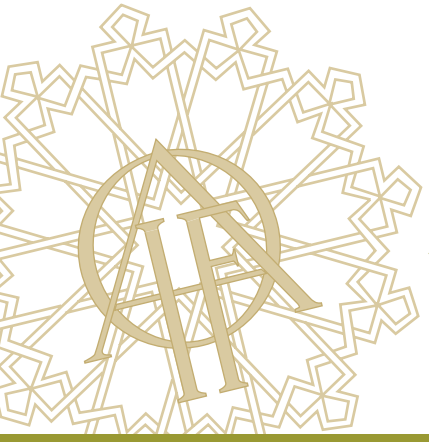
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 5 (1963), p. 131-180

Jean-Claude Vadet

Une défense de l’astrologie dans le madḫal d’Abū Maʿšar al Balḫī.

Conditions d’utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

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

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

UNE DÉFENSE DE L'ASTROLOGIE DANS LE MADḪAL D'ABŪ MAʿŠAR AL BALḪĪ

L'astrologie dans le monde musulman.

Il est superflu d'insister sur le rôle de l'astrologie dans le monde musulman. Bien qu'elle ne fût pas une science autochtone et qu'on ne pût la ranger dans l'héritage arabe [1], malgré les efforts que l'on fit en ce sens, l'importance de l'astrologie s'impose à tous les esprits pensants en Islam et ce, au moins à partir de la seconde moitié du deuxième siècle de l'Hégire. Elle suscite des dévots enthousiastes d'une espèce que nous connaissons bien, ceux qui rêvent d'une immortalité céleste promise au sage par delà la contingence des choses humaines, quand son âme fortifiée par la méditation et l'étude de la science et de l'occultisme, aura trouvé son « repos» dans la grande sphère, aussi loin ou plus loin peut-être que ne sont jamais allés les prophètes dans le monde du « mystère», *ʿālam al ġayb* [2]. Ces termes

[1] Les mansions lunaires remontent en grande partie à l'époque préislamique. Cf. Būnī, *Šams al maʿārif,* éd. Caire, non datée, p. 18-Z.D.M.G. 18 et 25 (Steinschneider) et Ch. Pellat, *Arabica,* Janv. 1955. On peut également songer aux nombreux passages cosmogoniques du Coran : I, 21 et 29 (très important)—VI, 11 et 96—VII, 54—XVII, 11—XXI, 31 et 33—LI, 7—LXVII, 5—LXXV, 1—LXXIX, 29—LXXXV, 1.—On trouvera le commentaire de ce dernier passage dans Buḫārī, trad. Marçais II, 425.—Cf. l'article *οὐρανός* dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch,* V, 514.

[2] Les Iḫwān al Ṣafa sont assez représentatifs de cette alliance entre la philosophie et l'ismaélisme : cf. éd. libanaise 12, p. 419, lettres 51 (traitant souvent de questions astrologiques) et p. 252, lettre 50. Il en résulte que le Paradis est situé au sommet et au milieu du monde, au-dessus de la montagne « Qāf», à l'entrée de la grande mer, c'est-à-dire de la mer céleste, exactement dans l'axe du monde. De par sa position privilégiée, il réalise l'équilibre parfait des humeurs et des natures (*iʿtidāl*). Le savant est un « habitant du Paradis en puissance», d'où le besoin d'allégoriser l'idée du jugement divin. Le Paradis est bien distinct du « barzaḫ», monde intermédiaire ; par lui, il touche au 9e ciel (*Ḥān ul iḫwān,* p. III). La Résurrection, chez les Ismaéliens, n'est pas le fait de l'arbitraire divin ; elle résulte, elle aussi, d'un parfait équilibre des humeurs. Cf. *Ḥān al iḫwān* de Nāṣiri Ḫusrev, éd. Ḫaššāb, p. 129, chap. 41, « Du froid et du chaud de la Résurrection». On verra dans le « *Kitāb Ğāmiʿ al Ḥikmatayn,* éd. Corbin-Moin, 1953, Téhéran, tout le

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'une orthodoxie parfaite peuvent désigner des rêveries qui le sont beaucoup moins. Ces hérétiques, ce sont les « philosophes» et les Ismaéliens, deux espèces souvent difficiles à distinguer l'une de l'autre aux troisième et quatrième siècles islamiques ; toutes deux entretiennent ces espoirs et propagent ces doctrines. Le *kalām,* la théologie dogmatique qui leur fait écho, ne cesse de les combattre et il les combattra encore quand l'ismaélisme ne sera plus un danger pour l'Islam et que l'astrologie de son côté aura cessé de fournir le modèle des sciences « appliquées».

Il est un fait, en tout cas, sur lequel s'entendent ces esprits pensants et leurs détracteurs qui parlent au nom de l'orthodoxie, tous deux prétendant d'ailleurs enseigner la pure tradition de l'Unité divine : l'astrologie ne se distingue pas très bien de la métaphysique, puisqu'on la combat au nom de raisons plus métaphysiques que scientifiques et, en tout cas, dans un but théologique ou philosophique. Cela était sans doute vrai des derniers temps de la civilisation hellénistique, mais c'est plus vrai encore de la science des « philosophes» arabes, surtout à ses débuts, car ces philosophes sont souvent des néo-platoniciens qui ont un fort penchant pour la théosophie.

cas que les Ismaéliens font de l'astrologue ou du moins de ses notions premières qui se confondent à l'époque avec la physique céleste : cf. le « Symbolisme des mondes », dans la préface de M. Corbin, p. 75. La résurrection, et par conséquent le Paradis, serait ainsi, dans l'ismaélisme, la réintégration dans l'état de l'homme original, lequel est représenté par le zodiaque en sa qualité de « *insān kabīr* », de macrocosme.

Cette idée est déjà zervanite. D'après Zaehner, *Zurvanism,* Oxford, 1955, p. 112, on peut dresser les correspondances : *Zervan* = *Sipihr* (firmament ; le dictionnaire Steingass donne pour Sipihr également le sens de Soleil ; il s'agirait donc du firmament en tant que route du soleil, c'est-à-dire en tant que Zodiaque) = Premier Homme = Macrocosme.

Quant à l'identification, Montagne Qāf, pôle de l'Univers, constellation du Bélier, point vernal, « nawrūz » ; elle était sans doute également préparée par d'autres conceptions zervanites : Zaehner, *op. cit.,* p. 148, suprématie de la Grande Ourse, « Haptoïringa », connue également de Bīrūnī sous son nom persan (*Kitāb al tafhīm*). Le Paradis des « Iḫwān al ṣafā' », ces philosophes ismaéliens, se compose de ces traits fort divers : idée de l'équilibre qui peut être suggérée par la conception du point vernal, idée morale de la récompense du juste, idée philosophique de l'affinité de l'intelligence terrestre, avec la matière céleste « intelligente et libre », centre du monde situé dans la sphère zodiacale et identifiée, d'abord au nord de l'univers, puis au point vernal, théories sur le microcosme et le macrocosme qui ont également une portée philosophique, ce qui n'est sans faciliter le rapprochement avec ce qui précède.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Ma'šar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'astrologie et la métaphysique s'étaient du reste unies, contractant une alliance plus ou moins solide, dès l'époque du *De Cœlo* [1] d'Aristote. Toutes deux faisaient appel à la « physique », l'une pour la compléter et l'autre pour la transcender. Le « physicien », lui aussi, s'était habitué à considérer que ses théories n'étaient exactement applicables qu'à la matière céleste, ou au moins à celle des « éléments » qui en était immédiatement voisine. La cosmogonie céleste était la pure physique et les corps célestes, la pure matière ; celle d'ici-bas désespérait la raison, décourageait la symétrie, garantie d'ordre et de vérité et mieux valait s'y soustraire par la contemplation du ciel étoilé. L'astrologie dépend donc à la fois de la physique et de la métaphysique ; par leur secours, elle cache certaines de ses faiblesses originelles et se rachète d'un passé un peu barbare ; inversement, elle coiffe certaines de leurs théories.

L'astrologie s'était déjà mêlée dans l'antiquité au stoïcisme, plus ou moins confondu avec la science babylonienne et avait su tirer de sa physique un parti qui avait été fort profitable à ses doctrines ; plus tard, et le mouvement continue en Islam, elle a tendance à s'appuyer sur le néo-platonisme lequel tend, dans le monde islamique, vers l'ismaélisme, sans jamais se confondre tout à fait avec lui.

Dans la hiérarchie de l'émanation, on verra se mêler concepts astrologiques et concepts néo-platoniciens, sans que les souvenirs des stoïciens et l'impulsion donnée par le *De Cœlo* s'abolissent entièrement. L'astrologue qui s'efforce d'être un astronome tend l'échelle qui doit conduire le philosophe au royaume des Idées pures (*al ṣuwar al ruḥānīya*), dont les astres sont une première incarnation et dont la « cité parfaite » de Farābī [2] est le reflet ici-bas, pour autant qu'un miroir trouble puisse refléter une image parfaite.

[1] Quelques thèses du « *De Cœlo* » reprises ensuite par l'astrologie— : I, II, 9 : Le parfait est toujours par nature antérieur à l'imparfait (traduction probable en arabe par « mutaqaddim » et « qidam », d'où la thèse de l'éternité du monde, basée avant tout sur l'éternité du firmament).

I, IX. Le ciel est éternel, incorruptible, incréé.

II, IV, 7. Toute révolution est sphérique. Le ciel est sphérique, il n'existe point de vide ; la nature sphérique du Tout est un des plus forts arguments que l'on puisse invoquer contre l'existence du Vide à l'extérieur de l'Univers (contrairement aux thèses qui seront soutenues plus tard par le zervanisme).

[2] Où la question vraiment politique n'est abordée qu'à partir de la page 71 (éd. du Caire, 1905). La cité parfaite est la cité heureuse ; elle tend vers le bonheur (*sa'ādah*). Telle est la condition des Intelligences, célestes et autres, qui s'intelligent mutuellement dans la joie.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Ma'šar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La querelle autour de l'astrologie met donc en jeu des intérêts essentiels. Il s'agit d'autre chose que des consultants qui comptent sur les « réponses» de l'astrologue et qui risquent de voir décourager leurs superstitions par des critiques trop acerbes. L'astrologue ne représente pas seulement la météorologie de l'époque ; il n'arbitre pas seulement les destinées individuelles, il n'annonce pas uniquement le temps qu'il doit faire le lendemain ou à la saison prochaine, il répond d'un espoir très cher aux intellectuels de l'époque ; il connaît les rapports existant entre le monde d'en bas et le monde d'en haut, et c'est sur ces rapports que s'édifie, au Moyen-Age musulman, la seule foi rationnelle possible. Mais cette responsabilité est lourde ; non seulement l'astrologue doit se défendre contre les attaques des sceptiques, mais il doit présenter aux sympathisants une doctrine cohérente. Et ce n'est pas toujours facile avec les débris du passé qui forment son savoir, abondant, mais anarchique. De plus, l'astrologie diffère sitôt qu'on veut en donner un système et ce système est d'une élévation plus ou moins grande selon que son auteur est plus ou moins conscient du rôle que son temps lui demande de remplir. Mais les esprits médiocres sont plus nombreux que les esprits vigoureux ; c'est pourquoi nous avons tant de traités qui sont de simples compilations et ne s'efforcent nullement de répondre aux questions, curieuses ou agressives.

Le «Madḫal», son auteur.

Parmi ceux-ci, il est une exception, toute relative d'ailleurs, le *Madḫal* d'Abū Maʿšar, et c'est ce dernier ouvrage que nous nous proposons d'analyser. On y trouvera des allusions et des points de vue intéressants, des velléités qui élèvent leur auteur bien au-dessus de nombre de ses émules, même si elles ne suffisent pas pour le faire regarder comme un grand esprit. A tout cela, s'ajoute ce fait très particulier que nous possédons à Paris un manuscrit assez ancien de l'œuvre [1] et que l'on pourrait consi-

[1] B.N. 5902.—Le colophon donne comme date a. h. 325. Blochet, dans son catalogue, ajoute foi à cette donnée. M. Vajda qui a bien voulu nous communiquer son opinion à ce sujet, tout en croyant à l'ancienneté du manuscrit, le ferait remonter à une date moins reculée. Le manuscrit porte des traces de réfection ; le premier folio paraît manifestement plus ancien que le reste de l'ouvrage qui est la copie, sans doute fidèle, du manuscrit primitif. Le copiste aurait conservé le colophon primitif et aurait évité d'y joindre le sien propre. Justement, la première page donne l'impression d'avoir été fortement abrégée, abréviation d'autant plus fâcheuse qu'il s'agit alors d'une énumération des principaux adversaires de l'astrologie, dans l'optique d'Abū Maʿšar naturellement. Le manuscrit latin

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dérer comme son représentant assez fidèle. Quelques feuillets manifestement très vieux, une écriture qui affectionne les formes anguleuses du kūfique, une date impressionnante sont peut-être des témoins fidèles, même s'ils n'emportent pas toujours la conviction. Et Abū Maʿšar apparaît dans cet ouvrage, nous le répétons, comme une personnalité assez intéressante pour que l'analyse vaille d'être tentée. C'est par le *Madḫal* que nous pouvons même reconstituer, dans une certaine mesure, la physionomie intellectuelle de son auteur, chose toujours difficile, car les astrologues, pas plus que les savants auxquels ils ressemblent au moins sur ce point, ne mettent beaucoup d'eux-mêmes dans leurs œuvres [1].

16.204, fol. 17, B.N. est peut-être un de ceux qui nous conservent le texte traditionnel. Il faudrait comparer, pour en avoir le cœur net, le texte latin avec celui des manuscrits arabes d'Istanbul (signalés par Brock. *Sup.* I, 335).

[1] En plus des sources signalées par Brock. (*ibid.*), cf. *Fihrist,* chap. 7, section 2 (histoire des savants), et citation d'Abū Maʿsār au début de la première section du même chapitre (histoire des sciences). Qifṭī, *Aḫbār al ʿulamā'*, éd. Caire, 1326 de l'Hégire, p. 106. De ces deux biographies, il ressort les événements suivants : Abū Maʿšar commença par être muḥaddiṯ ; il était en même temps très attaché au passé persan, caractéristique que confirme la lecture du *Madḫal;* il fut au service d'al Muwaffaq, ses mœurs étaient licencieuses. Autant de traits qui peuvent nous faire douter de la vocation première d'Abū Maʿšar pour le hadīṯ. On ne nous dit pas expressément s'il fut en relations avec les grands penseurs et philosophes de l'époque ; le *Fihrist* nous apprend, sans plus, qu'il fut contemporain de Battānī sans trop nous donner la signification qu'il attache à ce rapprochement.

En astrologie, on peut le placer aux côtés d'Ibn al Bazyār (Brock. *Sup.* I, 394) auquel il dédie un ouvrage « *Kitāb al Kadḫudā wal Haylāg* » et d'Abū-l ʿAnbas al Ṣaymarī, lui aussi homme de cour, qui lui dispute la paternité d'un « *Kitāb al uṣūl* », Livre des Principes (sur Abū-l ʿAnbas, v. Brock. I, 396). Sans doute y eut-il rivalité entre les deux hommes qui sont presque exactement contemporains, Abū-l ʿAnbas étant mort trois ans après Abū Maʿšar. Notre astrologue fut probablement par la suite confondu, au moins pour le *Madḫal,* avec Kušyār b. Labbān, le maître d'Avicenne, mort en 385/995. Tel paraît être le sens de la notice que Ḥāǧī Ḫalīfa consacre au « *madḫal fi ʿilm al nuǧūm* » : « ouvrage d'Abū Maʿšar et de Kušyār b. Labbān en quatre discours où il rassemble les Principes de l'art astrologique ....le premier discours est sur les Principes, le second sur les « jugements » concernant l'univers, le troisième sur ceux qui ont trait aux horoscopes individuels (*mawālīd*) et la « conversion des années », le quatrième sur les réponses aux questions posées à l'astrologue (*electiones*). Ce n'est pas là du tout le plan du *madḫal,* par contre il paraît correspondre, si nos souvenirs sont exacts, au *madḫal* » de Kušyār, conservé, entre autres au Caire. Il est possible que dans cette œuvre, Kušyār n'ait été qu'un abréviateur et un compilateur de différents ouvrages d'Abū Maʿšar, puisque chacun des titres de chapitres correspond, chez Kušyār, à un ouvrage entier d'Abū Maʿšar, et cela, d'après la liste de Brock., ou encore ce « madḫal » peut avoir été le « Petit madḫal » signalé

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les biographies ordinaires n'ont retenu, comme à l'accoutumée, que le côté pittoresque de la vie d'Abū Maʿšar. Rien sur les raisons profondes de sa vocation d'astrologue, rien sur la liaison de ses œuvres entre elles, chronologie qui reste à établir et qui doit être considérablement entravée par la multitude et la diversité des manuscrits, presque rien sur les sources où Abū Maʿšar puisa sa science, sinon qu'il représente une tradition assez voisine des Barmécides. Renseignement plus que suspect, du moins pris à la lettre, puisque les Barmécides étaient déjà anéantis au moment où, selon toute vraisemblance, Abū Maʿšar a dû naître, mais donnée sur laquelle il est bon tout de même de s'interroger [1].

par Qifṭī. Le «*Kitāb al uṣūl*», *Livre des Principes,* pourrait bien être parvenu à Kušyār par l'intermédiaire de Ṣaymarī. Cette confusion de Ḥāǧi Ḫalīfa, si elle n'est pas uniquement le fait de la tradition, prouverait indirectement l'originalité d'Abū Maʿšar par rapport aux autres auteurs de Madḫal; son plan s'écartait sans doute beaucoup du leur, dominé qu'il était par des tendances apologétiques.

