



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

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

BIFAO 41 (1942), p. 83-97

Paul Kraus

Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Gâbir ibn Hayyan.

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

9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kažničnik, Bernard Lenthéric

LES
DIGNITAIRES DE LA HIÉRARCHIE RELIGIEUSE
SELON ĠĀBIR IBN ḤAYYĀN

PAR

PAUL KRAUS.

Les écrits alchimiques qui, dans la littérature arabe, sont attribués à Ġābir⁽¹⁾ ibn Ḥayyān, disciple présumé de l'Imām Ġa'far al-Šādiq (mort vers 147 H. / 764 J.-C.), sont des apocryphes datant de la fin du III^e/IX^e et du début du IV^e/X^e siècles⁽²⁾. Du point de vue de leur contenu doctrinal, ils se rattachent à une tradition antique d'inspiration néoplatonicienne et néopythagoricienne, tradition qui, dans les centres hellénistiques de l'Orient, a subi une évolution très marquée et couvre, à côté de l'alchimie et des sciences occultes, l'ensemble de la philosophie et des sciences grecques⁽³⁾. Encapsulés dans ces écrits, on rencontre souvent des passages qui portent sur des sujets religieux et qui, à en juger d'après leur vocabulaire technique, sont étroitement liés à l'enseignement des sectes bāṭīnites de l'époque et en particulier au mouvement ismaélien⁽⁴⁾.

Dans les remarques qui suivent, nous proposons d'illustrer ce fait par un exemple particulièrement frappant. Le *k. al-ḥamsin (Livre des Cinquante)*⁽⁵⁾,

⁽¹⁾ Les diverses transcriptions qu'on rencontre dans les notes (*Jābir, Jābir, Djābir, Dschābir* etc.) visent un seul et même nom (جابر = Ġābir).

⁽²⁾ Cf. notre *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. I (= *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, t. XLIV, Le Caire 1942), Introduction. — Voir aussi notre article *Djābir b. Ḥayyān* dans le *Supplément de l'Encyclopédie de l'Islam*.

⁽³⁾ Pour de plus amples détails, nous renvoyons le lecteur au II^e volume de notre *Jābir*

ibn Ḥayyān (= *Mém. Inst. Ég.*, t. XLV, Le Caire 1942), qui a pour sujet *Jābir et la science grecque*.

⁽⁴⁾ Cf. déjà notre *Dschābir und die Isma'iliyya*, dans *Dritter Jahresbericht des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften*, Berlin 1930 ; de même *Jābir b. Ḥayyān*, vol. I, *Introd.* Une analyse détaillée de ces textes sera donnée dans le III^e volume de notre ouvrage.

⁽⁵⁾ Appelé ainsi parce qu'il contient 50 chapitres. Pour le contenu de cet ouvrage, cf. notre *Bibliographie jābirienne* (dans *Jābir ibn Ḥayyan*, vol. I), n^o 1825-1874.

qui paraît être un des derniers en date des écrits jābiriens ⁽¹⁾, expose, dans plusieurs de ses chapitres ⁽²⁾, les doctrines religieuses de l'auteur et notamment sa théorie sur les degrés hiérarchiques.

Voici le texte principal où Jābir énumère les appellations de ces degrés ⁽³⁾ :

« Quant aux noms des personnes faisant l'objet de cette matière, ils sont cinquante-cinq : 1° le Prophète ; 2° l'Imām ; 3° le Voile (*hiḡāb*) ; 4° le Simple (*baṣiṭ*) ; 5° le Précédent (*sābiq*) ; 6° le Suivant (*tāli*) ; 7° le Fondement (*asās*) ; 8° le Pilier (*'amad*) ; 9° le Porteur (*hāmīl*) ; 10° le Conservateur (*hāzin*) ; 11° l'Homme-Grand (*insān akbar*) ; 12° l'Homme-Petit (*insān aṣḡar*) ; 13° l'Ascète (*zāhid*) ; 14° le Premier Croyant (*mu'min awwal*) ; 15° le Croyant éprouvé (*mu'min mumtaḥan*) ; 16° le Périodeute (*sā'ih*) ; 17° l'Étoile (*kawkab*) ; 18° le Kéroub (*karūb*) ; 19° le Portail (*bāb*) ; 20° le Solitaire (ou l'Orphelin) (*yatim*) ; 21° le Savant (*'ālim*) ; 22° l'Érudite (*faqīh*) ; 23° le Parlant (*nāṭiq*) ; 24° le Silencieux (*ṣāmīṭ*) ; 25° le Distingué (*naḡīb*) ; 26° l'Exalté (*murtafa'*) ; 27° le Chef (*naqīb*) ; 28° le Chambellan (*hāḡīb*) ; 29° le Répulseur (*dāfi'*) ; 30° le Philosophe (*failasūf*) ; 31° le Disciple (*tilmīd*) ; 32° l'Étendard (*'alam*) ; 33° l'Ange (*malak*) ; 34° l'Île (*ḡazīra*) ; 35° le Discret (*kātim*) ; 36° le Divulgateur (*mu'lin*) ; 37° le Donateur (*wāhib*) ; 38° l'Habitacle (*maqām*) ; 39° le Témoin (*muṣāhid*) ; 40° le Prêcheur (*ḡaṭīb*) ; 41° l'Argument (*huḡḡa*) ; 42° le Médiateur (*wāsiṭa*) ; 43° l'Éducateur (*mulaqqin*) ; 44° le Vicaire (*nā'ib*) ; 45° le Subséquent (*ḡalaf*) ; 46° le Prieur (*dayrān*) ; 47° le Certifiant (*mūqin*) ; 48° le Latent (*kāmin*) ; 49° la Voie (*sirāt*) ; 50° la Miséricorde (*raḡma*) ; 51° l'Immortalité (*ḡuld*) ; 52° le Dévot (*nāsīk*) ; 53° la Vie (*ḡayāt*) ; 54° l'Interdicteur (*nāḡī*) ; 55° le Détenteur de l'Autorité (*ḡū'l-amr*). — Dès que ce dernier ap-

