Yves MARQUET, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes — Jâbir ibn Hayyân et les « Frères de la Pureté »*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1988. 16 × 24 cm, 140 p.

Dans le présent ouvrage, Y.M. s'est attaché à effectuer une mise en parallèle entre les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* et le vaste corpus attribué à Ǧābir ibn Ḥayyān. La confrontation était tentante et, d'une certaine manière, s'imposait. Ces deux œuvres se rejoignent à la fois par leur ampleur, leur ambition d'exposer un savoir encyclopédique, leur mode de composition, la date de leur(s) rédaction(s) progressive(s), leur orientation ultra-chiite enfin. L'entreprise de comparaison est très malaisée cependant, car les deux séries de traités ont adopté des démarches très différenciées, s'ignorent mutuellement et maintiennent de plus leurs origines et leurs buts profonds dans une obscurité voire un mystère que le chercheur contemporain aura grand mal à dissiper.

La philosophie des alchimistes se compose en fait de quatre études distinctes d'inégale importance:

— Dans la première (p. 10-14), Y.M. relève une dizaine de titres cités en référence dans les *R.I.Ṣ.*, identiques à ceux de traités ǧābiriens. Il y voit la preuve que les I.Ṣ. ont utilisé des œuvres de Ǧābir comme l'une de leurs sources. Nous serons pour notre part moins affirmatif sur cette conclusion. Aucun indice, dans les *R.I.Ṣ.*, ne permet d'attribuer ces titres à Ǧābir, qui n'y est du reste jamais mentionné. Les traités ǧābiriens portant le même intitulé sont tous perdus, aucune vérification de contenu ne peut donc être effectuée. Enfin, la banalité de ces titres (*K. al-ṭibb*, *K. al-ḥayawān*, *K. al-nabāt*, *K. al-aḥǧār*) permet de penser à bien d'autres auteurs présumés, voire, dans certains cas, à des renvois internes aux *R.I.Ṣ.*

— La deuxième partie est consacrée à « L'alchimie chez les Iḫwân aṣ-Ṣafâ' ». L'A. y passe en revue les passages des *R.I.Ṣ.* relatifs à la minéralogie et à l'alchimie (p. 16-41), en les résumant à chaque fois. L'exposé est utile pour qui chercherait à connaître les enseignements des I.Ṣ. sur ces points précis sans passer par la lecture de chapitres entiers souvent longs et comportant de nombreux excursus. On peut regretter toutefois l'absence d'exposés de synthèse permettant par la suite au lecteur d'aborder la comparaison avec un corpus ǧābirien encore plus diffus. P. 44-66, Y.M. aborde les conceptions respectives des *R.I.Ṣ.* et du C.Ǧ. dans le domaine des « Balances » : la numérologie d'origine musicale et appliquée aux sciences naturelles est l'objet de pages riches en informations, soulevant de passionnants problèmes de cosmologie, et suggérant l'existence latente d'une « méta-philosophie » traduite par des rapports numériques, où les I.Ṣ. et les auteurs ǧābiriens auraient investi, de façon notablement différente du reste, leurs intuitions les plus intimes et profondes sur la structure de notre univers.

— La troisième partie, « Vues philosophiques comparées de Jâbir et des Iḫwân aṣ-Ṣafâ' » aborde la zone essentielle du thème de l'ouvrage, le parallèle proprement dit entre les pensées respectives des deux œuvres. Y.M. y énumère, les unes à la suite des autres, les données principales de la cosmogenèse dans les *R.I.Ṣ.* et le C.Ǧ. : origine du monde dans les premières émanations (de type néo-platonicien dans les deux cas), puis formation progressive des mondes des

BCAI 6 (1989) Y. Marquet: La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté», recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sphères et du milieu terrestre, interaction des quatre éléments enfin au niveau du monde sublunaire.

Là encore, l'alignement successif de données partielles n'aboutit pas à des conclusions très nettes, sinon que « la pensée philosophique de Jâbir est relativement très éloignée de celle des Iḫwân, qui, elle, est proche de celles de Fârâbî et des *falâsifa* » (p. 94).