Signalons parmi les ouvrages d'Abū Maʿšar qui paraissent irrémédiablement perdus, puisqu'ils ne figurent pas dans la liste de Brock. : Un livre des Natures, «*Kitāb al Ṭabā'iʿ*», qu'il faut certainement rapprocher d'un «*Kitāb al mizāǧāt*», *Livre des Tempéraments,* à moins qu'il ne faille les rechercher dans le «*Maʿrifat al nuǧūm wa ṭabaʾiʿ al nās*» (14e de la liste de Brock.). D'autres petits ouvrages perdus, eux aussi, devaient compléter la liste des procédés de divination de la lune, (peut-être déjà traités dans le «*Kitāb al iḫtiyārāt*) : «*Kitāb al anwā'*», Livre des stations lunaires (*Fihrist*), qui a dû se perdre assez tôt, puisque Ḥaǧī Ḫalifa l'omet dans son catalogue tout en signalant celui du contemporain Šaybān b. Ṯābit b. Qurra, peut-être aussi le «*Livre de la Pluie, des Vents et des changements de Climats*» (*Fihrist*).

Abū Maʿšar fut l'auteur de deux tables astronomico-astrologiques, des «*Kitāb al zīǧ*». Se référaient-elles à ces données «millénaristes» avec lesquelles aiment à jouer d'ordinaire les astrologues, probablement sous l'influence des idées persanes dont le «*Bundahišn*» et l'article «*Kayomarṯīya*» de Šahrastānī nous donnent d'assez frappants exemples? «*Le Livre des conjonctions dans les douze signes du Zodiaque*» (liste Brock. N° 7) correspond peut-être à peu près au «*Zīǧ al qirānāt*», «Table des conjonctions», que Qifṭī et le Fihrist nous signalent sous divers noms et sous diverses formes : «*Kitāb al zīǧ al kabīr*», le grand livre des Tables (de conjonction?) de Qifṭī, «*Le petit livre des Tables*», connu sous le nom de «*Livre des Tables de conjonction*», chez le même auteur, qui n'est sans doute pas très différent d'un «*Kitāb zīǧ al Hazārāt*», «*Livre des conjonctions qui ont lieu tous les mille ans*», le titre de beaucoup le plus explicite pour nous.

[1] ʿAbdallah b. Yaḥyā et Muḥ. b. al Ǧahm, tous deux de la famille Barmécide (d'après Qifṭī). Ce ʿAbdallah est évidemment un fils du fameux ministre qui encourut la disgrâce du calife Hārūn al Rašīd dans les dramatiques circonstances que l'on connaît. La tradition qui rattache Abū Maʿšar aux Barmécides n'est tout de même pas sans rappeler deux faits historiques; on connaissait le goût des Barmécides pour l'astrologie et cela était surtout vrai de Yaḥyā. Cf. «*Kitāb al wuzarā'*», Ǧah-

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

A la lecture de ses œuvres, Abū Maʿšar apparaît à première vue et avant qu'on ne décèle en lui la moindre qualité de pensée, comme un compilateur forcené. Tout lui est bon, sources grecques, sources indiennes, sources arabes, pour autant qu'elles existent [1]. Il aime à se réclamer d'Hermès, il devait être amateur de vieux parchemins,

šīyārī, p. 243. « Yaḥyā était parmi les mieux instruits de la science astrologique », (Cf. dans le travail de Kraus, divers ouvrages de Ǧābir qui sont censés être dédiés à des Barmécides ; Brock. signale, *Sup.* I, 429, un Yaḥyā b. Barmakī, alchimiste ; le nom des Barmécides est donc naturellement associé aux sciences occultes et à la divination).

Par contre, Muḥ. b. al Ǧahm était un contemporain du calife al Muʿtaṣim, m. 227/842 (cf. Weil, *Geschichte des Chalifen,* II, p. 333). Est-il identique au Muḥ. b. al Ǧahm al Barmaki que le Fihrist (chap. 7, section I) cite parmi les traducteurs du pehlévi en arabe? Dans ce cas, nous connaîtrions le chaînon qui relierait Abū Maʿšar à l'astrologie « persane » dont nous savons par ailleurs si peu de chose. L'existence de cette astrologie, sinon son authenticité, bénéficierait elle aussi d'une preuve supplémentaire. Le cas n'aurait rien d'extraordinaire. Le traducteur persan est souvent doublé d'un astrologue : on peut songer à ʿUmar b. Farruḫān qui réunissait les deux qualités.

Le goût de l'astrologie était au surplus héréditaire dans la famille des Barmécides. Il commence assez brillament chez Yaḥyā b. Ḫālid al Barmakī qui se fait traduire l'Almageste de Ptolémée ; il se transmet à leur descendance, même après la catastrophe dont ils furent victimes. On peut en juger par l'exemple de Aḥmad b. Ǧaʿfar b. Mūsā dit Ǧaḥẓā connu comme lettré par l'Agānī et qui fut aussi astrologue. (Cf. Ibn al Aṯīr Lubāb al Ansāb, article Barmaki).

[1] Exemples tirés du *Madḫal :* L'ouvrage hermétique auquel se réfère Abū Maʿšar est le اسطراطوا. Naturellement, il est difficile de savoir quel nom grec veut rendre ce mot arabe déformé. Le plus probable paraît être les « astrologoumena » dont la fin aurait été amputée et le milieu altéré. Faut-il y voir le nom d'Asclépios « pros asclēpion », nom générique qui s'applique à toute une partie de la littérature hermétique? Il y a peu de chance que le mot arabe représente un *περι σλαθμῶν,* quelquefois attribué à Hermès. De toutes ces hypothèses, c'est encore la première qui paraît le moins improbable. Parmi les astrologues, Abū Maʿšar connaît très bien Ptolémée auquel est attribué un *« aḥkām al nuǧūm », Jugements des astres.* Il s'agit évidemment des « *Apotélesmatiques* » et non pas du *Tétrabible* et Abū Maʿšar a raison de considérer cet ouvrage comme apocryphe. Ce sont les astrologues grecs qu'il paraît connaître le mieux, ce sont eux qu'il cite le plus fréquemment. Nous relevons les noms de Teucros, Dorothée et Antiochos. Les connaissait-il par l'arabe ou par l'intermédiaire du pehlévi? Cette dernière hypothèse n'est nullement exclue, à en juger du moins par la transcription arabe de certains noms grecs qui ne s'explique que par un intermédiaire pehlévi : « Andromita » pour Andromède (confusion du « d » et du « t » dans l'alphabet pehlévi), « filsōs » pour Persée (confusion de « l » et de « r »). Il est vrai que, pour ce nom, l'astrologue dispose également de la forme grecque. Il est possible qu'il ait eu dans les mains des traductions de diverses provenances.

Sa connaissance « des Persans et des Indous » est beaucoup moins détaillée, c'est-à-dire qu'il n'a pas à ce sujet de noms à nous

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

car il nous conserve des textes précieux dont les originaux ont disparu. Peut-être lisait-il le pehlévi ou avait-il encore les moyens de se faire expliquer des livres écrits en cette langue. Sa méthode est aussi éclectique que son information et il y aurait pour nous, modernes, toute une étude psychologique à faire pour comprendre comment un astrologue peut allier en toute bonne foi des méthodes aussi différentes. Celles d'Abū Maʿšar vont de l'astrologie ptoléméenne à laquelle il ne s'en remet pas aveuglément et qu'il rattache au besoin à des superstitions populaires, jusqu'au jeu sur les lettres d'un nom et leur valeur numérique avec certains procédés de soustraction automatique, pour les cas où l'on ignore la date de naissance d'un personnage et où l'on ne peut dresser son horoscope!

Au fond, Abū Maʿšar n'est ni tout à fait un savant, ni non plus un esprit conservateur, mais les superstitions qu'il perpétue n'empêchent pas, compte tenu de

citer, à l'exception d'un certain Zādān Farrūh (auteur ou traducteur?) qui ne semble pas autrement connu et d'un ouvrage appelé بندیدکات (Vendidat?), 144 *a*. Il n'y a pas non plus de nom indien chez Abū Maʿšar, bien que son astrologie ait des parties authentiquement indiennes, comme par exemple, la pratique du «nawbahr» ou habitude de diviser en neuf parties chaque signe du zodiaque. Le nom persan de cette coutume donne à penser que cette idée indienne a été connue par l'intermédiaire de la Perse. Pourtant, à propos des «images» que l'on aperçoit dans les signes du zodiaque, Abū Maʿšar donne la version indienne. Il nous déçoit fort en ne nous disant pas alors où il puisa ses informations. Est-ce Ibn al Bazyār qui l'aurait initié aux méthodes indiennes avec lesquelles il devait être familier, si l'on en juge par ses «zīǧ» de «qirānāt». Il est possible qu'après Abū Maʿšar, la pratique astrologique soit allée en s'orientalisant, c'est-à-dire qu'on ait donné de plus en plus d'importance aux sources orientales ou considérées comme telles. Dans le «*Madḫal*», les Grecs ont la priorité et, à leur tête, Ptolémée, bien que ce soit souvent le faux Ptolémée des *Apotélesmatiques;* après, viennent les Persans et les Babyloniens tous deux confondus par un subtil mirage rétrospectif qui est sans doute l'œuvre du nationalisme persan. C'est seulement de place en place qu'il est question des Babyloniens qui sont d'ailleurs quelquefois distingués des Persans, par exemple, p. 72 *b*, où le premier Babylonien passe pour avoir été Noé et le premier roi, un بغلث برلس (*sic*) où l'on peut restituer Teglath Palasar.

Les perspectives se modifient avec les «Iḫwān al ṣafā», postérieurs de moins d'un siècle à Abū Maʿšar. «Sache, nous disent ceux-ci, que les savants indiens sont ceux qui connaissent (le mieux) l'art astrologique. Après eux viennent les Persans et, après les Persans, les Grecs» (éd. libanaise 12, p. 343). Plus loin, *ibid.* p. 346, on nous parle des «termes» des planètes, selon la doctrine des savants persans. Ces Persans sont sans doute les Chaldéens de Ptolémée qui apparaissent comme tels, également chez Abū Maʿšar. On voit le changement qui s'est produit de Abū Maʿšar à ʿIḫ. ṣafāʾ; *a*) bouleversement des préséances dans l'ordre des sources; *b*) confusion plus décisive entre Persans et Babyloniens, probablement sous l'emprise grandissante du nationalisme persan; *c*) éclipse à peu près complète des «données hermétiques».

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'époque, qu'on ne le range parmi les esprits cultivés du temps. Les astronomes ne le tiennent pas pour un des leurs, tel est sans doute le sens de l'anecdote où l'on dit que, s'étant jusque là occupé de *ḥadīṯ* il ne s'adonna à l'astrologie qu'à partir de quarante ans, à la suite d'une révélation subite. Le chiffre de quarante ans est possible et, en tout cas, l'intention de l'anecdote est claire. Mais on ne trouve pas dans les écrits d'Abū Maʿšar, la moindre trace de *ḥadīṯ* et, s'il fut un jour un esprit orthodoxe, on ne lit pas à travers ses œuvres le moindre souci de se mettre en règle avec l'orthodoxie. Le *ḥadīṯ,* mal vu en milieu savant et quelquefois même chez les théologiens avant Ġazzālī, est sans doute une invention dédaigneuse qui nous montrerait le peu d'estime où la science officielle aurait tenu Abū Maʿšar. Et, en effet, le *Madḫal* ne fait nulle part effort pour s'ajuster aux théories les plus récentes de l'astronomie ; il ne commence même pas par la classique distinction entre l'astrologie et l'astronomie que les astrologues reconnaissent souvent de bonne grâce à l'exemple de Kušyār b. Labbān et qui est, du reste, depuis le *Tetrabible* de Ptolémée, un lieu commun.

De ces maigres renseignements, quelques traits se dégagent qui devaient appartenir à l'auteur du *Madḫal :* assez peu traditionaliste, marqué par l'influence persane, il est un érudit plus qu'un savant, un découvreur de vieux grimoires, un astrologue passionné qui, n'étant pas un savant au sens strict du mot, se réclamera davantage, pour défendre un « art» qu'il aime, de la raison, voire de l'hermétisme, que des mathématiques.

La méthode du «Madḫal».

La préface nous donne assez exactement les intentions et la méthode de l'ouvrage. L'auteur, fait surprenant, y restera relativement fidèle. Son plan, proclame-t-il, est le seul rationnel, l'astrologie est elle-même science rationnelle, ou « physique» sans qu'il fasse la différence ; seule une mauvaise présentation habitue le lecteur à penser qu'elle contient de l'arbitraire. Mais l'astrologie n'est pas responsable des défauts de ceux qui l'exposent. Aussi le manuel d'initiation que compose l'auteur ne sera pas seulement supérieur à tous les manuels du même genre ; il forcera les sceptiques à s'incliner et à avouer que leurs raisons sont mauvaises et que leur philosophie est trop courte. Bref, en astrologie, il suffit d'instruire pour dissiper les doutes et il suffit de comprendre pour savoir dresser un horoscope ! Donc le *Madḫal* contient plus de science que tous ses prédécesseurs, tout en étant moins chargé de faits,

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

uniquement parce qu'il est plus logique. L'auteur se garde bien d'ailleurs de nous dire, en ce début, que le but de sa science est de dresser un horoscope. Il faut même être déjà assez avancé dans la lecture de l'ouvrage pour s'en apercevoir. Puisqu'il s'agit de logique et qu'Abū Maʿšar nous convie lui-même sur ce terrain, dégageons tout de suite le double caractère dont est marqué l'ouvrage, ambiguïté où nous verrions volontiers une confusion ou un habile sophisme.

Pour ne pas alourdir inutilement cet article, nous avons relégué en appendice la classification [1] toute théorique proposée par l'auteur ; c'est sur elle que se fonde la nôtre, uniquement soucieuse de déceler les intentions et la façon de raisonner d'un astrologue. Elle ne le suivra que dans sa démonstration et laissera de côté les parties purement didactiques. En gros, la démonstration est confondue avec l'exposé, apparemment peut-être, parce que l'auteur croit qu'en exposant, il démontre souvent aussi parce qu'une discussion d'ensemble passerait ses pouvoirs de persuasion. Ce paralogisme éclatant est à la base de l'*introductorius ;* il suppose le problème résolu, car suivre l'ordre classique de l'astrologie, n'est-ce pas en reconnaître par avance la validité ?

C'est aussi nous dissimuler que l'astrologie est formée de théories d'une rigueur inégale dont certaines étaient en harmonie avec la science du temps, alors que d'autres auraient eu besoin d'être rajeunies ou approfondies. Les postulats fondamentaux de l'astrologie pouvaient fort bien ne pas paraître absurdes. Quand on adopte le système de Ptolémée, que l'on imagine des masses énormes [2] tournant à des distances infinies autour d'un centre de dimensions insignifiantes qui est la terre, l'hypothèse d'une finalité s'impose presque à l'esprit. La formation aristotélicienne oblige justement à donner une grande importance à la notion de « cause finale » [3]. L'idée d'ima-

[1] On trouvera ce plan à la fin de ces notes.

[2] Les dimensions des astres et leurs distances par rapport à la terre sont données dans les manuels les plus élémentaires du genre de Iḫwan al ṣafāʾ (éd. libanaise 4, 51, 16e lettre) et Bīrūnī, (*Kitāb al Tafhīm,* trad. Wright, 1934, p. 205).

[3] Les «*Muqābasāt*» de Tawḥīdī nous donnent deux exemples de la façon dont on pouvait parler de l'astrologie dans les cercles lettres de Bagdad, un siècle et demi après Abū Maʿšar ; elles nous donnent davantage l'opinion de l'honnête homme, d'esprit curieux, que celle d'un astrologue professionnel. L'astrologie est peut-être incertaine, mais cela est dû à la supériorité des choses célestes sur les choses terrestres et au fait que nos sens sont naturellement rebelles à ce genre de démonstration. Cf. Muqābasa 43 : astrologie et médecine mises sur le même plan et 99. Le ciel est le domaine de l'esprit, la terre est le siège du sensible, l'harmonie du ciel est celle de l'esprit, le désordre de la terre est le reflet de la contradiction des sens.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

giner que le ciel est d'une nature plus ou moins semblable à celle de ce bas monde n'est pas non plus absurde en soi ; d'ailleurs notre science contemporaine y est revenue. Par contre, aux yeux d'un esprit logique et sensible au « principe du tiers exclu», l'astrologie pouvait se condamner par la diversité des méthodes mises en jeu. Certaines tenaient de la sorcellerie ou de la divination. La tâche de l'astrologue qui n'ose pas épurer est de les accueillir sans sourciller et de leur donner la justification des méthodes les plus en accord avec l'esprit général de la « science» de l'époque.

L'astrologie, telle qu'elle est pratiquée, est, ne l'oublions pas, une espèce de religion qui demande une foi ; or les esprits rationalistes ou du moins superficiellement rationnels prouvent le crédo avant de démontrer la légitimité des rites. L'astrologue en fera autant et ne pouvant rien supprimer, il fera semblant d'enchaîner, son meilleur auxiliaire étant l'esprit syncrétique qui remplace, à cette époque, partout sauf en logique, l'esprit analytique. La démarche d'un esprit syncrétique pourrait s'énoncer ainsi : tout étant bon dans la tradition, il s'agit de ne rien supprimer et de tout harmoniser. Une explication superficielle qui conserve tout vaut mieux qu'une interprétation profonde qui obligerait à sacrifier des pans entiers de l'édifice séculaire.

La méthode du « qiyās».