⁽¹⁾ Grâce aux indications bibliographiques contenues dans les traités, on peut établir avec assez de précision la place chronologique de la plupart des traités du Corpus. Remarquons en passant que l'étendue énorme du Corpus jābirien — il comptait plusieurs milliers de traités — exclut son attribution à un auteur unique. Il s'agit de l'œuvre d'une école, et les différentes collections se sont succédé dans le temps. La première grande collection est celle des *CXII Livres*, elle a été

suivie des *LXX Livres*, auxquels sont venus se joindre d'abord les *144 Livres des Balances* (*Kutub al-Mawāzin*) et ensuite les *500 Livres*. C'est près des *500 Livres* que se place le *k. al-ḡamsīn*.

⁽²⁾ Notamment chapitres 36-38. Le texte arabe a été publié dans nos *Textes choisis de ḡābir* (= *Muḡtār rasā'il ḡābir b. ḡayyān*, Paris-Le Caire 1354/1935), p. 489-500.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 489, 7 et suiv.

paraît, il ne peut se passer d'aucun de ceux-là, vu que chacun d'eux est voué à une tâche qu'il ne partage point avec l'autre.»

Constatons d'abord que la plupart des appellations qu'on rencontre dans cette liste offrent des affinités indéniables avec les doctrines de la gnose šī'ite, en particulier avec le système ismaélien. Les termes *Nāṭiq* et *Šāmīṭ*, *Sābiq* et *Tāli*, *Ḥuǧǧa*, *Bāb*, *Ḥiǧāb* et *Asās* sont trop connus pour que nous ayons besoin de les expliquer ici. Dans les textes faṭimides, *Malā'ika* (Anges) est souvent pris dans le sens de *ḥudūd* (dignitaires)⁽¹⁾, et le même emploi métaphorique est attesté pour *Karūb(iyyūn)* (n° 18)⁽²⁾. *Naǧīb*⁽³⁾ et *Naqīb* se rencontrent couramment dans cette littérature⁽⁴⁾ qui connaît également le terme *Mumtaḥan*⁽⁵⁾. Que *Ǧazīra* (n° 34) désigne le nom d'un degré hiérarchique, cela s'explique suffisamment par l'emploi de ce mot dans le vocabulaire ismaélien⁽⁶⁾. *Sā'ih* (n° 16)

(1) Ǧā'far b. Maṣṣūr al-Yaman (auteur faṭimide de la première moitié du IV^e/X^e siècle; cf. W. IVANOW, *A Guide to Ismaili Literature*, Londres 1933, p. 36), dans son *k. ta'wil al-zakāt* (cité dans *k. zahr al-ma'ānī* de Idrīs 'Imād al-Dīn, chap. 12), distingue entre les Anges en acte (*malā'ika bi'l-ḥāl*) qui sont les porteurs du trône (*ḥamalāt al-'ars*) et les Anges en puissance (*malā'ika bi'l-quwwa*) qui sont identiques aux Imāms sur terre. La même conception se rencontre chez les Iḥwān al-Šafā' (éd. Bombay, I b, p. 96; IV, p. 170, 179). — Selon Ǧā'far b. Maṣṣūr (*l. cit.*), les Anges, invités à se prosterner devant Adam (Qor. 2, 30), n'étaient autres que les *ḥudūd* de l'époque. Le *Umm al-kitāb*, écrit néo-ismaélien en langue persane, dont les sources cependant s'avèrent être fort anciennes (édité par W. IVANOW, dans *Der Islam*, XXIII (1936), p. 1-132), parle souvent de *malā'ika*, à côté de *naǧīb*, *naqīb*, *ḥiǧāb*, etc.; cf. aussi IVANOW, dans *RÉI*, 1932, 442; L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam*, dans *Eranos-Jahrbuch* 1937, Zürich 1938, p. 55 et suiv.

(2) Dans le *k. al-baḥt*, Ǧābir emploie souvent *karūbiyyūn* à côté de *a'imma*; cf. encore

Bulletin, t. XLI.

f. 112^o: طبقات الأخيار والكروبييين من الناس. Chez les Nušairīs (cf. *infra*, p. 86¹) ainsi que dans le *Umm al-kitāb* (§ 235) *karūbiyyūn* désigne un degré de la hiérarchie spirituelle.

(3) C'est à cette «personne» que Ǧābir a consacré un traité à part, le *k. al-naǧīb* (cf. *Bibliographie jābirienne*, n° 977).

(4) Cf. aussi *Umm al-kitāb*, index, s. v. et la septième *sourate* du *k. al-majmū'* nušairī (ap. R. DUSSAUD, *Histoire et Religion des Nušairīs*, Paris 1900, p. 190).