Cette difficulté à tracer les lignes de force d'une véritable comparaison tient à notre sens à la différence essentielle dans le rôle et le maniement du langage dans les *R.I.Ṣ.* et le C.Ǧ. Les I.Ṣ. proposent un exposé doctrinal, philosophique, qu'ils veulent construit et cohérent, et le destinent à des lecteurs cultivés qui ne sont pas acquis *a priori* à l'ésotérisme bāṭinien. Le C.Ǧ. s'adresse à un public d'alchimistes ou de gens adonnés à des degrés divers aux sciences occultes. Son discours n'est donc qu'occasionnellement philosophique. Il est le plus souvent plurivoque voire codé, faisant une large part à l'allégorie et parfois au symbole, et de plus volontairement contradictoire : le monde caché qu'il entend évoquer est en effet, selon lui, insaisissable par le seul raisonnement discursif. C'est à éveiller une manière d'intuition, d'illumination intérieure qu'est destiné le maniement souvent déroutant du discours ǧābirien. Y.M. a pressenti cette question de la nature et du rôle du langage (p. 69-70), mais n'a pas pour cela modifié sa démarche comparatiste, continuant à lire le C.Ǧ. comme s'il constituait un exposé doctrinal univoque. Intéressé au « comment » du travail alchimique et de la salvation gnostique (noté par Y.M. d'ailleurs p 83 et p. 91), le C.Ǧ. ne présente en outre de cohérence interne qu'à partir du moment où le lecteur délaisse la question du « pourquoi » de ces assertions. Ainsi, à titre d'exemple, les « personnes spirituelles » (p. 73 et suiv.) ne se définissent-elles pas comme des éléments d'une cosmologie, mais comme des étapes de l'évolution de l'âme dans la découverte de sa vraie nature. C'est dans cette perspective que les développements du *K. al-baḥṭ*, du *K. al-ḫamsīn* et du *K. al-ištimāl* les concernant acquièrent leur portée et leur sens réels.

— La quatrième et dernière partie, elle, concerne la pensée religieuse de Ǧābir. Il n'y est guère question des I.Ṣ., dont Y.M. estime sans doute avoir suffisamment prouvé les positions ismaéliennes (bien que ce point de vue, on le sait, soit loin de faire l'unanimité). On retrouve dans ce chapitre les idées que Paul Kraus exposait il y a une cinquantaine d'années (1930, 1942, 1944) sur le caractère ismaélien des écrits ǧābiriens, et qui sont malheureusement la partie la plus fragile et contestable de son œuvre scientifique, au demeurant remarquable. Y.M. reprend intégralement ces positions, adoptant même comme point de départ indiscuté de ses développements cet « ismaélisme » de Ǧābir. Or cette hypothèse, loin d'être prouvée, n'est en fait guère défendable à la lecture attentive des textes dont nous disposons. La préséance attribuée au *ʿAyn* (ʿAlī) sur le *Mīm* (Muḥammad), la structure de la hiérarchie ésotérique en 55 grades ou les passages sur la réincarnation nous éloignent fort de l'ismaélisme fatimide. Mais surtout, la reconnaissance de l'imamat de Mūsā al-Kāẓim après la mort du 6e Imām Ǧaʿfar al-Ṣādiq est radicalement incompatible avec toute forme d'ismaélisme, si hérétique qu'elle puisse être. Y.M· y voit la citation d'un point de vue duodécimain (p. 118); mais le texte arabe (*K. al-ḫamsīn*, éd. Kraus, p. 499) est sans équivoque, c'est bien Ǧābir qui professe cette opinion, et nulle mention implicite ou explicite n'est faite des imamites *iṯnā ʿašariyya*.