Pour unir le tout, on emploie les diverses formes de raisonnement par analogie : ils s'appellent chez Abū Maʿšar *qiyās,* ce qui est le terme propre pour le raisonnement par analogie. Seulement, dans la science religieuse musulmane, ce mode de raisonnement a bien meilleure réputation que chez nos contemporains qui le ravaleraient volontiers au rang d'un raisonnement par analogie. Peut-être y a-t-il là un souvenir des premières études de tradition religieuse, de *ḥadīt,* qu'aurait faites Abū Maʿšar, si l'on ne veut pas y voir uniquement le procédé constant du genre de science qu'il cultivait. A suivre les théoriciens arabes du *qiyās,* on pourrait donner une excellente définition de l'esprit syncrétique qui est celui de toute l'astrologie et non pas seulement celui d'Abū Maʿšar. Un *qiyās* bien ordonné, nous disent ces mêmes théoriciens, comprend un *aṣl,* un *farʿ* un *ḥukm* et une *ʿilla*. L'*aṣl* est le principe ou le fait dont on est sûr et qui sert de base au raisonnement. *Farʿ* est l'application qu'on en fait en un cas semblable, *ʿilla* est la raison qui justifie cette application, *ḥukm* est, dans le cas des sciences religieuses, la conséquence juridique qu'on en tire.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il va de soi que le plus important, au nom de la raison tout court, est la détermination de la *ʿilla* qui permet d'unir deux catégories de faits. En toute rigueur, elle ne devrait pas aller sans une critique de la connaissance, sans une hiérarchisation des concepts. Or, c'est le *qiyās* lui-même qui intervient comme principe de raisonnement, c'est-à-dire qu'on place un peu dans les prémisses ce qui nous apparaît comme une conséquence assez lointaine et qui ne devrait pas aller sans un minutieux examen. L'astrologie n'est que trop portée à l'emploi du *qiyās,* mal contenu par les freins que les « principes de droit», *uṣūl al fiqh,* surtout chez les ḥanbalites, s'efforcent d'imaginer ; il a toute latitude dans la détermination de la *ʿilla*. Toute la démonstration du *madḫal* n'est qu'un long *qiyās* [1] implicite, on le formulerait ainsi : si une partie de l'astrologie est démontrable, il s'ensuit que le reste de cette science est également avéré et que le principe même en est fondé. Si l'on peut prouver l'effet du soleil et de la lune sur la nature, on en conclut que toutes les planètes sont également agissantes. Si leur action physique est prouvée, la théorie de l'horoscope sera démontrée. Si l'action des planètes est établie, on n'aura plus de doute sur celle du zodiaque ou inversement.

Après cela, ne nous acharnons pas à démêler encore une fois le principe ou la *ʿilla* qui détermine le plan, car en suivant jusqu'au bout le *Madḫal,* on arrivera à un moment où celui-ci ne sera plus perceptible. Ce qui n'empêchera pas le raisonnement de rebondir et le *qiyās* de faire à nouveau merveille, mais sur des points de détail, car l'auteur a dès lors perdu le contrôle de l'ensemble. *Qiyās* implicite qui nourrit l'ouvrage, *qiyās* secondaire qui l'anime çà et là et lui donnent une curieuse valeur, telles sont les caractéristiques du *Madḫal.* L'originalité de l'auteur ne l'empêche pas de suivre un plan très traditionnel, justifié sans doute à ses yeux par les raisonnements dont il a l'habitude. Seulement, au fur et à mesure du déroulement de ce plan, on tombe du *qiyās* dans l'association d'idées pure et simple et au-delà de l'association d'idées, dans un reliquat de notions qui échappent à toute classification.

[1] Quelques exemples de *qiyās,* d'après Abū Maʿšar lui-même, 46 *a*. Le *qiyās : ġā'ib /šāhid,* conclure « de l'absent au présent », selon la formule bien connue. *Ibid.*, lorsque deux termes sont semblables entre eux, un troisième semblable à l'un d'eux l'est à tous les deux. Mais ces définitions apparaissent comme restrictives chez notre astrologue et non pas comme normatives : elles sont dirigées contre ceux qui, à son sens, ont fait un usage trop large du *qiyās*.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On voit de quelle façon l'astrologue fait usage de sa logique et par conséquent comment il organise son plan : l'analogie faisant l'essentiel de ses exigences logiques, il n'est nullement forcé de rompre avec la tradition. La structure générale sera en accord avec quelques principes que l'on affirmera au début où, chemin faisant, c'est le *qiyās* de base ou principes généraux qui exigent çà et là quelques compromis, puis l'«analogie» se fera de moins en moins structurée.

Plan de l'ouvrage.

On commencera, pour avoir une idée du contenu de cet ouvrage, par donner la liste des chapitres d'Abū Maʿšar, les chapitres étant de grandes divisions elles-mêmes fragmentées en sections, comme dans nombre d'ouvrages arabes de contenu didactique. La nomenclature des sections est trop importante pour que nous la donnions ici in extenso ; on la trouvera en appendice.

Chapitre I : «Prolègomènes», jusqu'à 11 *a*.

Chapitre II : «Les signes du zodiaque», jusqu'à 22 *b*.

Chapitre III : «Les planètes», jusqu'à 42 *a*.

Chapitre IV : «Les propriétés des planètes», jusqu'à 62 *a*.

Chapitre V : «Les "privilèges" des planètes à l'intérieur des signes», jusqu'à 78 *b*.

Chapitre VI : «De la nature des signes, de leurs états et des images qui paraissent chez eux», jusqu'à 100 *a*.

Chapitre VII : «Des états des planètes et de leurs indications sur les choses», jusqu'à 123 *a*.

Chapitre VIII : «Les parts», jusqu'à la fin.

Comment interpréter ce tableau un peu bigarré ? Jusqu'au chapitre VI exclusivement, on voit où Abū Maʿšar veut en venir et sur quelles prémisses, inexprimées, il se fonde. C'est après seulement que la démarche devient plus sinueuse et que sa logique est plus difficile à saisir. Après un premier chapitre théorique, le mode de présentation est celui d'un manuel classique : on passe en revue les différents éléments de l'astrologie, une combinaison d'éléments de plus en plus compliqués

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui, en s'enchaînant de façon toujours plus diverse, semblent permettre de prévoir le plus de cas possibles dans la réalité. On commence par le zodiaque qui est l'élément fixe ; un philosophe de l'époque eût dit « la matière », et l'on passe ensuite (chapitre III) aux planètes qui jouent le rôle de « significateurs » (*dalālah*) sur la toile de fond assez fixe qu'est le zodiaque. On explique l'influence du zodiaque sur les planètes par le système des « privilèges » : c'est l'objet du chapitre V. Les planètes ont comme un certain nombre de propriétés fixes : elles dépendent avant tout du signe du zodiaque dans lequel l'astre se trouve. Il y a plusieurs combinaisons qui déclenchent instantanément ces attributions passagères de la planète, bientôt plus importantes que les propriétés qu'elles tiennent de la « nature », nécessaires du moins pour faire jouer ces propriétés ; ces coïncidences ne sont autres que les « privilèges » [1].

Rien que de très classique jusque là, au moins dans les lignes générales, mais pourquoi cette suite qui a l'air d'un retour en arrière, cette façon de parcourir à nouveau le même chemin ? Ne s'était-on pas déjà expliqué sur les signes et les planètes, et n'avait-on pas tout dit en indiquant la façon dont leurs influences réciproques s'interpénètrent ? Pourtant, il ne semble pas que la seconde partie de l'ouvrage, celle qui commence avec cette apparente confusion au chapitre VI, soit uniquement le résultat d'un oubli mal ou hâtivement réparé, ou d'une impuissance à systématiser. Une explication s'offre à l'esprit, quand on examine la liste des questions traitées dans les chapitres de la première partie. Celle-ci n'est autre que le programme « ptoléméen » et l'astrologie qu'elle représente est conforme par sa structure, sinon par son fond, à l'esprit du plus grand et du plus raisonnable des astrologues grecs.

C'est la partie descriptive de l'astrologie, mais pour le praticien, ce n'est nullement la plus féconde ; de cette première partie à la seconde, il y a un peu la distance qui sépare le manuel d'Euclide du livre de poche de l'ingénieur ou du technicien. On s'explique qu'Abū Maʿšar ait placé ses recettes de métier sous l'enseigne majestueuse de Ptolémée : il y a là comme le sentiment qu'un Ptolémée revu et corrigé et pour ainsi dire adopté aux fantaisies d'un temps plus syncrétique et de régions plus orientales, serait la meilleure réponse aux objections du sceptique. Le *Tétrabible* lui-même n'était pas un art pratique ; il lui arrive rarement d'envisager des cas concrets ; ceux mêmes qu'il étudie, amitiés ou inimitiés possibles, heurs ou malheurs d'un ménage, nature du père ou de la mère ou encore des enfants, n'ont encore

[1] Théorie déjà formulée par Porphyre dans son « Isagoge » astrologique. *Catalogue des astrologues grecs,* II, 226.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

rien que de très général. C'est peu de chose en comparaison des catalogues minutieux que dresseront les astrologues postérieurs, un peu comme les juristes qui ne seront jamais las d'imaginer des cas particuliers intéressants, avec cette tentation perpétuelle du *qiyās,* si différente de notre tendance à la généralisation.

Ainsi, à propos de cette rupture dans le plan, nous comprenons aisément ce qui oppose Ptolémée aux formes plus populaires et plus pratiques d'astrologie. Celles-ci ont des méthodes plus simples, mais elles prévoient des cas plus compliqués, des curiosités plus minutieuses. On affectionne la science toute faite qui épouse exactement les situations données plutôt que de se remettre à chaque fois à la recherche des grands principes. On excuse mieux ainsi Abū Maʿšar du manque apparent de liaison dans ses idées. Comment aurait-il pu unir Ptolémée à une postérité qui n'avait pas grandi dans son esprit et qui ajoutait au lieu de déduire, comme eût aimé le maître d'Alexandrie ?

Par fidélité à Ptolémée contre lequel il lui arrive cependant de regimber, Abū Maʿšar va jusqu'à scinder en deux l'exposé qu'il devait aux diverses propriétés du Zodiaque. Il ne met, dans les cinq premiers chapitres, que celles que Ptolémée eût avouées. Les autres trouvent place à la fin [1], mais ce sont précisément celles qui sont le plus rentables pour l'astrologue. Ce dernier aime en effet, à basse époque, à multiplier, un peu comme des signes algébriques, les polyvalences du Zodiaque, alors que Ptolémée avait une faiblesse de mathématicien pour les planètes.

Cependant, dès le chapitre V, on sent les flottements qui s'emparent de l'esprit d'Abū Maʿšar ; avec la théorie des « privilèges », il est dans un des domaines les plus orientaux de l'astrologie. Aussi ne peut-il plus résister à la tentation de désobéir, non pas à Ptolémée, car c'était déjà le dépasser que de parler de « privilèges », mais bien à ses successeurs grecs. Ceux-ci [2] admettaient couramment cinq « privilèges »,

[1] Voir dans le plan, chap. VI.

[2] *Zamān* : cf. les sens de ce mot dans les dictionnaires arabes et persans. Ce sont à peu près ceux que nous avons énumérés d'après Abū Maʿšar. Cf. observations précieuses du dictionnaire *Lisān* à ce sujet. Tantôt *zamān* est l'équivalent de *dahr* (éternité, *zervan akarana*), tantôt il est considéré comme ne s'appliquant qu'à une partie du *dahr*. Quand on le distingue de *dahr,* on fait remarquer que *dahr* n'est pas susceptible de morcellement (lā yanqaṭiʿ). « La durée entière du monde est aussi appelée *zamān;* c'est encore du temps morcelé comme dans le zervanisme. On n'a pas, il est vrai, le sens de « temps récurrent » qui est une idée zervanite et astrologique par excellence, mais sans doute cette conception ne pouvait-elle pas être familière aux lexicographes arabes ; c'est peut-être ce qu'ils voulaient signifier en parlant de « temps morcelé ».

Par contre, le sens de « saison » est fort

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

soit par ordre d'importance : la maison, l'exaltation, le terme, la triplicité et le décan. Or, après les « triplicités», Abū Maʿšar se jette brusquement sur des « privilèges» qui ne font pas partie de la liste classique. Ce sont les *navbahr,* les *navāmça* du sanscrit, d'origine naturellement indienne, la *iṯnā ʿašarīya,* les « degrés masculins et féminins» etc.

Cette infraction à la règle une fois commise, il cesse de démontrer et se contente d'énoncer. On peut donc dire que l'empire du *qiyās* chargé de défendre l'astrologie s'arrête presque en-deçà de la première partie que nous avons dégagée. Celle-ci est, comme nous pensons l'avoir dit, une apologie originale appliquée à une structure ptoléméenne, sans que l'esprit soit conforme à celui du maître. Notre propos étant davantage d'étudier la doctrine que de résumer le *Madḫal,* nous quitterons Abū Maʿšar au moment où il abandonne Ptolémée.

Défense de l'astrologie en général.

Ceci posé, examinons la façon dont l'astrologue dispose ses prémisses. Nous savons déjà comment il a présenté son ouvrage. Sa justification de l'astrologie n'est pas en harmonie avec la structure du plan qui suit. Et elle ne semble pas couvrir tous les cas envisagés ; mais ne savons-nous pas que c'est là une des caractéristiques du raisonnement en *qiyās,* quand il est complaisamment manié par son auteur ?

bien attesté. *Zamān* est alors synonyme de *faṣl.* Il peut aller jusqu'à signifier « un temps» ; il est alors synonyme de *mudda,* durée, laps de temps. Ce sens de « saison» est étroitement lié à celui de climat et peut-être aussi à d'autres réminiscences d'époques plus anciennes. *Zamān* est le temps du « froid» et celui du « chaud» (Lisān). Il y aurait ainsi deux saisons par an. Est-ce le sens de climat qui prédomine ou l'antique division en deux de l'année persane? Un grammairien nous dit : « *Zamān,* c'est l'époque des fruits verts, ou c'est l'époque du froid et celle du chaud, *zamān* peut donc avoir de deux à six mois». Dans le *zamān* de deux mois, c'est encore le sens de saison qu'il faut retrouver : ce *zamān* de deux mois est, comme nous le disent les lexiqués du persan moderne, l'antique division persane de l'année, ce qui fait six *zamāns* par an, à l'imitation des six « Ǧāhānbār». Sans doute, cette explication est-elle préférable a posteriori à celle du grammairien arabe qui préfère admettre « un printemps» de deux mois. Sans doute, *zamān* ou son prédécesseur iranien, a-t-il pris très tôt le sens de « saison» ; il s'est adapté ensuite au cadre de l'année solaire, divisée en quatre saisons et commençant à l'équinoxe vernal.

Zamān a également le sens de succession du jour et de la nuit : l'expression *iʿtidāl al zamān,* (cf. « Taqizadeh» : *The old iranian calendars,* p. 14-15, Londres, 1938), signifie: moment où les jours et les nuits sont égaux, donc solstice. C'est dans ce sens que le prend Ṭabarī au début de son histoire, lorsqu'il nous donne une définition du terme *zamān.*

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

«L'astrologie (f. 5 *a*) est la connaissance de la nature de tous les astres, de tous les cieux, et de la propriété attachée à leurs indications, ainsi que ce qui est engendré et produit par les forces de leurs mouvements divers, avec leurs impressions (*wa ṭabʿiha*) en ce monde sublunaire, telles que les variations et la modification des natures simples» (*iḫtilāf al azminah wa taġyīr al ṭabāʾiʿ*). Sur cette définition-justification, nous ferons les remarques suivantes.

Abū Maʿšar se met sous le signe de la théorie des « natures simples» qui dominent la physique de l'époque. Aussi est-il impossible pour lui de connaître un astre sans avoir défini sa « nature» (plutôt d'ailleurs, semble-t-il, la «nature» que «l'élément»). Les astres sont agissants ; ils sont peut-être la seule cause efficiente que l'on puisse déterminer pour ce monde sublunaire voué à la contingence. Mais, dût l'orthodoxie en être mécontente, cette contingence n'est pas l'effet d'un décret divin, renouvelé à chaque instant et pour chaque parcelle de corps, comme dans l'«aš'arisme» ; il y a bel et bien *tawlīd,* c'est-à-dire que les « natures» ou les corps, ou encore les événements sont capables de se reproduire l'un l'autre, conformément, au moins verbalement, à la thèse du « muʿtazilisme».

Mais quel est le mode de ce fonctionnement? Faut-il qu'à chaque modification des « natures» terrestres, c'est-à-dire en somme pour le matérialisme un peu stoïcien de la *ṭabīʿīya,* à chaque événement, il y ait un influx d'origine céleste? Pousser cette thèse à l'extrême, ce serait retomber dans le défaut que l'on reproche aux orthodoxes, car tout ici-bas devra avoir son prototype, comme dans l'orthodoxie, rien n'arrive sans la participation d'un attribut éternel de Dieu.

S'il était facile à Abū Maʿšar de poser en principe l'intervention des astres, il lui sera plus difficile de l'expliquer et de la limiter. Ses solutions qui tiennent compte cependant du problème restent tout de même un peu verbales : les astres opèrent par leur « mouvement», ce « mouvement» possédant une « force» sans qu'il soit dit comment, (cf. ce qui précède et f. 23 *b*), cette « force» à son tour produit un effet (*fiʿl*) ; elle est donc, s'il est permis d'extrapoler, *fāʿilah,* agissante, qualité qui, dans l'orthodoxie, ne revient qu'à l'acte créateur perpétuellement renouvelé de Dieu. Mais le mot « mouvement» est capital ; il apparaît que le mouvement, pour Abū Maʿšar, c'est un peu le changement de saison (*iḫtilāf al zamān,* f. 7 *a,* litt. différence à l'intérieur du temps). Chacun sait que, pour Aristote, le temps est la mesure du mouvement. Un astrologue interprète naturellement que le temps est le mouvement des astres. A cela se joint la conception cyclique du temps si caractéristique de l'esprit

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

persan. Le temps, par excellence, c'est celui du Soleil, c'est donc l'année dont la caractéristique est d'être divisée en saisons, selon une division qui rappelle celle des éléments terrestres. Le temps appartient aux astres, avant d'appartenir aux choses créées et l'astre par excellence est pour notre astrologue le Soleil, car l'astrologie a une forte tendance à devenir héliocentrique et le culte de *Mithra* a laissé partout son empreinte, surtout en astrologie.