(5) Cf. *Umm al-kitāb*, § 198; pour les Nušairīs, cf. par exemple le *k. al-bākūra* de Sulaimān Ādanī [Beyrouth 1863], p. 5. — Le terme *mu'min mumtaḥan* est également connu du gnostique Ibn abī 'Azāqir Šalmaǧānī (exécuté en 322 H.); voir 'ABBĀS ECHBAL, *Ḥāndān i Naubaḥti*, Téhéran, 1933, p. 233. — Pour Šalmaǧānī, et son «*bāb*» Ibn Abī 'Aun, cf. maintenant M. 'ABDUL-MU'ID KHĀN, dans *Islamic Culture*, XVI (1942), p. 202-212.

(6) C'est l'appellation des districts ou provinces dans lesquels s'exerce la propagande ismaélienne et dont chacune est administrée par un *dā'i* (missionnaire) suprême, aussi appelé *mu'allim*; cf. W. IVANOW, *Kalāmi Pīr* (*Islamic Research Association*, No. 4, Bombay

se retrouve au moins dans les textes nuṣairīs⁽¹⁾. A côté de *Asās*, nous rencontrons ici pour la première fois le terme parallèle *ʿAmad*, et le mot abstrait *Huǧǧa*⁽²⁾ nous fait comprendre les termes analogues *Rahma*, *Ṣirāt*, *Huld* et *Ḥayāt*⁽³⁾, qui, empruntés au vocabulaire qorʿānique, n'étaient pas encore attestés comme appellation de degrés hiérarchiques. Que l'auteur utilise dans sa liste, à titre de métaphore, quelques dénominations de divers groupes de la société musulmane (*ḥaṭīb*, *faqīh*, *ʿālim*, *failasūf*, *nāsik*, *zāhid*, etc.), cela n'a non plus rien d'étonnant. Les appellations *Insān akbar* et *Insān aṣǧar* évoquent les spéculations sur le Premier Homme, si répandues dans toute la gnose musulmane⁽⁴⁾. Le terme *Yatīm* enfin, connu de l'*Umm al-kitāb*⁽⁵⁾, des écrits nuṣairīs⁽⁶⁾, ainsi que de quelques anciens textes ismaéliens de l'époque fātimide⁽⁷⁾, semble avoir

1935), p. 88. On en compte d'ordinaire douze; le *Umm al-kitāb* cependant, sur un plan mythique, parle de 28 *ǧazīra*'s, subordonnées aux 28 *najīb*s, et en distingue les sept climats (*aqālīm*) et les douze contrées (*kišwar*); cf. IVANOW, dans *RÉI*, 1932, p. 455.

⁽¹⁾ Dans le texte cité p. 85, n. 4, les degrés de la hiérarchie nuṣairi (*ahl al-marātīb*) sont énumérés comme suit: *Ma'na* (= *ʿAyn*), *Ism* (= *Mim* = *Ḥiǧāb*), *Bāb* (= *Ṣin*); les 5 *Aytām* (cf. *infra*, n. 6), les *naqīb*, les *naǧīb*, les *muḥtaṣṣūn*, les *muḥliṣūn*, les *mumtahanūn*, les *muqarrabūn* (= *malā'ika!*), les *karūbiyyūn*, les *rūḥāniyyūn*, les *muqaddasūn*, les *sā'ihūn*, les *mustamī'ūn* et les *lāḥiqūn*. Dans le sens propre, *sā'ih* correspond à *περιουετυς*. Cf. les ermites bouddhistes (ou manichéens?) *ruhbān al-zanādiqa*, désignés ap. Ġāḥiz, *k. al-ḥayawān*, IV, 146, comme *sayyāḥūn*. Voir aussi le nom de l'alchimiste ṣī'ite *al-sā'ih al-ʿalawī*, ap. *Fihrist*, p. 359, 17.

⁽²⁾ Cf. notamment Nawbaḥṭī, *fraǧ al-šī'a*, p. 63, 8 et suiv.

⁽³⁾ On comparera aussi l'emploi métaphorique de *ǧanna*, *safīna*, etc. dans la terminologie ismaélienne.

⁽⁴⁾ Cf. H. H. SCHAEDEER, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen*, dans *ZDMG*,

1925, p. 192 ss. — B. LEWIS, *An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam*, dans *B S O S*, IX, p. 697.

⁽⁵⁾ L'*Umm al-kitāb*, § 73, cite, à côté de douze «*Naqīb* de la mer de blancheur», de 28 *Najīb*, de quatre Chérubins, etc., deux *Yatīm* comme faisant partie de la hiérarchie spirituelle. *Ibid.*, § 235, parle, à côté de la «*Porte du Paradis*» ou *Salmān*, du «*Lieu de prosternation des Yatīm*». Cf. aussi IVANOW, dans *RÉI*, 1932, p. 442.

⁽⁶⁾ Là, on compte d'ordinaire cinq *Aytām* (pluriel de *yatīm*), à savoir *Miqdād*, *Abū Darr*, *ʿAbdallāh b. Rawāḥa al-Anṣārī*, *ʿUtmān b. Mazūm al-Naǧāšī* et *Qambar*. Ce sont les cinq démiurges créés par *Salmān*. *Miqdād*, premier de la série, est souvent appelé *al-Yatīm al-akbar*. Cf. DUSSAUD, *l. cit.*, p. 69; MASSIGNON-KRAUS, *Akhbār al-Ḥallāj*, Paris 1936, p. 51.