BCAI 6 (1989) Y. Marquet: La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté», recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Aucune mention du mouvement ismaélien proprement dit n'apparaît dans l'ensemble du C.Ğ. Les quelques allusions à des phénomènes astronomiques que P. Kraus et Y.M. veulent appliquer à l'avènement des Fatimides ou à un soulèvement carmate (cf. p. 125-129) sont beaucoup trop symboliques et vagues pour constituer des arguments sérieux. Quant à la mention plutôt dépréciative des Carmates (*K. al-iḫrāǧ*, éd. Kraus, p. 72), Y.M. se borne à en dire : « Il est évident que l'expression a été interpolée par un copiste hostile aux Ismaïliens en général » (p. 96). Une telle attitude nous semble peu scientifique; même si ce passage est gênant pour l'A. voulant démontrer que les auteurs du C.Ğ. appartenaient à un mouvement proche des Carmates, dérivé comme le leur des Mubārakiyya (p. 133), rien ne permet de voir dans ce texte une interpolation. Il s'insère en fait très naturellement dans la vision hermétisante professée par Ğābir sur les rapports entre l'homme et le cosmos. La vision ultra-chiite des auteurs ğābiriens, leurs doctrines, nombre de leurs concepts et symboles sont certes communs ou apparentés à ceux de l'ismaélisme (mais également, et plus encore peut-être, à ceux du nuṣayrisme ou de l'iṯnāqisme); mais cela ne suffit en aucun cas à prouver leur adhésion à ce mouvement. Leur œuvre est entièrement tendue vers une réalisation individuelle de type gnostique, et semble, dans l'état actuel de nos connaissances, foncièrement apolitique, à l'instar du nuṣayrisme notamment.

Ici apparaît un autre contresens inséré dans ce chapitre. Le personnage archétypal proposé par Ğābir comme aboutissement de l'effort de compréhension du disciple alchimiste est l'Orphelin, *al-Yatīm*. Mais celui-ci n'est aucunement l'initiateur de l'Imām ou une appellation voilée d'al-Ḫaḍir, comme le suggère Y.M. (p. 110, 115, 125, 132). L'expression *tarbiyat al-Imām* (*K. al-ḫamsīn*, p. 491) signifie au contraire qu'il est éduqué *par* l'Imām, étant son élève direct, sans intermédiaire. C'est ce que souligne d'ailleurs expressément l'introduction du *K. al-Ḫalīl* (p. 81) : « Nous avons déjà fait état (dans des livres précédents) des qualités propres à l'Orphelin, et avons dit que l'Orphelin est instruit par l'Imām, qu'il est son délégué (*nā'ib*) et le remplace après (sa disparition?) (*qāma maqāma-hu ba'da-hu*). »

La conclusion générale (p. 130 sq.) est mesurée : I.Ṣ. et auteurs ğābiriens appartiennent à des milieux, et professent des idées, fort différents; d'éventuels rapports historiques entre eux n'ont pu être que très marginaux. L'ensemble de l'ouvrage laissera toutefois le lecteur sur sa faim. Il n'aura guère rencontré les analyses ou synthèses nouvelles qu'il pouvait attendre, ni l'exploitation de matériaux récents. Le livre ne fait ainsi aucune mention des textes ğābiriens édités en 1984 et 1985 dans le *Z.G.A.I.W.* par M.'A. Abū Rīda (dont le *K. al-Ḫalīl* évoqué plus haut, qui est d'une importance toute particulière pour cerner les positions chiites de Ğābir), et en 1986 par F. Sezgin (la totalité du *K. al-sab'īn*, du ms. Hüs. Čelebi n° 743 publié en fac-similé). Toutefois, plusieurs développements pourront constituer d'utiles étapes vers une synthèse plus large dans ce domaine de l'histoire de la pensée scientifique dans le Moyen Âge arabo-musulman. En ce sens, les difficultés à comparer une œuvre rigoureuse et systématique comme les *R.I.Ṣ.* au fluide et insaisissable corpus ğābirien fait ressortir plus encore l'originalité de ces deux compositions qui manifestent, chacune à sa manière, la richesse philosophique, scientifique et spirituelle de l'ultra-chiisme aux III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles.

Pierre LORY
(Université de Bordeaux III)

BCAI 6 (1989) Y. Marquet: La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté», recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Subḥī Ḥammāmī, *Kitāb al-qūlanǧ li-Abī Zakariyyā al-Rāzī*. Alep, Institute for the History of Arabic Science, 1983. 27 × 20 cm, 274 p.