On s'explique que le temps décomposé en saisons soit pour Abū Maʿšar la mesure suprême et par conséquent la cause suprême de tout. Ne lui offre-t-il pas, sur un rythme quaternaire qui lui est cher et qui est cher à tous les hermétistes, comme une image de la diversité universelle? En même temps cette idée du temps, coïncidence heureuse, s'ajuste très bien à celle des « natures» qui est tout aussi essentielle (cf. 19 *a*). Ce sont les saisons, sous la dépendance du Soleil, qui mettent en branle les « natures» de ce monde sublunaire ; Abū Maʿšar ne nous dit pas pourquoi, bien que ce soit là précisément le nœud de sa théorie. Est-ce une observation courante ? Plus vraisemblablement, il s'agit de la correspondance entre les saisons et les « natures», chaque saison ayant deux « natures» à sa disposition, comme d'ailleurs chaque élément, l'été étant chaud et sec, le printemps, chaud et humide, l'automne, froid et sec et l'hiver, froid et humide. Cette division quadripartite de l'année, qui est un fait géographique, donc pleinement positif, est pour Abū Maʿšar le fondement de la physique sur laquelle s'édifie l'astrologie. Il n'y aura plus qu'à manipuler le cercle du Zodiaque pour le faire entrer dans les cadres prévus par cette physique géographique devenue la garantie scientifique de ce même cercle zodiacal.

L'apologie d'Abū Maʿšar se confond, nous le savons, dans le détail, avec le programme d'un astrologue ordinaire d'inspiration très fortement ptoléméenne. C'est sous un ordre classique que nous grouperons les questions qui intéressent notre propos, la défense de l'astrologie ; nous les répartirons en deux rubriques : Zodiaque, Planètes.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

I. — ZODIAQUE.

Problèmes généraux.

C'est au chapitre II qu'on justifie les théories du Zodiaque qui sont d'ailleurs conformes à l'enseignement courant. Là, on sent tout de suite les préoccupations de l'astrologue et les objections qu'il devine dans l'esprit de son lecteur, quoiqu'il ne les formule pas expressément, sans doute pour ne pas renforcer sa tendance au scepticisme astrologique. Qu'est-ce qui imprime au Zodiaque son mouvement ? Quel est le rang du Zodiaque dans la hiérarchie des sphères célestes ? Deux questions qui reviennent à se demander : quelle est la valeur scientifique, compte tenu naturellement de l'époque, du concept de Zodiaque ? Est-il scientifique ou métaphysique, symbolique ou réel ou, comme nous le demanderions à des astrologues d'aujourd'hui, objectif ou subjectif ? (deux premières sections). Une fois admise la notion de Zodiaque, reste à expliquer le bien-fondé de toutes les répartitions d'allure un peu arbitraire qu'y pratiquent les astrologues : pourquoi douze signes et non pas davantage ? Comme chacun sait à l'époque d'Abū Maʿšar, il y a quatre « natures» dans les signes du Zodiaque ; et même si cela est propre à gêner les partisans de «la cinquième essence», de plus en plus nombreux et qui voudraient distinguer radicalement les choses célestes des choses terrestres, il n'y a qu'à s'incliner devant cette tradition toute puissante. Mais on peut se demander pourquoi les « natures» sont réparties comme le veulent les astrologues et non pas autrement.

A y regarder de près, il devrait être difficile de faire admettre que le Zodiaque ait un point de départ et un lieu en quelque sorte privilégié. Cette notion serait fort acceptable en mythologie babylonienne où le *nabiru* n'est guère autre chose qu'une espèce de pôle fixe du ciel, un peu à la manière du mont Lanka chez les Indous, mais elle choque en Islam les substils défenseurs de la théologie et les esprits imbus d'enseignement philosophique. La propriété d'une sphère est de n'avoir pas de commencement et d'être partout égale à elle-même ; c'est même par là que la révolution des corps célestes diffère du mouvement de translation (*naqlah*) propre, selon les péripatéticiens, au monde sublunaire. Si le Zodiaque avait un commencement, ce serait admettre indirectement que le mouvement céleste en a eu lui aussi un, et que répondre alors aux théologiens du *kalām aš'arite* dont c'est précisément la thèse ? [1]. Concession difficile pour un astrologue qui est peu ou prou *dahrī*, même

[1] Cf. le « *Tahāfut*» de Ġazzālī, éd. Dār al Maʿārif, p. 208, chap. « De la réfutation de ceux qui prétendent que le moteur du ciel a une fin».

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

s'il le dissimule, ou *ṭabīʿī,* comme semble l'être Abū Maʿšar, les deux doctrines étant subtilement distinguées par Ġazzālī? Telles sont les questions que notre astrologue se pose ou plutôt qu'il veut empêcher son contradicteur éventuel de lui poser. Reste à voir maintenant comment il y répond.

Problèmes astronomiques.

En astronomie, après avoir promis d'étudier les astres du double point de vue quantitatif et qualitatif, il nous donne (f. 4*b*) quelques notions sommaires. Les cieux supérieurs (*al ʾaflāk al ʿulyā*) sont les cieux des astres (*kawākib*). Déclaration vague et peu compromettante : on se saura jamais ainsi s'il y a huit ou neuf cieux, comme c'est un objet de dispute entre philosophes ; on ne saura pas si les « astres» en question sont les « fixes» (*ṯawābit*), puisque, l'auteur ne nous le dit même pas, si les « cieux supérieurs» sont ou non le ciel des « fixes». Est-ce une prudence d'astrologue qui craint en ses premières pages la censure de l'autorité musulmane? La lettre du Coran implique en effet qu'il y a sept cieux et elle semble répugner à envisager, au moins selon Baġdādī [1], ces cieux comme des « sphères». La contradiction serait donc difficile à aplanir entre le donné révélé et la science d'Hipparque. Mais notre astrologue serait-il un partisan très convaincu d'Hipparque? Est-il moyen dans une conception rigoureusement scientifique, d'identifier même imparfaitement, Zodiaque et sphère des « fixes»? C'est pourtant ce à quoi paraît tenir l'astrologue, quoique, là encore, il ne soit pas très clair. *Sphæra barbara* pour employer l'expression de Boll, « cieux supérieurs», c'est-à-dire selon toute probabilité la sphère des « fixes», voire même décans, car les décans sont comme les constellations au nombre de trente-six, ou même encore *navamça* indiennes, ramenées plus ou moins artificiellement de 28 à 36, tout cela a l'air de ne faire qu'un pour notre astrologue. Aussi parle-t-il des «fixes» [2] tout de suite avant le Zodiaque, sans absolument poser

[1] Traduction anglaise de Abraham Halkin, *Moslem schisms and sects,* II, p. 181.

[2] Catalogue des étoiles fixes groupées en « images» *ṣuwar,* chez Abū Maʿšar. II *a*. En gros, la terminologie est classique. On retiendra cependant quelques anomalies par rapport à l'usage de Ṣūfī et de Bīrūnī. Céphée, habituellement transcrit en arabe est appelé « multahab» le « flamboyant».—A la place de Ṣayyāh, Arcture, *βοώτης,* Abū Maʿšar offre « ʿawwā' » : tous deux reposent sur le même contresens commis sur le grec *βοώτης,* faussement rapporté à *βοάω* : crier.—Andromède est appelée, chez Abū Maʿšar, « al mar'a allatī lam tara ba'la», la femme qui ne vit pas d'époux, à la suite d'un plaisant contresens d'un traducteur ayant lu, à la place de *Ἀνδρομέδα, ἀνδρα μὴ ἰδών* pour *ἰδοῦσα*. L'emploi du verbe

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le problème scientifique de leur identité. Pour les « fixes », il se contente d'une simple énumération (f. 11*a* et *b*). De quelle tradition tient-il ses informations? Sa nomenclature diffère pour certains termes de celle de Ṣūfī ; sans doute la source d'Abū Maʿšar était-elle différente. Avec l'aphorisme selon lequel « la science des étoiles » (*nuǧūm*) est la science du tout (f. 5*a*), nous avons fait le tour de l'astronomie d'Abū Maʿšar.

Sur les questions relatives au Zodiaque proprement dit, un astrologue est davantage sur son terrain. Abū Maʿšar fait un effort sublime pour ordonner les notions confuses qui se présentent à son esprit. Nous allons essayer de situer un peu tous les problèmes qui se posent à lui, en tant que défenseur plus ou moins systématique de l'astrologie zodiacale.

Problèmes astrologiques.

Si le Zodiaque a été très travaillé par des traditions multiples, sans pouvoir du reste éliminer complètement la sphère des « fixes » [1], on constate néanmoins qu'il est essentiellement susceptible de deux ordres de signification ; les unes tiennent aux signes zodiacaux eux-mêmes, à leur forme, à leur allure, à leur nature animale ou humaine, aux sympathies et aux antipathies dont ils se menacent, bref à tous les traits composites de ce que Bouché-Leclercq appelle un peu dédaigneusement la « ménagerie céleste » [2]. C'est toute cette partie du Zodiaque qu'Abū Maʿšar affecte de ne pas voir ; il est sensible au contraire aux conceptions qui rattachent le Zodiaque au Soleil. Mais il ne s'interdit pas non plus de jouer sur les premières significations, surtout dans la seconde partie de l'ouvrage (cf. notre plan). Pour l'instant cependant, son Zodiaque est solidement amarré au Soleil, il est le lieu des quatre points cardinaux, des quatre saisons, des quatre « éléments » et des quatre « natures simples ». Il est comme une image céleste de la nature. Mais ces arguments sont difficiles à manier,

« voir » dans le sens de « subir » ou « rencontrer » est typiquement persan et le contresens paraît s'expliquer mieux dans l'hypothèse d'un traducteur persan. (Cf. expression persane : *sitam dīdan,* subir l'oppression.)

[1] Cf. Bīrūnī *Tafhīm,* éd. trad. Wright, p. 511 ; Iḫwān XI, 291. F. Cumont, *Lux perpetua,* Paris 1949, p. 146-147.

[2] C'est un peu le plan qu'a suivi Abū Maʿšar. L'aspect « physique » vient en premier lieu, suivent ensuite les traits dus à la configuration du Zodiaque (à partir de la section 6). Sur ce dernier domaine, le Zodiaque indien, bien qu'il fût d'origine grecque, comportait des distinctions encore plus abondantes. Cf. Albiruni's *India,* éd. Sachau, II, p. 217 et Raman, *Manuel élémentaire d'astrologie hindoue,* Paris 1940, p. II.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ces constatations difficiles à faire, car elles créent à peu près autant de difficultés qu'elles résolvent de problèmes. De ces quatre groupes, lequel est à l'origine des autres? Comme les objections seront nombreuses, il faudra sans cesse raffiner sur l'ordre de succession. D'autre part, cette conception du Zodiaque, décalque de la nature, peut gêner un astrologue qui tient à prouver l'immatérialité du ciel. Cela se verra à la façon dont il enchaînera ses preuves. Et puis, le Soleil n'est pas uniquement le maître du Zodiaque, comme l'imaginerait une conception simpliste. Il est avant tout le souverain des planètes [1] et c'est dans ce rôle de roi assisté de ses ministres qu'aime à le représenter la tradition, avec l'appui de l'astronomie. Le Soleil risque donc de disparaître du Zodiaque dont il fut initialement la raison d'être [2].

Problèmes posés par Abū Maʿšar :

1. prouver qu'il y a douze signes,
2. que ces signes ont pour point de départ le Bélier,
3. la répartition des triangles à l'intérieur de ces douze signes (tous les trois signes, puisqu'il y a quatre triangles, c'est le même «élément» qui est censé dominer dans le signe).

Douze signes dans le Zodiaque.

1°) les douze signes sont absolument nécessaires au calendrier, comme chacun sait. C'est même lorsque se vulgarise l'année solaire que s'impose partout la conception du Zodiaque. Tous deux sont tellement solidaires que l'année solaire, en tant qu'elle veut rattraper la Lune, souffre un peu des mêmes infirmités que le Zodiaque, fidèle lui aussi au chiffre douze dont il est la transposition spatiale. On démontre le chiffre douze, comme cela est limpide, en multipliant quatre par trois. Il y a quatre éléments; or le Zodiaque doit être le reflet des choses d'ici-bas, d'où il suit sans doute que l'année marque le rythme cosmique, à moins que l'on ne préfère la proposition inverse. Toute chose a un commencement, un état intermédiaire et une fin (f. 14*b*-15*a*). Il doit en être ainsi du règne successif des quatre « éléments» dont

[1] Cf. Iḫwān al ṣafā'.

[2] Pour les Iḫwān al ṣafā', les signes du Zodiaque sont des grandeurs purement géométriques et conventionnelles (éd. lib. IV, p. 30).

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il faut bien imaginer que la théorie en question les fait correspondre, sans plus de cérémonie, aux saisons, à moins qu'une pareille identification n'ait pas été dans l'intention de nos «philosophes». On aurait donc la série : printemps/feu—été/air — automne/eau — hiver/terre.

Cette partie du raisonnement ne se trouve pas dans le texte : elle ne pourrait que compromettre la démonstration de ces « philosophes». Mais elle aura au moins l'avantage de nous faire comprendre pourquoi d'autres, les « hermétistes» d'Abū Maʿšar, ont voulu faire mieux (f. 20*a*). Il va sans dire que l'association des «éléments» et des saisons qu'ils ont certainement faite selon notre tableau ne leur paraissait pas valable. Ce sont par avance les complications que nous verrons surgir à propos des triangles. Disons seulement pour l'instant que le feu convient mieux à l'été qu'au printemps et que, des deux saisons froides, on considère en général l'hiver comme humide et l'automne comme sec.

La double série peut paraître fausse et contraire aux habitudes les mieux reçues, d'un bout à l'autre de ses analogies. Il faut donc trouver mieux : les « hermétistes» partent de quatre points fixes [1], les deux équinoxes et les deux solstices. Suit un grand luxe de démonstration pour passer de 4 à 12, c'est-à-dire comme dans le cas précédent, pour justifier le trois (4×3). Mais n'y a t-il pas en chaque « saison» trois « images», trois « états» divers et trois « conjonctions»? Les trois « images» sont les trois signes zodiacaux, les trois « états», le début, l'état intermédiaire et la fin, et les trois « conjonctions» sont naturellement celles du Soleil et de la Lune, (c'est-à-dire les trois fins de mois lunaires), seul argument de caractère un peu astronomique à être invoqué. Et cet argument nous ramène encore par un biais à la structure de l'année zodiacale. Mais les « hermétistes» peuvent triompher : ils se sont passés jusqu'alors, pour emporter la conviction, des «éléments» et des « natures». Cet autre avantage en ressort que les « éléments» et les « natures» ne sont pas chez eux le levier qui met en branle la machinerie du Zodiaque.

Les signes commencent au Bélier.

2°) Reste à expliquer maintenant pourquoi l'année, donc le Zodiaque, a un début et pourquoi on a fixé ce début au Bélier, ainsi que la succession de triangles qui en est un peu la conséquence. Là, les difficultés qui assaillent l'astrologue sont nombreuses ; elles devraient même du point de vue logique être insurmontables,

[1] Egalement sacrés pour les Iḫwān, XI, p. 261.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

s'il les exprimait toutes et s'il n'avait recours à d'habiles réticences. Mais nous ferons ce qu'il ne fait pas, pour mieux comprendre les sous-entendus de son plan et pour juger la rigueur de sa démonstration. En réalité, si le Bélier fait difficulté comme point de départ de l'année, ce n'est pas tant parce qu'il aurait théoriquement trois concurrents possibles dans le Cancer, la Balance et le Capricorne, jalonnant eux aussi solstices et équinoxes, mais c'est parce que son choix préjuge déjà, en partie du moins, de la succession du triangle. Au Bélier commence le triangle de feu, mais le Bélier est aussi le signe printanier. Or, l'été étant plus chaud que le printemps, comment admettre que le triangle de feu ne soit pas réservé au commencement de la saison la plus chaude[1] ? Cependant l'astrologie tient au Bélier : en qualité d'équinoxe, il exprime mieux le mélange harmonieux des « éléments » ; quand on considère l'univers comme un corps, il est le « haut » du monde alors que le Cancer, début de l'été, n'en est que la droite. Conforme également à sa vocation d'équilibre est le fait qu'il est une équinoxe et non pas un solstice ; à l'équinoxe, l'inclinaison de l'écliptique est réduite à néant et l'ancienne astronomie disait qu'en ce point, le huitième cercle, celui du Zodiaque, se confondait avec le neuvième, dit « régulateur du jour », et dont on postulait l'existence pour expliquer les saisons et la courbe de l'écliptique. Dans l'ancienne astronomie où les sphères sont comparées à des meules, le pôle n'est pas seulement un lieu d'intersection, il est le ressort envisagé quelquefois comme « mobile », qui met en action tout le mécanisme (l'univers est comparé à la roue du tourneur : *Murūǧ al ḏahab* I, fin). Même si toutes ces raisons qui jouèrent initialement ne sont plus présentes à l'esprit de l'astronome, il n'en hérite pas moins d'un système calqué sur le calendrier solaire qui a toujours manifesté au cours de l'antiquité classique une préférence décisive pour le point vernal. C'est une préférence de ce genre que montre en particulier le calendrier persan et les années de Yezdegerd, mode de comput de nos astrologues.