⁽⁷⁾ Dans le *k. al-kašf* de Ġāfar b. Maṣūn al-Yaman (cf. IVANOW, *Guide*, p. 36, et notre remarque dans *RÉI*, 1932, 486), on lit le texte suivant, qui s'accorde en partie du moins avec la notion des *Aytām* chez les Nuṣairīs (citation dans *k. al-anwār al-laṭīfa* du *dā'ī* Muḥ. b. Ṭāhir al-Ḥārītī; cf. IVANOW, *Guide*, p. 54; un manuscrit du *k. al-kašf* est conservé à Berlin,

joué un rôle considérable dans les spéculations šī'ites du III^e siècle⁽¹⁾. C'est sans doute avec intention que l'auteur fait commencer la liste par le Prophète et l'Imām et la termine par le *Dū'l-Amr* qui est identique au *Qā'im*, inaugura-
 teur d'un cycle nouveau⁽²⁾.

A la suite de cette liste, l'auteur donne des notices plus ou moins explicites sur chacune de ces « personnes » (*ašḥās*) et définit quelquefois les rapports présumés entre elles. Ces définitions sont assez énigmatiques et exigeraient un long commentaire à la lumière des sources šī'ites et des textes parallèles du Corpus gābirien. Contentons-nous d'en reproduire au moins quelques-unes pour donner une idée de leur portée générale.

or. add. act. 2768) : تسمية الأيتام : أبو ذرّ يتيم ، : المقداد يتيم ، عمّار يتيم ، داود يتيم ، محمد يتيم ، عبد الله يتيم ، العباس يتيم ، جعفر يتيم ، حمزة يتيم ، حنظلة يتيم ، أسيد (?) يتيم . الأولان يتيم أبوها سلمان ، والثانيان والدهما يتيم (??) ، محمد وعبد الله والدهما ابن أبي زينب ، العباس وحمزة والدهما سفينة (?) ، جعفر وحنظلة والدهما رشيد الهجري ، أسيد وشعيب والدهما أبو خالد . فهاولاه الأيتام وآبائهم

En même temps, ce texte précise le sens des deux *Yatim* dont parle le *Umm al-kitāb*.

Un autre passage sur les *Aytām* paraît être conservé dans *k. ta'wil al-zakāt* de Ġāfar b. Mansūr, ms. Leyde, f. 45 (cf. *Akhbār al-Hal-lāj, l. c.*). — Vu que Salmān al-Fārisī, prototype du *Yatim*, s'appelle de son nom persan (maz-déon) Rōzbiḥ, il est curieux de rencontrer l'appellation *Yatim* accouplée à ce nom dans le titre d'un ouvrage en pehlevi (*k. Rōzbiḥ al-yatim*), mentionné par Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 305, 6.

⁽¹⁾ Ces spéculations semblent se fonder sur une explication allégorique du verset 93, 6 du Qor'ān, combiné avec 89, 17. Au sujet de ce dernier verset, cf. l'interprétation donnée par Nawbaḥtī, *k. fraq al-šī'a* (éd. H. RITTER), p. 33, 1, au nom de la secte des Ḥurramdiniyya, interprétation qui se trouve complétée par un

traité nuṣairī conservé à la Bibliothèque Nationale (ms. Paris or. 1450 (12°), 176^b-178^b). Ce texte contient la relation d'une discussion théologique qui eut lieu en Ramaḡān 340/951 entre Abū 'Abdallāh al-Ḥusain b. Ḥārūn al-Ṣā'ig et 'Alī b. 'Īsā al-Ġisrī, deux disciples de Ḥusain b. Ḥamdān al-Ḥaṣībī, réformateur ou véritable fondateur de la secte nuṣairie. L'ascension nocturne (*isrā'*) de Muḥammad y est expliquée comme la progression de l'état de *Yatim* à l'état de la prophétie ; et à cette occasion, le verset 93, 6 est invoqué : ... اعلم أنّ المُسرّى به اليتيم — المقداد — وحدّ الإسراء الارتقاء من درجة الى درجة ، فكان المقداد < في > الرتبة اليتيمية بكالها . فلما أوصله مولاه من غير فصل إِبْرَاهِيمَ رَقَ الى مقام الباطنية وهو المجدد الحرام ، فاستحقّ اسم الدرجة وصفتها ، فكان باب الله وبیتيم الله ، وحمّاه (f. 177^b) هو الباب واليتيم إذا ارتقى (أردت قد رقا (ms. من المجدد الحرام الى المجدد الأقصى ، فهي رتبة الحجاب وهو أقصى الحروف وأصلها ، فاستحقّ اسم الحجاب وصفاته ومنزلة النبوة ، فلذلك قال الله له ألمّ نجدك يتيماً فتأوى ... وكان محمد بن عبد الله المُسرّى به عند كافة العالم الظاهر ، وهو المقداد المُسرّى به عند أهل الحقيقة ...

⁽²⁾ La théorie des cycles (*akwār, adwār, karrāt*) occupe une place importante dans la doctrine gābirienne ; cf. encore *infra*, p. 90, n. 1 et 2 ; p. 96.

« D'aucuns prétendent que chacune de ces personnes est savante de la science de l'Imām. Il se peut donc qu'ils deviennent des Imāms ⁽¹⁾. Mais les gens réfléchis possèdent un discernement indubitable. Leur définition de l'Imām est que celui-ci doit être le parfait possesseur de la science et doit même la mettre en pratique, alors que les autres (personnes) ne la pratiquent ni ne l'imposent ⁽²⁾.

« Quant au « Voile » (*hiġāb*), il y en a deux représentants : l'un est bon (*maḥmūd*); c'est celui qui est caractérisé par la science et la compagnie des hommes ⁽³⁾. Lorsqu'on l'interroge, il communique et se montre suave. L'autre (Voile) est mauvais (*madmūm*); il cache et est présomptueux ⁽⁴⁾.