Le présent ouvrage du Dr S. Ḥammāmī est une des publications scientifiques réalisées sous l'égide de l'Institut d'Histoire des sciences de l'université d'Alep. Comme le titre l'indique, il s'agit de l'édition du *Livre de la colique* du célèbre médecin arabe Abū Zakariyyā al-Rāzī (m. 313/925) qui est considéré comme un des plus grands cliniciens médiévaux et dont les œuvres — à l'instar de son *Ḥāwī fī l-ṭibb, Liber continens* — faisaient autorité, non seulement dans le domaine arabo-musulman, mais aussi en Occident latin. Sa contribution majeure a consisté à mettre l'accent sur l'importance de l'observation clinique. Le *Kitāb al-qūlanǧ* est un de ses traités mineurs, mais il est intéressant à plus d'un titre. Il est le prototype de ces exercices didactiques auxquels les grands médecins aimaient à se livrer, à telle enseigne qu'Ibn Sīnā conçut un pareil traité en vers — son *Urǧūza fī l-ṭibb* — poussé en cela par des préoccupations mnémotechniques. Ajoutons que ces brefs traités constituaient certainement la matière de leurs leçons ou leur réponse à des « interpellations » venant d'émules. Par ailleurs, le *Kitāb al-qūlanǧ* est le reflet de l'intérêt que portaient les cliniciens des Xe/XIe siècles à cette maladie, et à ses signes prodromiques. Transposé en médecine moderne, le terme *qūlanǧ* désignerait tout à la fois la colique, la péritonite, l'occlusion intestinale, la colique néphrétique et toutes les affections abdominales causant de violentes douleurs et des troubles du transit intestinal avec volvulus.

L'édition de S. Ḥammāmī comprend une introduction (p. 5-18), fort utile, sur les différentes acceptions du mot *qūlanǧ* — du grec *kôlon* et pourvu d'un suffixe persan — et son évolution au cours des siècles. L'auteur insiste sur la prudence qui doit présider à toute étude sémantique de ce type afin d'éviter les anachronismes, malheureusement encore trop fréquents en histoire de la médecine. Puis vient une description des différents manuscrits sur lesquels S. Ḥammāmī s'est appuyé pour éditer son texte selon une démarche méthodologique rigoureuse : trois manuscrits de Téhéran, un de la Bodléenne, un de Cambridge, un de Leiden, un d'Ayasofia.

Et il apparaît qu'al-Rāzī n'a pas attendu la rédaction de son *K. al-qūlanǧ* pour aborder ce cas pathologique qu'il traite, par ailleurs, longuement dans son *Ḥāwī* et dans le *K. al-taqsīm wa-l tašǧīr*. Mais le contenu du *Kitāb al-qūlanǧ*, avec sa classification des divers aspects de la maladie et ses formes cliniques étudiées en détail, laisse à penser qu'il s'agit là de ce que nous appellerions aujourd'hui un travail de commande. L'édition du texte d'al-Rāzī (p. 27-141) est présentée avec, en vis-à-vis, sa traduction en français, ce qui, du point de vue méthodologique, est louable et appréciable au niveau pratique. Fidèle à sa doctrine, al-Rāzī donne le ton dès les premières lignes, en niant la pertinence des analyses de ses prédécesseurs en la matière, ceux-ci ayant privilégié, à tort, la description du mal au détriment de sa thérapeutique. Il se livre ensuite à une description des symptômes de la maladie par rapport à des affections voisines (chap. 2 à 7).

Puis il évoque les traitements possibles en fonction de la nature du mal (chap. 8), établit un formulaire propre au *qūlanǧ* (chap. 9 à 14) : purgatifs, lavements, suppositoires, fomentations, bains de siège, emplâtres, carminatifs, et préconise un régime alimentaire préventif (chap. 15). Il termine son traité par une étude des causes de la maladie et de ses signes prodromiques (chap. 16 à 18).

BCAI 6 (1989) Y. Marquet: La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté», recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net