L'astrologue doit même réaliser des arrangements délicats auxquels peut échapper l'auteur d'un calendrier ; il doit rester en accord avec la physique qui considère le feu comme le plus léger des « éléments », c'est-à-dire le plus volatile et le plus centrifuge, il est donc presque obligé de considérer que l'équinoxe, soit le Bélier, est plus « brûlante » que le solstice. Par respect de la tradition, il doit aussi conserver le système des triangles et ce système lui interdit précisément de faire entrer dans

[1] Cf. précédemment raisonnement des « hermétistes ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la même catégorie, équinoxe vernal et solstice d'été, représentés par le Cancer dont le caractère est au contraire aquatique et lunaire [1]. Il se prive donc de la ressource d'alléguer que le Bélier participe du feu du solstice, mais qu'il n'en est pas la source.

Nous connaissons maintenant la triple difficulté qui hérisse le syncrétisme du Bélier. Quelle solution lui apporte Abū Maʿšar dans le champ très limité où il peut évoluer [2]? Tout d'abord il traite de « l'ordre des successions des natures» avant d'aborder la question de la priorité donnée au Bélier. Or cette derniere est précisément fonction de la place attribuée aux divers « éléments», en d'autres termes, une fois admis que le triangle de feu commence au Bélier, on a plus guère à s'interroger sur la place du Bélier dans l'univers zodiacal. Mais c'est vouloir oublier que la place du feu est conditionnée par celle du Bélier et que c'est cette dépendance mutuelle qui peut créer les plus grosses difficultés pour le bon sens courant et aussi pour la « physique».

Il est également un autre point sur lequel Abū Maʿšar ne donne pas ses raisons et où cet habile silence sert sa démonstration. Il ne nous rend pas compte du principe même du « triangle». Nous expliquer pourquoi les signes du premier cadran sont de telle ou telle nature, ce n'est pas encore nous dire comment ils communiquent cette nature trois signes plus loin et à trois reprises.

Succession des triangles.

3°) En fait le principe du triangle est clair : il consiste à considérer le premier cadran augmenté d'un signe, soit les quatre premiers signes, comme un abrégé de l'année entière. Il est une espèce de microcosme dans le macrocosme. Il devrait ainsi ressembler tour à tour aux « quatre éléments», même s'il ne respecte pas leur ordre de succession dans le monde sublunaire. Mais justement Abū Maʿšar préfère ne pas mettre les saisons en rapport avec les «éléments» : il parle plus volontiers à leur propos de « natures simples». On démontrera l'existence des quatre triangles sans presque faire allusion à « l'élément» dont il porte le nom [3]. Ramené donc

[1] Il est la « maison » de la Lune, mais aussi l'exaltation de Jupiter. C'est sous cet aspect qu'on préfère l'envisager quand il est question de lui en tant que « point tropique». Cf. 68 *a*-71 *a*, explication que les « hermétistes» donnent des « exaltations».

[2] Question traitée aux folios 17-19.

[3] Elle présente un double inconvénient : elle conserve les éléments dont nous savons déjà que la succession ne correspond pas à celle des saisons, où qu'on les place ; elle n'explique pas la succession des éléments dans les « natures», ce qu'il faut précisément démontrer.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

aux proportions qu'Abū Maʿšar veut bien lui donner, le raisonnement, donc la solution de nos questions n° 2 et n° 3, se réduit à ceci : expliquer la succession de quatre « natures simples» dans le premier cadran du Zodiaque augmenté du signe du Cancer.

On traduira donc la conception du triangle dans les termes suivants, Bélier : chaud et sec (feu, été) — Taureau : froid et sec (terre, hiver) — Gémeaux : chaud et humide (air, printemps) — Cancer : froid et humide (eau, automne). Le grand paradoxe de cette succession, c'est que le froid succède au chaud contrairement à l'ordre des saisons dont l'ordre des triangles se voudrait certainement une image. Il faudra donc justifier les triangles en dehors de la conception de l'année comme de celle des «éléments». Il y a plusieurs moyens d'expliquer ce déroulement inattendu des « natures simples» : soit alléguer qu'elles se ressemblent, soit au contraire qu'elles ne se ressemblent pas, parce que les contrastes sont nécessaires. On peut également considérer que, des deux «natures», une seule est vraiment déterminante, soit parce qu'elle est plus propre au signe que les autres, soit parce que son action est toujours plus puissante que celle de son associée. On a ainsi la possibilité d'un assez grand nombre de combinaisons. Abū Maʿšar les utilise concurremment et il évite la contradiction en n'explicitant pas les principes sur lesquels il se fonde. Suivons-le dans ses déductions, sans être dupe de la distinction qu'il fait entre explication « hermétique» et non « hermétique», car nous savons que toute explication de ce genre est plus ou moins « hermétique» par essence. Une théorie assez simpliste consiste à dire qu'une seule « nature» l'emporte dans chaque triangle : le Bélier est surtout chaud, le Taureau surtout sec, les Gémeaux surtout humides, et le Cancer surtout froid. Or les « éléments» sont caractérisés eux aussi par la prédominance d'une nature sur l'autre, d'où une raison supplémentaire pour lier triangles et « éléments» par l'intermédiaire des « natures».

L'insuffisance de ce raisonnement n'échappe sans doute pas à l'astrologue, mais ce dernier a d'autres preuves à sa disposition : une conception plus philosophique des « natures» les groupe d'après leur degré d'action, selon qu'ils sont actifs ou passifs ; le « chaud» et le « froid» sont actifs, car ils sont respectivement à l'origine de la « génération» et de la « dissolution», le chaud ayant une action expansive et sublimante, le froid étant astringent et conservateur des formes reçues ; mais froid et chaud se ressemblent par leur antagonisme même. « Nous remarquons,

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dit al Kindī, que les qualités agissantes sont le froid et le chaud, c'est-à-dire que toutes deux produisent au contact une impression, alors que le sec et l'humide sont des qualités passives, c'est-à-dire qu'elles n'exercent pas d'impression au contact, (du moins) en acte». (Elles en ont peut-être une à la longue, c'est-à-dire, «en puissance»).

Si nous revenons maintenant au triangle des astrologues, on voit que ce raisonnement est au rebours du précédent et c'est même pour cela qu'il a besoin d'oublier les éléments dont les « natures» sont une espèce de transcription. C'est le froid qui l'emporte dans le triangle de terre ; contrairement à l'opinion courante et universelle qui veut que la terre soit plus « sèche» que « froide». La philosophie zodiacale met l'astrologue devant une pénible alternative, dans ses essais de rationalisation : ou bien oublier que les « natures» transcendent les « éléments», ou bien ne plus pouvoir expliquer la succession apparemment paradoxale du feu et de la terre, contrairement à l'ordre physique courant.

Succession des triangles vue par les « Hermétistes».

La doctrine proprement « hermétique» (f. 21*a*) semble vouloir tenir compte d'une partie de ces difficultés. Elle sait qu'on lui reproche de faire du Bélier le signe de feu par excellence. Elle n'ignore pas que l'ordre de succession des triangles, surtout des deux premiers, peut paraître sophistiqué à certains « physiciens» qui ont pourtant bien des principes en commun avec les astrologues. Voici comment elle veut dissiper les deux objections : sur le premier point surtout, elle trouve une réponse originale, sinon convaincante, et qui de plus est typiquement « hermétique». Si le Bélier est le domaine du feu, raisonnent ces « hermétistes», c'est qu'il doit cette caractéristique au Lion avec lequel il est précisément en triangle. Or, comment douter de la chaleur brûlante du Lion? Ce n'est pas tant du fait que le Lion est la « maison» du Soleil qu'il s'agit, c'est une observation courante que l'on rappelle. Le Lion marque le plus fort de l'été. Peut-être y a-t-il là un souvenir authentiquement égyptien, à moins qu'il ne soit en partie persan. Le lever héliaque de Sirius finit à basse époque par avoir lieu dans la constellation du Lion, en vertu de la précession des équinoxes. Le Lion a peut-être plus de signification pour un Egyptien que pour tout autre, à moins que l'« hermétiste» ne veuille dire simplement que le Lion est le milieu de l'été, de par sa position astronomique, au moins théorique.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Ma'šar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le Zodiaque et la notion de « zamān ».

Le temps se dit « zamān ». C'est là le mot sur lequel Abū Maʿšar fonde lui-même, comme nous le savons, toute sa théorie de l'astrologie, celle du moins qu'il professe dans l'*Introductorius*. Et le contenu de ce mot est si vaste dans la langue des astrologues qu'à nos yeux, si différents des leurs, il constitue le principal problème. Ne signifie-t-il pas « temps contingent », par opposition à *dahr ;* n'est-il pas aussi de temps cyclique, car le temps est naturellement cyclique quand on est un *dahri* et un astrologue, et qu'on croit peu ou prou à l'éternité du monde ? Ne se lie-t-il pas au temps du Soleil, comme le Zodiaque qui a fini par accaparer le firmament et du même coup l'astrologie elle-même ? Enfin, de proche en proche, *zamān* n'a-t-il pas fini par prendre le sens de saison ? Tel est le terme et le concept, car tous deux sont inséparables, qu'on rencontre au fond de toutes les spéculations astrologiques. Rapport du *zamān,* temps et des *zamān* saisons, avec les « natures » de ce monde et du même coup configuration du Zodiaque, voilà le problème qui préoccupe notre astrologue [1]. C'est pourquoi nous avons particulièrement insisté sur les « natures » zodiacales et leur succession, puisque nous nous proposons avant tout de suivre à travers un plan d'apparence scolaire, le cheminement de la pensée d'Abū Maʿšar.

[1] L'idée des « saisons » fait peut-être la relative originalité d'Abū Maʿšar. C'est dans cette direction qu'il faudrait creuser pour mieux dégager les fondements de son astrologie. Bien des fois cependant le schéma de l'action des corps célestes sur les « éléments » ne comprend pas l'intermédiaire des saisons. Cf. Iḫwān IV, p. 155, où les facteurs énumérés sont les suivants : mélange des éléments (en certaines de leurs parties seulement ; toute la question, depuis l'Antiquité, est de savoir si ces parties sont ou non des atomes). Ce mélange a pour cause la révolution des astres, leur passage dans les signes du Zodiaque (un peu comme chez Abū Maʿšar), l'action de leurs rayons sur les couches de l'air proches de la terre, (par réfraction de ces rayons opérée par les éléments plus « lourds », la terre et l'eau).

Plus généralement, chez al Bīrūnī, les « saisons » ne sont pas le seul fondement de l'astrologie. Mais, comme chez Abū Maʿšar, c'est l'astrologie « météorologique », appuyée sur la géographie de l'époque et sur les « *Météores* » d'Aristote « al āṯār al ʿulwīya », qui sert de base à l'astrologie judiciaire. Faut-il entendre que seule la première est fondée, parce que traitant de « cas généraux », alors que la seconde est hasardeuse, parce qu'elle envisage les cas particuliers ? (Bīrūnī, *op. cit.,* p. 513). Est-ce à cette catégorie d'adversaires de l'astrologie que fait allusion Abū Maʿšar, fol. 2 *a,* (texte très mutilé). « Certains ont soutenu que les astres ont une action sur le mouvement du temps (« intiqāl al zamān », ce terme est synonyme de « iḫtilāf al azminah », variation des saisons) et sur ses changements (à l'exclusion de tout autre effet sur le « particulier »?) ; d'autres ont, pour le réfuter, émis diverses opinions ».

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

II. — LES PLANÈTES.

Différences entre planètes et Zodiaque.

Avec les trois chapitres suivants sur les planètes, on aborde un domaine qui, théoriquement du moins, devrait être tout différent. Comme chacun sait, l'astrologie bâtit ses jugements sur la combinaison du Zodiaque et des planètes, mais les planètes seules, par la rapidité de leur mouvement [1], rendent possible l'astrologie généthliaque, celle des horoscopes, devenue si touffue qu'elle tendit à envahir toutes les autres conceptions astrologiques dont certaines étaient aussi naïves que des croyances populaires. La théorie de l'astrologie, comme les besoins de sa pratique, semblent donc exiger que planètes et Zodiaque aient un traitement assez différent. En fait, il ne peut pas en être ainsi : la réalité est trop souvent rebelle à la théorie. Car, la physique du temps au contraire a tendance à unifier Zodiaque et planètes en leur prêtant la même composition. Les deux éléments différents s'unifient de plus en plus autour des mêmes concepts. La conception de la sympathie universelle dérivée de cette physique ou du moins s'y greffant, multiplie les ressemblances entre Zodiaque et planètes ; à peine l'un est-il doué d'une propriété qu'il faut l'attribuer aussi à l'élément antagoniste. S'il y a une géographie zodiacale, on en créera une pour les planètes ; si les parties du corps sont distribuées entre les signes du Zodiaque, on en fera autant pour les planètes. Des vestiges restent d'un état où leurs deux éléments étaient mieux différenciés : les planètes ont en propre la faculté d'être « fastes » ou « néfastes », et l'on ne songe pas à communiquer cette qualité au Zodiaque ; ce dernier a des caractéristiques qui relèvent du chiffre 12 et dont on ne saurait faire l'extension aux planètes. Telles sont les limites incertaines qui séparent planètes et Zodiaque dans l'astrologie la plus courante.

[1] Voir fol. 23 *a*. Les planètes ont en partage « les changements, la génération et la corruption », alors que les signes du Zodiaque n'exercent leur influence que sur les quatre « éléments ». Cependant, comment pourrait-il s'agir de ces quatre « éléments » à l'état pur, en dehors du « mélange » qui est le leur sur la terre ? Faut-il entendre que l'action du Zodiaque est purement météorologique et qu'elle ne concerne, pour parler comme Bīrūnī, (v. note précédente), que les « choses générales » ? Il est significatif qu'à ce moment, l'auteur ouvre un nouveau débat sur l'astrologie que nous avons largement utilisé précédemment (24 *b*). Le thème en est précisément : jusqu'à quel point les « significations » de l'astrologie ont-elles un caractère général ? Abū Maʿšar distingue entre « genres, espèces et individus », dans un ordre qui va naturellement du *général au particulier*.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Auront-elles plus ou moins de rigueur chez Abū Maʿšar? En fait, on verra notre auteur compléter au sujet des planètes les théories qu'il a ébauchées à propos du Zodiaque. Et, ce faisant, il est dans la logique des choses, sinon dans celle du sens commun : nous savons que son Zodiaque est presque l'expression du temps ; or, le Soleil est une planète comme les autres ; ce qui vaut pour lui dans son parcours annuel sera donc applicable aux autres planètes quand elles interviendront groupées dans leurs sept cieux. D'autre part, Abū Maʿšar a plus à cœur de prouver l'astrologie tout court que l'astrologie généthliaque, celle qui a le plus besoin des planètes. Tout se passe comme si, chez lui, l'astrologie généthliaque qui préoccupe presque exclusivement Ptolémée n'était guère plus importante que les autres. Signe des temps nouveaux qui divulguent l'astrologie et mettent à la mode la consultation astrologique où, pour plus de rapidité, on répond uniquement aux questions les plus urgentes? Sentiment secret que l'astrologie des horoscopes est la plus difficile à prouver parce que la plus éloignée des croyances spontanées? Toujours est-il que, malgré le plan, nous ne voyons pas de faille très nette chez Abū Maʿšar entre les deux éléments de son art et que, redites et interférences seront nombreuses d'une partie à l'autre.

Questions posées par les planètes.

Cela pour la présentation du sujet. Il nous faut connaître maintenant l'attitude d'Abū Maʿšar à l'égard de ce sujet lui-même, c'est-à-dire nous expliquer en somme comment les planètes entrent dans sa conception de l'astrologie. Nous savons déjà sur quels *aprioris* il fonde sa science ; nous savons aussi combien il insistait sur les « mouvements » [1] des corps célestes. Ici la raison en apparaît plus claire, le *madḫal* lui aussi paraît sous son vrai jour, celui d'un ouvrage de polémique où, dans un domaine très étroit, l'auteur doit se battre sur plusieurs fronts. Cette « physique » dont nous parlions lui inspire de la méfiance ; c'est qu'il est un partisan de la « cinquième essence ».

Pour lui, les corps célestes sont d'une nature totalement différente de celle des corps terrestres. Cependant, pour la rigueur de l'astrologie, il faut que l'action du ciel sur la terre soit tout de même conditionnée par des éléments de nature scientifique,

[1] C'est sans doute pour cela qu'un long passage est consacré à l'action de la Lune sur les marées. Cette action semble dépendre presque uniquement des mouvements de l'astre et représente pour Abū Maʿšar le cas idéal duquel il pourra déduire les autres, par *qiyās*, bien entendu.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tels que pourraient en admettre cette physique des corps terrestres dont il faut bien se contenter puisqu'on n'en a pas d'autre. Mais tous les concepts de l'astrologie ne se ramènent pas à des notions « physiques », c'est le cas par exemple du caractère « faste » et « néfaste » des planètes imposé par la tradition. On voit dans quel dilemme se trouve Abū Maʿšar : ou trop de physique, et alors il faut renoncer à la « cinquième essence », supporter même les objections de ceux qui se passeraient tout à fait du ciel, celui de l'astrologie bien entendu, ou pas assez de physique et l'on risque d'être accusé d'obscurantisme.