« Quant au Solitaire (ou Orphelin), il est l'Adopté de l'Imām ⁽⁵⁾, mais cette appellation ne lui est jamais définitivement donnée ⁽⁶⁾. Et il est voilé, hors de la vue de tous sauf de celle de l'Imām.

« Pour ce qui est du « Portail » (*bāb*), il est le Praticant du Grand Exercice Total par delà lequel on ne peut qu'atteindre la parole (du Prophète) : « Je

⁽¹⁾ Cf. encore *infra*, p. 90, n. 1 et 2.

⁽²⁾ Allusion au rôle politique de l'Imām, qui réunit en sa personne la connaissance théorique (*'ilm*) et le pouvoir de l'exécuter en pratique (*'amal*) à titre de chef d'État (*siyāsa*). Pour la théorie « théologico-politique » des philosophes arabes, cf. L. STRAUSS, *Maimuni's Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, dans *Le Monde Oriental*, XXVIII (1934), p. 99-139; le même, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī*, dans *Revue des Études Juives*, 1936, p. 1-37; pour l'adaptation šī'ite de cette théorie, cf. nos remarques dans *RÉI*, 1935, p. 222 des *Abstracta*, et *ibid.*, p. 224.

⁽³⁾ Pour *qawm*, cf. *infra*, p. 93, n. 4.

⁽⁴⁾ Pour une conception analogue du « Voile » chez les Nušairīs, qui cependant, identifient le *Hiġāb* avec Muhammad, cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Ḥallāj*, p. 699, note. Elle s'oppose à la théorie druze (cf. SILV. DE SACY, *Exposé*, II, 78), selon laquelle « le Voile est ce qui sert à

cachez une chose, non pas ce qui la manifeste » (= le 15^e écrit du corpus druze : *والحجاب سترة الشيء ليس إظهاره*). Pour *Hiġāb* chez les Nušairīs, cf. encore GOLDZIEHER, dans *Archivf. Religionswissenschaft*, 1901, p. 88. Pour son emploi dans la terminologie ismaélienne, cf. maintenant IVANOW, dans *J. Bomb. Br. RAS*, XVI (1940), p. 73.

⁽⁵⁾ Pour l'idée de l'adoption spirituelle dans la gnose šī'ite, cf. L. MASSIGNON, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Tours 1934 (= *Publ. de la Soc. des Études Iraniennes*, fasc. 7). — Ailleurs (*k. al-māġid*, = *Textes*, p. 115 et suiv.), Ġābir définit la personne du *Yatīm*, appelée cette fois-ci *Māġid* (le Glorieux), comme ayant atteint le haut rang qu'il occupe, non pas grâce à un lien charnel (*nasab*) avec la famille du Prophète (*ahl al-bait*), mais « par son propre effort et son propre labeur » (*bi-kaddihi wa kadḥihi*).

⁽⁶⁾ La traduction de ce passage est incertaine.

suis la Cité de la science et 'Ali est son Portail' ⁽¹⁾; voulant dire par là qu'il ⁽²⁾ en est la Clé.» ⁽³⁾

« Quant à la différence existant entre l'Imām et le Prophète, elle consiste en ceci que le Prophète est Parlant (*nāṭiq*), tandis que l'Imām est Muet (*ṣāmit*).

« Le Prophète à son tour est commandeur (ordonnateur, *āmīr*) alors que le Voile est commandé (*ma'mūr*).

« L'Imām est un commandé, conscient du commandement qu'il a reçu, alors que le Voile n'est nullement conscient de tout ce qu'il a reçu comme commandement.

« Le Prophète est agissant (*fā'il*), gouvernant (*hākīm*) et ordonnant (*āmīr*), tandis que le Solitaire n'est ni agissant ni gouvernant ni ordonnant.

« Quant à l'Imām, il est à la fois Muet (*ṣāmit*) et Parlant (*nāṭiq*) ⁽⁴⁾; mais le Solitaire n'est ni Muet ni Parlant ni conscient de tout ce qui lui a été ordonné.

« Le Voile est commandé et le Solitaire non commandé.

« Le Prophète est réunisseur (*ḡāmi'*) alors que le Portail est unique (*wāḥid*).

« L'Imām est gouvernant (*hākīm*), mais le Portail n'est que guide (*mursīd*).

« Le Portail sait, alors que le Voile ne sait pas.

« Le Portail est conjoint (*muttaṣil*), et le Solitaire est disjoint (*munfaṣil*) ⁽⁵⁾.

« Le Portail est stable (*tābit*) et le Solitaire est mobile (*muntaqil*).

⁽¹⁾ Ḥadīṭ célèbre.

⁽²⁾ C'est-à-dire le *Bāb* ?

⁽³⁾ *Textes*, p. 490, 14-491, 4.

⁽⁴⁾ Sur le plan humain, voire historique ; mais non pas sur le plan « gnostique ». Tandis que, sur le plan historique, l'Imām-*Ṣāmit* paraît être inférieur en rang au Prophète-*Nāṭiq* (c'est également la doctrine officielle des Ismaéliens), le *k. al-ḥamsīn* (= *Textes*, p. 496) et le *k. al-māḡid* (= *Textes*, p. 118, 8) nous apprennent, qu'à titre d'hypostase, de manifestation permanente de la Divinité, le *Ṣāmit* (= 'Alī = 'Ayn) prend le pas sur le *Nāṭiq* (= Muḥammad = *Mīm*). En ceci Ḡābir est d'accord avec la secte

des Nuṣairis et le gnostique Ṣalmaḡānī.