Tout le plan d'Abū Maʿšar est dicté par ce double souci ; il parle d'abord de l'« action », puis de la « nature » des planètes et il s'adresse à ce moment-là aux « physiciens » à outrance. Ceux-ci s'appuyaient sur les conceptions du *Tétrabible,* sur les « idiosyncrasies » chères à Ptolémée, comme à la médecine : il faut donc réfuter Ptolémée. D'autres physiciens et astrologues parlent de « couleurs » au lieu de « natures », passage curieux qui vaut d'être analysé de près. Aux yeux d'Abū Maʿšar, le résultat en est le même puisque la « nature » se déduit de la couleur. Il n'a donc pas plus d'égards pour eux que pour Ptolémée. Une fois ces prémisses établies, reste à les mettre en accord avec la tradition ; l'astrologue sent très bien ici que la théorie du « faste » et du « néfaste » suffisait au fond aux astrologues qui l'avaient précédé en des temps lointains et dont le jugement ne pouvait plus être remis en question. Il faudra montrer que leur système se réduit au sien, que le « faste » et le « néfaste ne fait pas double emploi avec la « nature ». Viennent ensuite les « privilèges ». C'est la partie la plus traditionnelle ; comme nous le savons déjà, l'astrologue en fera ce qu'il pourra, on n'en sent pas moins dans quel sens s'oriente sa pensée. Du point du vue de celle-ci, il n'y a donc au fond que deux parties dans les exposés sur les planètes ; planètes et physique, planètes et tradition ; c'est ce point de vue que nous adopterons dans notre propre exposé.

Planètes et physique

Les planètes et la « cinquième essence ».

Abū Maʿšar a l'habileté de ne pas faire allusion tout de suite à la « cinquième essence » dont on voit cependant qu'elle commande tout le plan. Il préfère établir expérimentalement tout d'abord l'action des planètes en se référant principalement

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

au Soleil et à la Lune [1]. Même quand il traite de la « nature» des planètes, ses opinions n'apparaissent clairement que dans la réfutation qu'il fait de Ptolémée. Pour nous « la cinquième essence» sera au contraire le point de départ, car nous préférons naturellement l'ordre déductif à l'ordre rhétorique. Mais nous emprunterons à d'autres auteurs ce qu'Abū Maʿšar a insuffisamment exprimé. « Aristote, nous dit Masʿūdi, était d'avis, comme les philosophes qui l'ont précédé et suivi, et comme les sages de l'Inde, de la Perse et de la Chaldée qu'il existe une cinquième « nature» [2] en dehors des quatre « natures». Il n'y a en elle ni chaleur, ni froid, ni humidité, ni sécheresse... Le ciel tourne d'un mouvement circulaire, *naturel* et permanent, (on n'ose dire éternel ou préétemel). De par ce mouvement circulaire et le mouvement des astres qu'il contient, les qualités subissent des actions (*tanfaʿil*) ; les quatre éléments s'étalent (*inbasaṭat*) ; deux d'entre eux gagnent le haut, ce sont le feu et l'air, et deux d'entre eux le bas et ce sont l'eau et la terre. *Puis,* ces qualités sont elles-mêmes mues par le mouvement des substances supérieures et des corps célestes en fonction de leurs évolutions (*madāratiha*) et de leur parcours, de leur mouvement et des impressions (qu'elles déterminent). Ensuite, (*fa*), le mouvement des qualités élémentaires se communique aux deux éléments supérieurs (le feu et l'air) et ceux-ci meuvent à leur tour les deux éléments inférieurs (l'eau et la terre). Il en résulte douze espèces de vents qui donnent naissance à des nuages....». Par le moyen des « météores», on a rejoint le monde sublunaire, ce qui est une conception tout à fait classique.

Nous en retiendrons simplement que, pour les partisans de la « cinquième essence», la différence radicale qui existe entre celle-ci et le monde terrestre est loin d'empêcher son action sur ce dernier, par l'intermédiaire, comme il se doit, des qualités élémentaires et des éléments. Cette action en serait même plutôt facilitée, selon les interprètes arabes du *De Cælo,* ceux du « Placita philosophorum» dont nous avons une traduction arabe, éditée par M. Badawi. « Quant à Aristote, il a fait de l'éther le premier principe. L'éther ne subit aucune action ; il est le cinquième corps, (*ḥiss* en arabe ; nous préférons lire *ǧism*). Après lui, viennent les corps qui subissent des actions, ce sont le feu, l'air, l'eau et, en dernier lieu, la terre ; c'est pour cela que le ciel a reçu en partage le mouvement circulaire [3]». Nous comprenons

[1] Voir note précédente.

[2] Cf. Iḫwān al ṣafaʾ IV, 46 et Kindī, *Rasāʾil,* éd. Abū Rīda, p. 40.

[3] A la suite du « *De anima* », Le Caire 1954, p. 128.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

que le mouvement circulaire est le propre de l'éther, car nul ne saurait prétendre à l'époque qu'il eût pour origine les «éléments» ou les «qualités».

Ces partisans de « la cinquième essence» ont souvent recours à Empédocle et à Pythagore pour justifier leurs assertions ; nul doute qu'ils ne retrouvent du même coup de vieilles notions persanes qui favoriseraient les hiérarchies en pentades et la façon d'ordonner le monde autour du chiffre cinq. Justement Empédocle et Pythagore sont souvent les porteurs d'une sagesse persane, ainsi d'ailleurs que les philosophes arabes du siècle qui suit celui d'Abū Maʿšar, tels que Muḥ. b. Yūsuf al ʿĀmirī et Abū Sulaymān al Manṭiqī, ou peut-être déjà, la chose serait à vérifier, son contemporain, Aḥmad al Saraḫsī [1]. Ainsi, Abū Maʿšar, en tant que Persan et non seulement comme « philosophe» inavoué, se sent naturellement partisan de la « cinquième essence». Les anciennes conceptions « mazdéennes» ne distinguent-elles pas rigoureusement entre le *geti* et le *menok* et dans l'« Avesta», le monde corporel n'est-il pas mentionné à part parmi les créations d'Ahura-Mazda? D'ailleurs, nous savons, par Masʿūdī que la « cinquième essence» avait des partisans fervents chez les philosophes de la Perse et de l'Inde. Nous n'avons aucune peine à reconnaître sous ces vocables les milieux sabéens très proches d'al Kindī et qui favoriseraient particulièrement l'astrologie, non sans l'imprégner de leur philosophie toute particulière, celle de ces philosophes dont Abū Maʿšar aime parler.

Une fois posée la doctrine, examinons-en les conséquences. C'est d'abord une antipathie instinctive pour le point de vue ptoléméen qu'il nous faut bien résumer. Chaque planète a deux « natures», comme les triangles zodiacaux ; Jupiter est chaud et humide, Saturne froid et sec, Mars chaud et sec, le Soleil de même, Vénus froide et humide, comme la Lune d'ailleurs, tandis que Mercure est d'une nature amphibie, s'accommodant un peu à toutes les situations. Ces « natures», tantôt expliquent l'action vraie ou supposée de la planète sur les choses humaines, tantôt justifient le caractère que leur attribue la tradition. Mais, sans doute, elles ne parurent pas suffisantes pour servir simultanément à tous ces buts, et l'on dut y joindre la notion de « tempérament» heureusement équilibré ou non (*εὐκρασία* en grec, *iʿtidāl,* encore une fois, en arabe). Ainsi, ce qui distingue Jupiter de Mars, ce n'est pas tant son « humidité» qui contraste avec la sécheresse de Mars, c'est son équilibre qui s'oppose au déséquilibre, à l'excès d'humeurs de Mars.

[1] Brock. *Sup.* I, p. 375. Fut lui aussi l'auteur d'un « Madḫal», Ahlwart, 5917.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On continuera de plus belle dans cette voie après Ptolémée, qui est un précurseur en général assez sobre d'imagination. Ces « natures», il faut, pour rester en règle avec la physique, les attribuer pour des raisons qui, elles aussi, relèvent de cette science. C'est là que la démonstration de Ptolémée est assez hasardeuse, dans les «Apotélesmatiques» du moins; Abū Maʿšar ne manque pas de le lui reprocher. Chez Ptolémée, Saturne est froid et sec, parce qu'éloigné du Soleil, Jupiter chaud, parce que proche de cet astre, Vénus est humide parce que soumise à l'influence des vapeurs qui se dégagent de l'atmosphère sublunaire; cela de même que la Lune qui est toute proche, si l'on peut parler ainsi. Tous ces points sont repris et critiqués par l'astrologue, pourquoi Vénus n'est-elle pas asséchée par le Soleil dont elle est pourtant plus proche, et comment subit-elle l'influence de la Terre dont elle est si éloignée? Pourquoi le Soleil n'assèche-t-il pas également Jupiter? On connaît la conclusion; les planètes ne sauraient posséder une « nature» semblable à celle d'ici-bas. « Les astres ne sont de par leur « nature» (*biḏātiha*) ni chauds, ni froids, ni humides, ni secs. On a cependant attribué ces qualités aux astres d'après l'action (*fiʿl*) qu'on leur voit en ce monde».

Planètes et couleurs

C'est alors que survient l'objection possible : les planètes ont une « nature» en vertu de leur couleur. A première vue, on est surpris de cette théorie, surpris aussi de l'importance que l'astrologue lui donne. Il n'hésite pas à la mettre au-dessus de celle de Ptolémée. Bien mieux, il la caractérise, tantôt comme le mode de raisonnement de « certains astrologues», tantôt comme moyen « philosophique» de prouver que les quatre « natures» existent aussi dans le ciel. Le raisonnement est du type du *qiyās :* si deux corps ont même couleur, dans certaines conditions peut-être que Abū Maʿšar ne nous préciserait pas pour rendre sa réfutation plus aisée, il s'ensuit qu'ils ont mêmes « natures». Il y a quatre humeurs dans le corps dont la couleur est certaine : la bile jaune (feu), la bile noire (terre), le sang (air), la pituite (eau). Les planètes aussi ont une couleur que l'on prétend avérée. Un tableau nous permettra de mieux entrevoir ce mode de démonstration où l'on sent l'influence de l'hermétisme des « philosophes» dont parle Abū Maʿšar. On remarquera qu'il n'est pas toujours aisé pour la symétrie de faire entrer sept corps, les sept planètes, dans quatre catégories différentes, les quatre éléments doués chacun de deux « natures».

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La symétrie souffre du partage nécessairement inégal qui en résulte. Il est encore d'autres défauts qu'Abū Maᶜšar saura bien relever.

Elément	*Terre*	*Air*	*Eau*	*Feu*
Humeur.....	Bile noire	Sang	Pituite	Bile jaune
Couleur.....	Noir : Variantes : (*ġubrah, kumūda*).	Rouge	Blanc	Couleur feu
Planète.....	Saturne	Jupiter?	Lune et, dans une moindre mesure, Vénus	Soleil et Mars
Propriété ...	Sécheresse	Humidité	Froid	Chaleur
Saveur.....	Acide (*ḥumūḍa*)	Douce	Salée	Amère

(Extrait du fol. 45 *b*) [1]

La propriété, c'est celle des deux « natures» qui caractérise le mieux l'élément. Abū Maᶜšar, lui aussi, a du goût pour ce mode de raisonnement; nous l'avons déjà vu intervenir à propos des triangles zodiacaux. On peut se demander d'où provient cette étrange façon de transformer en preuves les analogies. Quelle est l'origine du rôle décisif imparti aux couleurs et pourquoi les couleurs plutôt qu'un autre élément? Nous ne nous flattons pas de répondre à cette question qui doit être d'importance pour l'histoire de l'hermétisme et sa conception du monde. Nous n'avons que de frêles indices qui ne vont peut-être pas tous dans le même sens. En attendant mieux, nous les soumettons au jugement du lecteur.

Il est certain que le besoin se fait sentir à un moment donné de définir les corps autrement que par leurs « natures» et leur élément; autrement trop de corps coïncideraient et la raison n'y trouverait plus son compte. On prend l'habitude de joindre

[1] On pourra comparer un tableau analogue de correspondance dans le *Madḫal* de Qabīṣi conservé au Caire, Brock., *Sup.* I, 399. Liste de correspondances : planètes, métaux, saveurs, couleurs, âges de la vie. Ces correspondances ont ceci de particulier qu'elles ne comportent pas de référence aux « éléments». La liste des saveurs est à peu près la même que celle de Masᶜūdī (fin du livre I, des « *Murūǧ al ḏahab*») qui en compte cependant une de plus. D'une façon générale, la liste des « saveurs», comme bien des points de science post-aristotélicienne, s'élabore en partie sous l'influence de l'astrologie; on s'efforce de les restreindre au nombre de sept pour mieux les faire correspondre aux planètes.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maᶜšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à l'élément et à la « nature » tout ce qu'on trouve indiqué dans le tableau d'Abū Maʿšar. D'autre part, à l'idée de la « nature », succède celle de « propriété » qui est sans doute d'origine alchimique. Dans le premier cas, on se rappelle que la sensation est un critère important pour tout ce qui se trouve dans le monde du changement et du devenir ; puisque la sensation établit elle-même l'importance des « natures », pourquoi ne pas interroger tour à tour les témoignages des divers sens ? La couleur est le témoignage de la vue. Il y a des sensualistes, précurseurs de Condillac, qui poussent assez loin cette façon de voir. On s'engage sur les traces des pré-socratiques, mis à la mode à la fois par la philosophie et le *kalām* et, quelquefois, sur la théorie des couleurs, par exemple, on s'éloigne notablement de la physique d'Aristote, sans jamais rompre formellement avec elle.

« Dirār et Ḥafṣ al Fard (donc des Muʿtazilites), ainsi que Ḥusayn al Naǧǧār (fondateur de la secte des Naǧǧārites), ont prétendu que les (véritables) atomes, ce sont la couleur, la saveur, le chaud, le froid, la rudesse et la souplesse (*ḫušūnah wa layn*). Ce sont ces choses dont l'ensemble constitue un corps ; on ne saurait parler d'atomes à propos d'autre chose. Le moins qu'on trouve dans un corps, c'est dix atomes » [1]. La notion de corps prend, on le sait dans l'Islam et, par conséquent dans toute pensée musulmane, un développement nouveau ; elle a sans cesse besoin d'être approfondie, car il faut expliquer la création, et les concepts de la pensée grecque ne suffisent plus [2]. Cette attitude est propre à une certaine théologie, mais elle est propre également à l'alchimie et à la médecine ; toutes les données sensorielles finissent par entrer dans la définition d'un corps et on a désormais moins de souci

[1] Aš^{c}ari, *Maqālāt* II, 15, éd. Caire 1950.

[2] Cf. note 36 et Iḫwān IV, 90 : « Apprends, ô frère, que les substances métalliques varient en leurs natures, en leurs saveurs, en leurs couleurs et en leurs odeurs ». La couleur est une des cinq *tanmātra*, éléments subtils dans la philosophie du *samkhya* (Zimmer, *Les philosophies de l'Inde*, p. 259). « *Lawn* » en arabe et « gūna » en persan (de même que « rang ») signifient, non seulement « couleur », mais « genre et espèce ».

Il est possible de mettre sur le même plan, en un certain sens, couleurs et « natures simples ». Toutes deux sont des « qualités ». — Cf. définition de Kindī, *Rasā'il* II, p. 65. « La couleur est une qualité sensible à la vue ». Il resterait à voir si, sur la question des couleurs, l'astrologie, l'alchimie et, d'une façon générale, la philosophie de la sensation (« *maḥsūsāt* ») n'ont pas adopté, en opposition à Aristote, les théories « pré-socratiques ». Cf. Aristote : *De la sensation*, III. — Trad. arabe à la suite du « *De Anima* », éd. Badawi, *op. cit.*, p. 192. — Ces théories furent peut-être attribuées à Platon, peut-être parce qu'on les sentait anti-aristotéliciennes (*Ibn Gülǧul*, éd. Fouad Sayyed, Le Caire 1955, p. 24).

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

du genre et des espèces, de la substance et de l'accident qui sont de caractère uniquement logique.

D'autres arrivent à peu près au même résultat en essayant de préciser le rapport qu'il y a entre les genres et les substances ; c'est toujours le besoin de faire entrer véritablement les « substances » dans l'univers physique qui semble encore une fois se manifester (*ibid.*, page 9). « Les substances sont des « genres » opposés, *blanc et noir,* jaune et rouge, vert (les couleurs de base chez les Muʿtazilites, (cf. Razi Muḥaṣṣal p. 64), donc cinq couleurs à l'image des cinq éléments, la dernière est le vert, c'est-à-dire chez les Orientaux le bleu, couleur du ciel), chaleur et froid, douceur et aigreur, odeurs, saveurs (*ṭuʿūm*), humidité, sécheresse..... ». On voit que les couleurs figurent en bonne place dans l'énumération. Comment ne pas se souvenir aussi que les Musulmans savaient au moins par les *Placita* (*ibid.*, p. 117) que, pour les Pythagoriciens, la « couleur » était la superficie du corps » (c'est-à-dire qu'elle faisait partie du corps et n'était pas l'effet de la lumière) et que, pour « Zénon le stoïcien », les couleurs étaient les premières formes (*uwal al aškāl*) que prit la matière prime (*al ʿunṣur*) ?

En entendant parler de matière prime, on se sent encore une fois dans l'univers des alchimistes. Au moins peut-on conjecturer à quelles influences obéissent les astrologues que critique Abū Maʿšar et qui, d'après lui, ont été nombreux. Ils sont certainement au fait des spéculations muʿtazilites qui posent la question de l'atomisme ; d'autre part, en tant que partisans des sciences secrètes, ils sont certainement renseignés sur l'alchimie et ils ne seraient pas, peu ou prou, des Sabéens, s'ils n'étaient sensibles aux opinions des « premiers philosophes » sur la matière, opinions dont précisément s'inspire le *kalām* pour l'adapter à ses buts.

Evidemment, pour Abū Maʿšar, cette attitude sur les couleurs et les planètes est presque sacrilège. Il traite ces questions pour réfuter ses adversaires avec une logique toute terrestre et son criticisme désintègre les subtiles correspondances. Ce lui est encore une occasion de réaffirmer l'universalité des principes de la cinquième essence (f. 47*a*). .... « On ne peut établir d'analogie qu'entre des choses du même genre et non point entre des choses d'un genre différent ». Donc, il n'est pas permis de dire que les planètes aient une couleur, car ce serait supposer le problème résolu et se fonder sur le fait qu'une comparaison est a priori légitime. De plus, rien ne prouve que les éléments aient une couleur, et là, Abū Maʿšar se réfère, consciemment ou inconsciemment, au pythagorisme. Il sait certainement que la couleur des éléments

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

est objet de controverse chez les philosophes. Sans doute même le sait-il aussi bien que Kindī qui déclare : « Il n'est pas d'élément qui ait en propre une couleur [1]».

Faut-il voir un lien entre partisans de la « cinquième essence» et ceux qui refusent toute couleur aux éléments? Les Muʿtazilites auraient-ils introduit dans l'Islam la théorie des couleurs attachées aux éléments? Leurs couleurs (blanc, noir, jaune, rouge, vert) sont au nombre de cinq. Mais, justement, certains Muʿtazilites postulaient l'existence de cinq « éléments»; ils osaient ajouter aux quatre éléments classiques un cinquième de nature plus immatérielle, le fameux *rūḥ*, esprit. Faut-il rapprocher ce cinquième « élément» des cinq couleurs fondamentales, quoique aucun texte ne nous autorise formellement à faire ce rapprochement? Les Muʿtazilites auraient ainsi ressuscité une espèce de pythagorisme. Dans le monde musulman, le passage du pythagorisme à l'empédoclisme et de là à l'atomisme est donc aisé. Cette modeste question des couleurs éclairerait-elle un peu pour nous celle des rapports muʿtazilisme-ašʿarisme.

Nous nous égarerions à poursuivre plus longtemps dans un domaine aussi incertain. Tant que l'astrologie et l'alchimie ne seront pas mieux connues, tant que les rapports entre ces deux disciplines n'auront pas été mieux dégagés, nous aurons du mal à retrouver les rapports mutuels entre les idées dont nous voyons la répercussion dans l'astrologie d'Abū Maʿšar. Retenons seulement que, sur la nature des planètes et donc sur celle du ciel, il est trois positions pour lui : celle de Ptolémée qui établit une analogie rigoureuse, la sienne qui est celle de la transcendance du ciel, prouvée par l'absurdité des autres thèses, une doctrine des couleurs dont on voit bien les implications, mais dont on ne peut même pas dire si elle est ou non un essai de conciliation entre positions ennemies. Nous devinons seulement que les tentatives de conciliation ont dû être nombreuses, à l'exemple des frères de la Pureté qui, sur les quatre « natures», n'accordent au ciel que la sécheresse! Mais, nous ne savons, du moins à notre connaissance, si les alchimistes et les Sabéens éprouvaient des dissensions intérieures sur la question.

Les planètes et la tradition

Les conceptions du « faste et du «néfaste», ainsi que les «privilèges», sont les principaux apports de la tradition. Sur les catégories du « faste» et du « néfaste»,

[1] Kindī, *op. cit.*, p. 65.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la doctrine astrologique d'Abū Maʿšar a encore beaucoup à nous dire de personnel, sur les « privilèges» où l'auteur renonce à discuter, son ouvrage ne nous fournit plus que d'intéressants souvenirs. Nous en traiterons ailleurs.

Quant au « faste» et au « néfaste», nous savons ce qu'en dit la tradition. Elle s'efforce de les rattacher à l'équilibre et au déséquilibre des humeurs. Mais, malgré cela, les questions demeurent. Pourquoi certaines planètes auraient-elles un déséquilibre perpétuel ou, pour parler comme notre astrologue, exerceraient-elles une action dont tel serait le résultat? Leurs « humeurs» ne sont pas tellement différentes d'autres dont l'effet est plus propice. Le Soleil et Mars ont la même composition du point de vue des qualités et cependant produisent des effets très différents. Même dans l'ordre du « faste», Jupiter et Vénus qui sont de même composition, n'ont pas même effet. Faudrait-il alors reconnaître une qualité inhérente à la planète, une espèce d'individualité propre, un caractère en somme à la manière mythologique? Mais alors on rompt avec la physique.

D'autre part, la pratique astrologique allait dans le sens d'une complexité croissante des « significations». Les critères relativement simplistes du « faste» et du « néfaste» ne suffisent plus. Plus on demande de choses aux astres, plus on est forcé de leur supposer une action compliquée. Il est des cas où même Saturne peut être favorable[1]. N'est-il pas économe et prudent, ne préside-t-il pas aux richesses qui proviennent de la terre, son élément, ou qui s'accumulent en elle? Comment ne serait-il pas favorable quand il sera question de biens terrestres? La vieillesse non plus n'a pas que des désagréments et Saturne est connu comme étant le vieillard par excellence. Les circonstances, puis l'environnement astrologique pourraient modifier le caractère de Saturne. De même, il y aura des cas où Jupiter ne sera plus tout à fait « faste». De là à insinuer que les deux astres ne sont « fastes» ou « néfastes» que « par accident» et non pas « par essence», comme on eût dit à l'époque, il n'y a qu'un pas qui serait théoriquement aisé à franchir.

Abū Maʿšar ne le franchira jamais entièrement. Au fond, il aura plusieurs attitudes sur le problème, les unes loyales envers la tradition, d'autres plus novatrices et celles-là non exemptes de contradiction. En général, ses points de vue se font de plus en plus novateurs au fur et à mesure qu'il progresse dans les sections 5, 6, 7

[1] Quelques exemples de bienfaits de Saturne, 49 *a*. Il indique un long règne dans les horoscopes royaux : *Iḫwān,* 12, 382.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

du chapitre IV, celles qu'il consacre à ce problème de toute première importance pour un astrologue. Nous analyserons quelques-uns de ces points de vue les plus significatifs, sans prétendre réussir à une synthèse qui ne serait pas dans l'esprit de l'œuvre.

1°) *Point de vue traditionnel.* — Il vérifie des dogmes connus, mais les raisons en sont nouvelles. Elles sont mises en accord avec la théorie des «saisons» et celle de la prédominance solaire. Le Soleil est « faste»; il a la propriété (*ḫāṣṣīya,* cf. plus haut)[1] de créer les saisons et les divers composés (*tarkībāt*), parce qu'ils sont l'effet des saisons; c'est à lui que revient aussi l'indication sur la vie en général (*al ḥayāt al ʿāmmīya*), c'est pour cette raison qu'on en a fait une planète « faste». Il convient donc encore une fois que la démonstration commence par le Soleil, toujours pour les motifs que nous connaissons et par le processus maintes fois évoqué. Bien plus, si d'autres planètes que le Soleil sont « fastes», c'est parce qu'elles lui ressemblent. « Quant à la Lune, c'est parce qu'en un mois elle parcourt tous les signes zodiacaux et qu'elle met en mouvement (tour à tour en un mois) les quatre saisons de l'année. Elle tempère les « natures» (notion de l'*iʿtidāl*) et fait (en un mois) ce que le Soleil fait en un an». Les astrologues ont en effet l'habitude de comparer les quatre phases du mois lunaire aux quatre saisons de l'année. On donne à chacune de ses phases la valeur et les propriétés d'une saison solaire. On ne manquera pas de noter aussi de quel développement est susceptible la notion de l'*iʿtidāl;* la Lune est non seulement « faste», parce que tempérée, mais elle contribue elle-même à tempérer, c'est-à-dire à régler les saisons lunaires. Tout se passe comme si l'équilibre du mois lunaire prouvait que le même équilibre règne dans la planète.

Jupiter aussi rappelle, par « son action et sa propriété», le Soleil; comme lui, il est déterminant pour la succession des saisons. Sa propriété est l'équilibre (*iʿtidāl*), dans la production des saisons, dans les vents qu'il fait souffler, car il est à l'origine des vents du nord. Or, le vent du nord ramène l'équilibre, c'est-à-dire le beau temps dans des pays qui ont à souffrir de la chaleur. Quant à Vénus, si elle est « faste» et si elle ressemble au Soleil, c'est par l'humidité bienfaisante qu'elle sait prodiguer. Ce sont là les endroits où Abū Maʿšar se rapproche le plus de la tradition; comme elle, il attribue un effet presque constant à chaque «planète» et il réussit à rattacher toutes

[1] D'après Abū Maʿšar lui-même, la connaissance des « propriétés» caractérise aussi bien l'astrologie que la médecine (9 *b*).

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ces considérations à celles qu'il avait précédemment émises sur les « saisons ». Et en effet, nous savons que, selon lui, si le Soleil n'était pas assisté de ses «autres planètes», il régnerait toujours le même climat au même lieu et à la même époque de l'année. Va-t-on en conclure que leur effet est constant et définitif? A défaut d'être tout à fait en règle avec la physique, on sera cependant arrivé à une espèce de déterminisme qui peut être satisfaisant pour l'esprit.

2°) *Position non traditionnelle.*— Abū Maʿšar ne tarde pas cependant (f. 55*a*) à éprouver des doutes sur sa propre théorie. Quoique partisan de la « cinquième essence», il fait parfois comme si les planètes avaient réellement les « natures» que leur suppose Ptolémée. C'est même là l'ambiguïté de sa position. Il n'ose pas déduire le « faste» et le « néfaste» des « natures»; il n'ose pas toujours dire que les planètes n'ont d'influence que par la situation où elles se trouvent dans leur révolution, comme l'y contraindrait la logique de ses opinions. Et alors il se heurte à l'objection suivante : c'est une donnée géographique qu'il existe plusieurs climats, sept exactement, sur le globe terrestre. Ils se caractérisent eux aussi par un équilibre plus ou moins heureux d'humeurs. Ne peut-on pas supposer que cet équilibre peut être amélioré ou détruit par adjonction d'une « nature» extérieure, qu'elle provienne d'une « planète faste» ou d'une planète « néfaste»? Mars ne pourrait-il pas être bienfaisant pour des contrées qui ont tendance à un excès d'humidité et de froid? Or, le caractère des habitants est modelé sur la région qu'ils occupent. Tout le monde sait, à l'époque de notre astrologue, que le quatrième climat, la région de Bagdad, produit l'espèce d'hommes la mieux réussie, tandis que la stupidité des races nordiques est à attribuer à la rigueur, donc aux excès du climat, des « saisons» qu'elles subissent. Cette action que les planètes exercent sur le climat s'étendra donc tout aussi bien aux hommes qui les occupent. Le « faste» et le « néfaste», dans cette perspective, seraient on ne peut plus relatifs (comment ils le sont et dans quelle mesure, c'est un thème que l'astrologue préfère ne pas approfondir).

3°) *Tentative de généralisation.*— C'est une des parties les plus intéressantes du raisonnement, car l'astrologue tente de mettre en accord les considérations assez embrouillées qui précèdent. Lui-même s'y perd, mais par subtilité d'esprit. Le lecteur qui assiste à bien des démonstrations, ne sait plus à quoi s'en tenir. L'astrologue veut-il sauver la notion vétuste du « faste» et du « néfaste»? Mais, au contraire, ne l'utiliserait-il pas contre le point de vue ptoléméen, celui des « natures» fixes, sans

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

rien en dehors de ces principes étroits et automatiques? Les arguments qu'il invoque autorisent les deux hypothèses. Ils nous confirment en tout cas que l'auteur a la même méfiance pour les deux thèses rivales, ce que nous savons déjà surabondamment et qu'il n'a pas la latitude ou la hardiesse de créer son propre système. En tout cas, quand il veut dominer la question, il fait les remarques suivantes :

(*a*) On ne peut pas dire que les planètes soient « fastes» ou « néfastes» en elles-mêmes. Elles ne le sont que relativement à un certain nombre de choses (f. 48*b*).

(*b*) Ce serait aller trop loin si l'astrologue s'arrêtait là. Aussi s'empresse-t-il d'ajouter que certaines planètes sont plus particulièrement « fastes» et d'autres plus particulièrement « néfastes»; ces variations mêmes sont une preuve que la « nature» des planètes n'est pas ce qui les rend « fastes» ou « néfastes».

(*c*) Ici intervient un argument encore plus curieux. On y reconnaît une des constantes de l'*Introductorius* et une attitude assez voisine de celle des astrologues si répandus au dire d'Abū Maʿšar et qui spéculaient sur les couleurs des astres. L'auteur en vient à émettre des doutes sur l'existence des « natures simples». Du moins il insinue que, si elles existent à l'état pur, elles ne suffisent pas à définir un corps. Cette fois-ci, le « faste» et le « néfaste» sont justifiés par l'incertitude de la physique astrale. Mais l'argument est dangereux par la dose d'agnosticisme qu'il comporte! En renversant Ptolémée, on risque de détruire l'astrologie dont il est le meilleur garant.

4°) *Application faite de ces théories.*— Reste à faire des règles pour l'astrologue pressé de s'instruire, sans choisir délibérément entre toutes ces théories dont aucune ne satisfait entièrement l'auteur. Il lui faudra faire comme si les planètes avaient une nature propre, bien que philosophiquement il fasse des réserves sur cette idée. Mais, il ne devra pas oublier que le « cours» des planètes, c'est-à-dire leur position par rapport au Soleil est tout aussi important. C'est même là l'apport personnel dont il serait certainement le plus fier. Il s'abstiendra cependant de diversifier l'action des planètes selon le climat sur lequel elle s'exerce. Mais, homme pratique, il ne voudra pas les traiter toutes en bloc sans discrimination suffisante. Chacune se verra affectée de règles propres, surtout selon sa position par rapport au Soleil. Les planètes inférieures, celles dont l'orbite est inférieure à celle du Soleil seront traitées différemment des planètes supérieures. Le tout est assez compliqué pour ne pas choquer la tradition et pour voiler l'embarras de l'auteur.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On commencera par revenir à cette théorie de la propriété (*ḫāṣṣīya*) qui lui est chère, au moins pour les planètes supérieures. Ainsi, Saturne est particulièrement froid, sa propriété est de posséder «un froid excessif». On peut en dire autant de la chaleur de Mars. Abū Maʿšar fait ici comme s'il était d'accord avec les astrologues des couleurs, à cela près d'ailleurs que ses «natures» privilégiées sont différentes des leurs. C'est plutôt à certains théoriciens du Zodiaque d'esprit philosophique qu'il a tendance à ressembler ici. En même temps, il se réclame de la *ḫāṣṣīya,* terme aux contours vagues et d'un subjectivisme certain que l'on peut néanmoins faire admettre quand on le revêt d'apparences scientifiques. Cette *ḫāṣṣīya* d'un nouveau genre se confond avec la «nature» prédominante attachée plus spécialement à un élément. Est-ce à dire que l'action des planètes, ce *saʿd* ou ce *naḥs* d'un nouveau style, sera entièrement dépendante des circonstances, difficulté à laquelle s'est déjà maintes fois heurtée la volonté qu'a l'astrologue d'y voir clair et de préciser son vocabulaire? Il faudra bien pourtant que quelque chose dans le système rappelle la malédiction originelle jetée sur la planète et qu'elle répand elle-même, ou en un langage plus purement ptoléméen, cet excès d'humeurs qui rend son tempérament si pénible.

Le système tâche d'y pourvoir; pour ne pas nous enfoncer dans des exemples trop longs, nous prendrons l'exemple du seul Saturne [1] qui est bien représentatif des planètes porteuses d'infortune. Chez Saturne, seule la qualité de l'humide peut varier; le froid est stable, car il est une qualité «active» et non point «passive». A vrai dire, ce froid est représenté, tantôt comme un froid excessif, tantôt comme du froid tout court. Supposons-le excessif, nous obtenons déjà cette concession importante à la tradition : il est difficile d'empêcher le froid de Saturne d'être nuisible, mais on peut conjurer les effets de sa sécheresse dont on ne sait plus trop si elle est de par sa nature excessive ou non. Car Saturne peut troquer sa sécheresse contre de l'humidité dans un environnement favorable s'il est, par exemple, dans des signes humides, mais il le fera plus difficilement s'il est en ascension. Fine découverte astrologique ! L'ascension est, en général pour une planète, une condition favorable. Par un humour d'astrologue dont on peut goûter le sel, chez Saturne il produira un effet tout contraire et lui permettra plus difficilement de dépouiller le vieil homme. Ainsi, on suggère que ce qui est favorable au monde terrestre est

[1] Question traitée fol. 59 *b*.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

défavorable à la planète elle-même, la volonté de cette dernière étant de faire le mal. Il serait trop facile de relever les défauts de ce compromis nécessairement imparfait. Si l'on parle du mélange des « natures», n'a-t-on pas dès le départ contrevenu au caractère originel de la planète, c'est-à-dire au « faste» et au « néfaste» que l'on voulait défendre?

Disons, à la décharge d'Abū Maʿšar, qu'une solution entièrement logique était difficile. Il doit allier caractère « faste» et « nature», et le caractère « faste» est lui-même la superposition d'idées diverses. En gros, évidemment, les planètes d'Abū Maʿšar finissent par avoir une « nature» conforme à la tradition; eût-il pu en être autrement? Mais tout se passe comme si notre auteur maniait la notion du « faste» et du « néfaste» avec moins de méfiance que celles des « natures» qui sont peut-être plus dangereuses pour sa doctrine.

C'est là en tout cas qu'il risque sa solution personnelle et qu'il redevient astrologue après avoir été philosophe. C'est ce qu'il restera dans toute la suite de l'ouvrage. La « nature» du Zodiaque, la « nature» et l'effet des planètes, leur diversité et leur similitude, voilà donc les principaux thèmes d'une philosophie astrologique. C'est sur eux que nous conclurons.