⁽⁵⁾ Cf. déjà *supra*, p. 88, n. 5.—Le *Yatīm*, c'est l'élément nouveau et inattendu qui vient du dehors, l'Étranger (*ḡarīb*), l'Expatrié qui est visé par le *ḥadīṭ al-ḡurba* (*fa-tūbā li'l-ḡurabā'!*). Cf. aussi le « signalement » de Ḥamza al-Darazī, dans les écrits druzes ; v. S. DE SACY, *Exposé*, I, p. 113 et suiv.—Pour le terme *muttaṣil* et son contraire *munfaṣil*, dans le vocabulaire nuṣairi, cf. la définition donnée de *Ṣīm* = Salmān, dans le ms. Paris 1450, f. 55^a (déjà cité *ap. DUSSAUD, o. c.*, p. 63) : فهو الباب الناطق ، والشحج (sic) اللاصق ، الذى : لا يصل (؟) يوصل إليه الآء ، ولا يدخل إليه الآء منه ، متصل غير منفصل

« Et la différence entre les Prophètes dépend des diverses communautés religieuses (*milal*)⁽¹⁾, tandis que la différence entre les Imāms ne dépend que de leur ordre de succession⁽²⁾. »⁽³⁾

« L'Homme-Grand est l'éloquent en toute chose, répondant à tout problème (*ma'nā*). L'Homme-Petit est en quelque sorte celui qui possède une seule de toutes ces sciences. »⁽⁴⁾

« Le Premier Croyant (*mu'min awwal*) et l'Éprouvé (*mumtahan*) sont ceux qui ne connaissent pas de doute... L'Étoile (*kawkab*) est le guide et l'indicateur. — Le Kéroub est pareil à l'Étoile... Le Distingué (*nağīb*) est celui qui est antérieur au disciple (*mustağīb*) et au missionnaire (*dā'i*)⁽⁵⁾. L'Exalté (*murtafa'*) a dépassé les Distingués et les Élus. — Le Chef (*naqīb*) est celui qui, parmi ces personnes, s'est fait remarquer. »⁽⁶⁾

Il est facile de démontrer que la liste des cinquante-cinq « personnes » ne représente pas une série de degrés successifs. L'auteur lui-même nous dit que, dans l'ordre hiérarchique, le *Bāb* et le *Yatīm* se trouvent placés tout près du Prophète et de l'Imām, tandis que, dans notre liste, ils sont séparés d'eux par une vingtaine d'autres termes. De même, *Nāṭiq* et *Ṣāmit* équivalent, du moins sur le plan humain, à *Nabī* et *Imām*, alors que la liste les énumère seulement aux n^{os} 28 et 29⁽⁷⁾. Ce qui importe à l'auteur, c'est moins le rapport entre les différents termes de la série que le nombre de 55 qui les embrasse ;

⁽¹⁾ Chaque religion, chaque cycle de l'évolution de l'humanité, est introduit par un prophète.

⁽²⁾ Dans chacun des cycles, la Loi promulguée par le Prophète est interprétée par une série stable et foncièrement identique d'Imāms.

⁽³⁾ *Textes*, p. 492, 14—493, 5.

⁽⁴⁾ *Textes*, p. 495, 1.

⁽⁵⁾ Notons que les deux termes *dā'i* et *mustağīb*, si importants dans la terminologie bâṭinīte, ne sont pas expressément nommés dans la liste des 55 « personnes ».

⁽⁶⁾ *Textes*, p. 495, 4-9.

⁽⁷⁾ Dans le *k. al-ḥağar* (éd. E. J. HOLMYARD,

The Arabic works of Jābir ibn Ḥayyān, Paris 1928, p. 23, 7 ss.), Jābir déclare que chacun des sept Imāms est suivi de plusieurs « Attachés (*lawāḥiq*), Chefs (*nuqabā'*), Distingués (*nuğabā'*), Kéroubs (*karūbiyyūn*), Croyants (*mu'minūn*), de Suivants (*tawāli*), de Parlants (*nuṭaqā'*), de *muṭlaqūn* et autres personnes qui les accompagnent sur la Voie de l'Effort et du Service et à titre d'instruments dont ils ont besoin pour leur gouvernement et leur administration » (cf. déjà *Dritter Jahresbericht*, p. 32). — De même que dans le *k. al-ḥamsīn*, l'auteur évite ici d'énumérer ces degrés hiérarchiques dans un ordre précis.

et pour compléter ce nombre, il a volontiers dépouillé tout le vocabulaire hiérarchique des différentes sectes ultra-šītes.

Mais pourquoi choisit-il ce nombre extravagant qui n'est attesté dans le système d'aucune des sectes šītes dont le souvenir nous soit parvenu?

En introduisant ce nombre, Ġābir ne fait que suivre une tendance qu'on rencontre chez lui partout où il traite de questions d'ordre religieux et qui consiste à réconcilier son enseignement dogmatique, voire gnostique, avec les données de la philosophie et de la science grecque. En effet, 55 est le nombre des sphères célestes, telles que les concevaient les astronomes et philosophes grecs dès l'époque de Platon. Pour sauver l'apparente irrégularité (*σώζειν τὰ φαινόμενα*) des mouvements des planètes, les astronomes grecs avaient dû inventer un système de plus en plus compliqué de sphères rotatives intercalées entre les sept sphères planétaires. Dans le célèbre passage du *Timée* où Platon traite de la constitution de l'Âme du monde⁽¹⁾, on trouve déjà une allusion à peine voilée à cette théorie⁽²⁾, et Aristote, dans sa *Métaphysique*⁽³⁾ l'a définitivement codifiée pour le Moyen-Âge : « Mais il est nécessaire, pour que toutes ces sphères combinées puissent expliquer les phénomènes, qu'il y ait, pour chacune des planètes, d'autres sphères en nombre égal, moins une, et que ces sphères tournent en sens inverse et ramènent à la même position la sphère la plus éloignée de l'astre qui, dans chaque cas, est placé en deçà de l'astre en question. C'est à cette occasion seulement que toutes ces forces à l'œuvre produisent la translation des planètes. Or, puisque les sphères dans lesquelles se meuvent les planètes elles-mêmes, sont huit (pour Saturne et Jupiter pris ensemble), et vingt-cinq (pour les autres), et que, de ces sphères,

⁽¹⁾ *Timée*, 35 b et suiv.

⁽²⁾ 55 est la somme des termes des deux progressions géométriques 1, 2, 4, 8 et (1), 3, 9, 27 dont serait formée l'Âme du monde ; cf. aussi Ps.-Jamblique, *Theologoumena Arithmeticae*, 86, 12 ss. (FALCO). — Théon de Smyrne (éd. DUPUIS, p. 54-55) fait d'ailleurs remarquer que 55 n'est que la somme des nombres un à dix (1-2-3.....10) (nombre trigonal). — Voir encore notre *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. II, p. 218 et suiv.

⁽³⁾ Livre A, chap. 8 (1173^b, 38-1074^a, 15 BEKKER). Nous reproduisons la traduction de J. TRICOT, Paris 1933, t. II, p. 181. — Dans l'abrégé arabe du livre A de la *Métaphysique*, dont la traduction est due à l'école de Ḥunain b. Ishāq et qui a été récemment publié par Abul-'Alā' 'ARIFĪ (*Bull. Fac. of Arts, Egypt. Univ.*, V, 1, Le Caire 1939, p. 89-138), le passage en question se trouve réduit (p. 124) à une phrase unique.

celles qui n'en exigent pas d'autres mues en sens inverse sont celles dans lesquelles se meut la planète qui se trouve placée au-dessous de toutes les autres, il y aura alors, pour les deux premières planètes, six sphères tournant en sens inverse, et seize pour les quatre planètes suivantes, et le nombre total des sphères, sphères à mouvement direct et sphères à mouvement inverse, sera de cinquante-cinq ⁽¹⁾. »

Selon la théologie antique, propagée par les Néoplatoniciens païens, les êtres qui commandent aux mouvements des sphères célestes sont identiques aux dieux du panthéon grec. Les philosophes chrétiens et musulmans devaient remplacer ces dieux par des anges ⁽²⁾; et c'est à titre d'anges (*malā'ika*), terme employé par les gnostiques musulmans pour désigner les dignitaires de la hiérarchie religieuse ⁽³⁾, que Ġābir peut parler de cinquante-cinq « personnes » spirituelles ⁽⁴⁾. Certes, le *k.al-ḥamsīn* de Ġābir ne nous dit rien à ce sujet; mais c'est un des traits caractéristiques du Corpus ġābirien de ne jamais énoncer dans un seul endroit l'ensemble d'une question, pour ne pas divulguer trop de son enseignement secret et pour inciter le lecteur à chercher dans ses autres écrits la solution des énigmes qu'il rencontre dans un passage ⁽⁵⁾. Voici comment

⁽¹⁾ Ὁ δὲ ἀπασῶν ἀριθμὸς τῶν τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιττουσῶν ταύτας πενήτηκοντά τε καὶ ὡέντε. Pour les détails astronomiques de cette doctrine, cf. T. L. HEATH, *Aristarchos of Samos*, p. 217 ss.; P. DUHEM, *Le Système du Monde*, I.

⁽²⁾ Ainsi l'auteur chrétien de la version arabe de la paraphrase du *Timée* par Galien remplace fréquemment *ἑσοί* par *malā'ika*; cf. *Galenī Compendium Timaei*, éd. P. KRAUS et R. WALZER (= *Plato Arabus*, I; à paraître prochainement), p. 25 et 48-49. De même Ḥunain dans sa traduction du *Περὶ ἡσῶν* de Galien (éd. P. KRAUS, dans *Bull. Fac. of Arts, Univ. of Egypt*, V, 1, p. 37 et ailleurs). Cf. aussi Ġābir b. Ḥayyān, *k.al-ḥamsīn*, chap. 25 (ms. Šahīd 'Alī P. 1277, f. 135^a *supra*): ذلك أن الكواكب عند الفلاسفة التي في عندهم الآلهة [والملائكة] وعندنا نحن الملائكة في التي تجمع اسم الغضائل بالكل والبقاء الدائم

إذ كانت <غير> قابلة للموت لبسيط جواهرها وعدم التركيب فيها

Voir encore *k.al-baḥī* (*Textes*, p. 526 *infra*).

⁽³⁾ Cf. *supra*, p. 85.