L'astrologie, chacun le sait, est aujourd'hui une science condamnée. C'est donc un mince mérite pour Abū Maʿšar que d'avoir été, en ce domaine, un novateur passionné, autant que le permet une science étroitement traditionnelle. Les innovations concernent l'histoire des idées, surtout de celles qui sont intermédiaires entre les croyances populaires et la philosophie, entre la science et la mystique; elles se situent dans ce monde de l'hermétisme dont l'importance est indéniable pour le monde musulman. Abū Maʿšar apparaît à un moment où la philosophie et l'occultisme se croisent; nulle surprise à ce que son astrologie en soit tout imprégnée. De la philosophie, il conserve cette idée de la « cinquième essence» qui fondait en principe la supériorité des corps célestes sur les corps terrestres. Il y mêle l'intransigeance d'un croyant pour qui le ciel fait un bloc unique et forme une savante hiérarchie dont le premier degré est déjà sacré. L'opposition qui existe entre le ciel et la terre est d'ailleurs le thème obligé de toute astrologie et la notion des sphères n'y change rien.

Comme partisan de la « cinquième essence», il s'insurge contre la physique traditionnelle dont Ptolémée s'était servi sans aucun scrupule; pourtant, comme astrologue, qui ne peut s'empêcher de croire au ciel plus qu'aux «sphères», il donne

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

une importance capitale au Zodiaque et à la notion de « saisons ». Comment mettrait-il d'accord ses idées sur le Zodiaque avec celles sur les saisons qui rappellent, qu'on le veuille ou non, les antiques « natures » dont elles ne sont qu'une transposition? C'est là le nœud du système, c'est là que les réponses de l'astrologue sont le plus vacillantes et c'est peut-être aussi pour cacher cette incertitude fondamentale qu'il répartit sa matière en un plan qui est à la fois celui d'un exposé et d'une apologie. Sont-ce les saisons qui créent les « natures »? Sont-ce les « mouvements des astres » qui créent l'un et l'autre ou seulement l'un des deux? Faudra-t-il répudier les « natures », comme l'astrologue est souvent tenté de le faire? Ou adopter des rapports nouveaux entre « natures » et « éléments »? Va-t-il préférer à tout l'apport traditionnel une doctrine de la propriété (*ḫāṣṣīya*), conforme à l'alchimie, en accord avec certains de ses adversaires, et que nous l'avons vu souvent ébaucher? De toute façon, on est là au cœur des problèmes de philosophie et de physique de l'époque. Mais ne savions-nous pas déjà combien l'astrologie s'enracinait profondément dans la pensée de ces âges depuis qu'elle n'avait plus le droit de modeler leur foi?

APPENDICE

(Plan du manuscrit 5902)

Eulogie. 1-2 *a.*

Chap. I (très mutilé, folios manquant de 4 *b* à 110). V. note à la fin.

1) Introduction, 2 *a*-4 *b* (ṣadr al kitāb). (Sections annoncées dans cette « introduction » et confirmées par la traduction latine, mais manquant dans le 5902).

3) De la qualité (kayfīya), de l'action (fiʿl), des astres en ce monde (voir note à la fin de cet appendice).

4) Des images (ṣuwar), des « natures », de leur composition, de ce qui subit l'action des « natures » (maṭbūʿ).

5) D'une argumentation qui établit (taṯbīt) la vérité des « jugements » des astres contre ceux qui affirment que les mouvements des astres n'ont point de vertu (quwwah) et que l'on n'en tire point d'indication sur les choses qui surviennent en ce monde.

6) Sur l'utilité des jugements des astres.

Chap. II.—*Le Zodiaque.*

1) 11 *a*-12 *a* — Les étoiles et les signes du Zodiaque.

2) 12 *a*-14 *a* — Pourquoi on a accordé à la signification des douze signes la priorité sur toute autre signification.

3) 14 *a*-17 *a* — Du nombre des signes et pourquoi ils sont exactement au nombre de douze.

4) 17 *a*-18 *b* — De l'ordre de succession (tartīb) des natures dans les signes.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

5) 18 *b*-19 *a* — Pourquoi on a fait du Bélier le signe initial.

6) 19 *a*-19 *b* — De la raison pour laquelle il y a des signes tropiques, des signes fixes et des signes bicorporels.

7) 19 *b*-21 *b* — Opinion d'Hermès.

8) 21 *b*-22 *a* — Des signes masculins et des signes féminins.

9) 22 *a*-22 *b* — Des signes diurnes et des signes nocturnes.

Les planètes : les trois chapitres suivants, 22 *b*-78 *b*.

Chap. III.

1) 22 *b*-23 *b* — La raison pour laquelle les astrologues ont fait usage des sept planètes à l'exclusion de tout autre corps céleste pour la signification (que l'on peut recueillir) sur les choses générales et plus particulièrement sur l'action de chacun de ces sept astres sur les quatre éléments.

2) 23 *b*-27 *a* — Où l'on définit le « jugement des astres ».

3) 27 *a*-31 *a* — De la signification du soleil en ce qui concerne l'équilibre des éléments (*iʿtidāl*), le climat, les natures, la composition (*tarkīb*), c'est-à-dire l'action du soleil sur les corps « composés » du monde sublunaire, l'association des planètes (c'est-à-dire la façon dont les planètes s'associent à lui).

4) 31 *a*-36 *a* — Sur ce que les significations de la lune ont de particulier.

5) 36 *a*-40 *a* — La raison pour laquelle les marées ont le flux et le reflux.

6) 40 *a*-42 *a* — Les significations de la lune en ce qui concerne les animaux et les plantes, les proportions que prennent la croissance et la diminution de sa lumière.

Chap. IV.—La nature et l'action des planètes en tant que telles (sans considération de leurs rapports entre elles ou avec le Zodiaque).

1) 42 *a*-44 *a* — De la « nature » des sept planètes d'après Ptolémée.

2) 44 *b*-47 *a* — De la nature des astres, de leur nature faste (saʿd), néfaste (naḥs) ou mixte, selon les affirmations des astrologues.

3) 47 *a*-47 *b* — De la réfutation de ceux qui prétendent que l'on ne connaît la nature des planètes et leur caractère faste ou néfaste que d'après leurs couleurs.

4) 47 *b*-57 *a* — De la démonstration que l'on fait de ce caractère faste ou néfaste dans les théories des philosophes.

5) 49 *a*-49 *b* — Les astres fastes et les astres néfastes.

6) 57 *a*-59 *a* — Des variations dans les indications qui résultent du caractère faste ou néfaste des planètes et du passage qu'elles peuvent subir d'une nature à l'autre.

7) 59 *a*-61 *b* — Des natures des astres, du passage qu'ils font d'une nature à l'autre, de la force ou de la faiblesse de cette nature concomitante.

8) 61 *a*-61 *b* — De la nature masculine ou féminine des planètes.

9) 61 *b*-62 *a* — Planètes diurnes et planètes nocturnes.

Chap. V.—*Les privilèges des planètes.*

1) 62 *a*-63 *a* — Les privilèges des planètes à l'intérieur des signes.

(a) *Les maisons.*

2) 63 *a*-64 *a* — La raison pour laquelle il y a des maisons, d'après certains astrologues.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

3) 64 *a*-65 *a* — La raison pour laquelle les planètes ont des maisons, d'après Ptolémée.

4) 65 *a*-66 *b* — Idem, d'après Hermès.

(b) *Les «exaltations».*

5) 66 *b*-68 *a* — Raison pour laquelle les planètes ont une «exaltation», d'après certains astrologues.

6) 68 *a* — Idem, d'après Ptolémée.

7) 68 *a*-71 *a* — Idem, d'après Hermès.

(c) *Les «termes» ḥudūd.*

8) 71 *a*-72 *a* — Des variations qu'il y a dans les «termes» des planètes.

9) 72 *a*-72 *b* — Les «termes», d'après les Egyptiens.

10) 72 *b*-73 *a* — Les «termes», d'après les Chaldéens.

11) 73 *a* — ..... d'après استطراطوا .

12) 73 *b*-74 *b* — .. d'après les Indiens.

(d) *Triplicités.*

13) 73 *b*-74 *a* — Des maîtres des triplicités.

(e) *Les décans*
(wuǧūh : facies-dr̥kāṇa = darīǧān).

14) 74 *a* — Les décans et leurs maîtres, d'après les Persans, les Babyloniens et les Egyptiens.

15) 74 *a* — Les décans d'après les Indiens.

*
* *

Suite du 5e chapitre, «privilèges», dont l'origine n'est pas hellénistique. Enumération de nouveaux «privilèges».

(f) *Les nawbahr.*

17) 74 *a*-75 *a*.

(g) La *iṯnā ʿašarīya.*

18) 75 *b*-76 *a*.

(h) *Des degrés masculins et des degrés féminins.*

19) 76 *a*-77 *b*.

(i) *Des degrés lumineux (nayyira) et des degrés obscurs (muẓlimāt), des signes brumeux et des signes sereins.*

20) 77 *b*.

(j) *Des vestiges des planètes dans les signes.*

21) 77 *b*-78 *a*.

(k) *Des degrés qui augmentent le caractère faste.*

22) 78 *a*-78 *b*.

Chap. VI.—*Signes du Zodiaque* (suite du chap. II).

1) 79 *b*-88 *b* — Des natures, des signes, de leurs états, des images qui paraissent chez eux.

2) 89 *a*-91 *a* — Les levers des signes.

3) 91 *a*-93 *a* — Les aspects des signes entre eux.

4) 93 *a*-93 *b* — Des signes qui ont une sympathie ou une antipathie réciproques.

5) 93 *b*-94 *b* — Des signes qui concordent dans la zone de leur lever (maṭāliʿ) et dans ceux qui concordent dans leur vertu et leur chemins (ṭarīqa).

6) 94 *b*-95 *a* — Des signes qui concordent dans le fait qu'ils sont orientés en avant (istiqbāl, «širodaya» du ṣanscrit?) ou leur angle sextile et qui cependant ne sont point en aspect.

7) 95 *a* — Sur les signes qui concordent entre eux.

8) 95 *a*-96 *a* — Sur les années, les mois et les heures qu'il faut attribuer aux signes.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

9) 96 *a*-97 *a* — Sur les significations que les signes peuvent avoir sur des ensembles de pays (ʿalā ǧumal al buldān) et les différentes contrées de la terre (c'est-à-dire géographie zodiacale).

(*Diverses significations particulières à un groupe de signes*).

10) 97 *a* — Sur les signes dont la signification est le repos ou le mouvement.

11) 97 *a*-97 *b* — Sur les signes « raisonnables » dont la signification se rapporte à l'espèce humaine et à ses « différents » états.

12) 97 *b*-98 *a* — Ce qui dans les parties du corps humain revient à chaque signe.

13) 98 *a*-98 *b* — Des signes dont la signification est la beauté et la grâce ou la générosité et la libéralité, des signes qui amassent et ne gagnent pas, de ceux qui donnent à l'homme, de ceux qui versent et répandent et de ceux qui prennent.

14) 98 *b* — Des signes qui indiquent les maladies.

15) 98 *b*-99 *a* — Des signes qui indiquent la vertu (ḥaṣānat) et la chasteté des femmes.

16) 99 *a* — Des signes qui ont (*sic*) beaucoup d'enfants et qui sont somnolents, de ceux qui ont peu d'enfants et qui sont stériles.

17) 99 *a* — Des signes dont les membres sont mutilés (*sic*), de ceux qui ont beaucoup de vivacité et de colère.

18) 99 *a* — Des signes dont l'indication porte sur la voix.

19) 99 *a*-99 *b* — Des signes qui indiquent la lèpre, les taches sur la peau (baraṣ), les démangeaisons, la chaleur, la surdité, le mutisme, l'homme à la barbe légère, ceux qui indiquent la calvitie, les cheveux lisses (السباط) l'homme qui n'a pas de poil aux aisselles (الأبط) et celui qui n'a pas de barbe.

20) 99 *b*-100 *a* — Signes qui indiquent des défauts de la vue.

21) 100 *a* — Signes qui indiquent la bonne éducation (adab), le profit (ǧalb), la tromperie, la ruse, du signe des soucis et des signes des ténèbres.

22) 100 *a* — Des signes qui concernent l'espèce des oiseaux ou l'espèce des quadrupèdes, celle des fauves, des reptiles et des lézards (حرشة) [à la place de (حرسة) « gardiens » dans le manuscrit] et des animaux aquatiques.

23) 100 *a*-100 *b* — Des signes qui indiquent les arbres et les plantes.

24) 100 *b* — Des signes qui indiquent les différentes espèces d'eau et des signes qui indiquent ce qu'on travaille avec le feu.

25) 100 *b* — Des directions des signes.

(*Les signes répartis en trois groupes de signes consécutifs* (*cadrans*). *Des maisons*).

26) 100 *a*-103 *b* — Sur les angles du ciel, sur les cadrans du ciel, sur les douze maisons et leur signification, sur la raison de cette signification et sur la raison pour laquelle ils remplacent les signes.

27) 103 *b* — Sur les cadrans du ciel, sur les raisons pour lesquelles on leur attribue une nature, soit spirituelle, soit corporelle.

28) 103 *b* — Sur le mélange qui se fait des natures des cadrans.

29) 103 *b*-104 *a* — Sur les couleurs des cadrans du ciel et sur les douze maisons.

30) 104 *a* — Sur les cadrans du ciel quand ils sont en ascension ou en déclin, quand ils sont longs ou courts.

31) 104 *a*-104 *b* — Sur la répartition des quatre « natures » dans les choses.

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Maʿšar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

32) 104 *b* — Sur la raison pour laquelle le jour et la nuit se composent de quatre parties et sur la raison pour laquelle ils comptent 24 heures.

33) 105 *a*-106 *b* — Des « maîtres » des jours et des heures.

Chap. VII.

Les planètes (cf. chap. 3-4 et 5).

106 *a* — Des états des planètes et de leur indication sur les choses.

1) 106 *a*-107 *b* — Des états des planètes considérées en leur substance.

2) 107 *b*-110 *b* — Des états des planètes par rapport au soleil quand elles sont devant ou derrière lui.

3) 110 *a*-110 *b* — Sur l'état des planètes par rapport aux cadrans et aux douze maisons, des dimensions de leurs corps.

4) 110 *b*-114 *b* — De la proximité des planètes entre elles, du mélange de leurs qualités, de celles qui sont les plus fortes ou les plus faibles (dans ce mélange).

5) 114 *b*-116 *b* — Des aspects des planètes, de leurs conjonctions, de leur éloignement (inṣirāf, *ἀπόρροια*), de toutes les situations qui s'ensuivent de par leur ressemblance avec les premières.

6) 116 *b*-118 *b* — D'une autre espèce de conjonction et d'éloignement, la conjonction et l'éloignement naturels que les astrologues emploient dans des cas particuliers, horoscopes et «élections», mais que la plus grande partie d'entre eux rejette faute de pouvoir les comprendre.

7) 118 *b*-119 *b* — Du caractère faste d'une planète, de sa force et de sa faiblesse, de l'état maléfique de la lune.

8) 119 *b*-120 *a* — De la projection des rayons d'après la pratique de Ptolémée.

9) 120 *a*-120 *b* — De la connaissance du nombre d'années que donne le « fardār » de chaque planète : longues années, années moyennes, années courtes.

10) 120 *b*-123 *a* — Des natures des sept planètes et des objets qu'elles désignent tout particulièrement.

Chap. VIII.—*Les « parts »* (tronqué à la fin). Plan annoncé :

1) Raison pour laquelle on déduit les « parts ».

2) Exposition des « parts » et leurs noms.

3) Des « parts » attachées aux sept planètes.

4) Des « parts » attachées aux douze signes du Zodiaque.

5) Des « parts » qui n'ont pas été citées ni avec les sept planètes, ni avec les douze signes du Zodiaque.

6) Liste générale des « parts ».

7) Du cas où les « parts » se rencontrent en un même lieu.

8) Des significations que peuvent avoir les « parts » d'un caractère universel.

9) De la connaissance des lieux sur lesquels portent leurs indications.

Plan tel qu'il ressort du manuscrit fort mutilé à cet endroit :

1) 123 *a*-123 *b*.
lacune.

4) 124 *a*-128 *b* — (début mutilé?) (*).
lacune.

8) 129 *a*-130 *b* — (*).

(*) Nous avons restitué le numéro de la section d'après le contexte.

Note.—Ce décalage de numéro souligne la confusion qui régnait probablement déjà dans le manuscrit arabe, avant la disparition des folios manquants. L'auteur nous annonce sept paragraphes (ru'ūs), mais sa liste n'en donne que cinq. Mis à part le dernier qui manque à la fois

AnIsl 5 (1963), p. 131-180 Jean-Claude Vadet
Une défense de l'astrologie dans le madḫal d'Abū Ma'šar al Balḫī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

en arabe et en latin, le scribe a dû confondre les deux premiers titres qui n'étaient pas sans avoir entre eux quelque ressemblance. Le latin nous permet de vérifier le chiffre sept annoncé par le manuscrit, de rétablir la numérotation et de restituer le titre manquant par la faute du scribe. Les sept paragraphes dont les six premiers seulement sont indiqués commencent en latin par les trois titres suivants (B.N. man. 7316) :

1) Prima differentia in initio libri et capitibus. En arabe : فى صدر الكتاب والرؤس السبعة .
2) Secunda : in introductione scientiae judiciorum astrorum (c'est le titre manquant en arabe).
3) In qualitate operationum planetarum in hoc mundo (cf. notre traduction I, 3).

Jean-Claude VADET

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net