⁽⁴⁾ Au sujet de l'expression *ašḥās rūḥāniyya*, il est intéressant de noter qu'à côté de *malā'ika*, terme consacré par l'école de Ḥunain, certains documents hellénisants arabes du III^e/IX^e siècle (la *Théologie d'Aristote*; le *Livre du Secret de la Création* [*k.sirr al-ḥaliqa*] attribué à Balinās — Apollonius de Tyane; une paraphrase du *Timée*, utilisée par le philosophe al-'Āmirī [mort 381/991] et autres) emploient le terme *rūḥāniyyūn* ou *ḡawāḥir rūḥāniyya* comme traduction de *ἑσοί*; cf. KRAUS-WALZER, *l.c.*

⁽⁵⁾ Pour cette méthode curieuse de la « dispersion de la science » (*tabdīd al-'ilm*), pour laquelle Ġābir nous fournit lui-même la clef, cf. notre *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. I, Introduction.

dans le *k. al-baḥt*⁽¹⁾, ouvrage contemporain du *k. al-ḥamsīn*, Ḡābir s'exprime au sujet du nombre des sphères célestes : « Sache d'abord que le mouvement de la sphère des astres (fixes) avance de l'Ouest vers l'Est⁽²⁾. Il en va de même du mouvement des sphères qu'elle contient, dont les sphères des planètes et les sphères rotatives⁽³⁾ interposées entre elles, et cela dans la mesure où (les sphères des planètes) disposent de sphères rotatives ; tout cela allant de l'Ouest à l'Est. Ces sphères sont du reste très nombreuses, encore qu'à leur sujet les désaccords entre les gens ne soient pas moins nombreux. Or, quelques-uns parmi les spécialistes⁽⁴⁾ pensent que le nombre des mouvements (des sphères) est de cinquante-cinq. Ceux-là sont dans le vrai et le démontrent⁽⁵⁾.

« Dans tout cela, il y a matière à de nombreuses connaissances et à un large profit, que ce soit du côté de la religion⁽⁶⁾, de l'astrologie, de la philosophie ou encore du côté de l'astronomie. »

Ailleurs, dans ce même ouvrage⁽⁷⁾, en traitant du monde intelligible, Ḡābir reprend avec plus de détails la notion des « personnes spirituelles » (*aṣḥāṣ rūḥāniyya*) et cite nombre de théories à leur égard. Les uns, dit-il, les identifient avec les anges (*malā'ika*), d'autres, comme Pythagore et Porphyre⁽⁸⁾, avec les planètes⁽⁹⁾, d'autres prétendent que ce sont les sphères ou encore les considèrent comme l'éther, cinquième nature (*tabī'a*) par rapport aux quatre éléments d'ici-bas⁽¹⁰⁾. Enfin, on les identifie avec des humains, voire les Imāms et les Prophètes⁽¹¹⁾, ou encore on y voit des êtres immatériels⁽¹²⁾, qui, lumière

⁽¹⁾ *Bibliographie jābirienne*, n° 1800. — Cf. *Textes*, p. 521-522.

⁽²⁾ Cette théorie joue un rôle important dans les spéculations de Ḡābir ; cf. d'une part son *k. iḥrāḡ* (*Textes*, p. 33-39) et, d'autre part, le *k. al-baḥt* (*ibid.*, p. 513-526).

⁽³⁾ *Aflāk al-tadāwir*, pluriel de *falak al-tadwīr*, traduction d'ἐπίκυκλος : cf. C. A. NALLINO, *Al-Battani opus astronomicum*, Milan 1907, t. II, p. 348.

⁽⁴⁾ Notons la distinction, connue du vocabulaire ṣūfī, entre *al-nās* (les gens = le vulgaire) et *al-qawm* (les proches, les initiés) ; voir aussi notre *Jābir ibn Ḥ.*, vol. II, p. 194³.

⁽⁵⁾ *Ahl al-ḥaqq wa'l-burhān*.

⁽⁶⁾ Cette expression se réfère apparemment aux doctrines religieuses du *k. al-ḥamsīn*.

⁽⁷⁾ Cf. *Textes*, p. 506.

⁽⁸⁾ Pour Pythagore et Porphyre dans le Corpus ḡābirien, cf. notre *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. II, p. 45⁵ et 122 et suiv.

⁽⁹⁾ < ann > *al-kawākib hiya al-malā'ika wa annahā aṣḥāṣ*.

⁽¹⁰⁾ Pour la notion de la cinquième nature chez Ḡābir, cf. *l. c. v.* II, p. 152 et suiv.

⁽¹¹⁾ *Textes*, p. 506, 16 : *a'imma wa anbiyā'*.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, p. 507, 2 : *aṣḥāṣ liṭāf ḡā'iba 'an al-ḥawāss li-annahā laysat aḡsāman*.

étincelante (*nūr yatala'la'*)⁽¹⁾, se présentent tantôt comme un corps unique et tantôt comme multiples.

Plus explicite encore est un passage du *k. al-ištimāl* dont l'alchimiste Ṭuġrā'i a conservé un long fragment⁽²⁾. Après avoir exposé sa théorie sur les cycles et les mouvements des planètes, l'auteur y reprend la doctrine religieuse qu'évoque pour lui le nombre cinquante-cinq⁽³⁾.

« De par leur essence, ces cinquante-cinq personnes sont une ; mais elles sont différentes et multiples de par le fait que ces personnes (individus) (se manifestent) dans des rangs (*maqāmāt*) (différents les uns des autres⁽⁴⁾)... Dans l'acceptation réelle (*ḥaqīqa*), cette essence est en effet une, caractérisée qu'elle est par une vision (immédiate et intuitive). Ce ne sont que les différentes stations (*mawāqif*) des enseignements divins (*al-ta'ālīm al-lāhūtiyya*)⁽⁵⁾ qui se

⁽¹⁾ Cf. pour toute référence, T. ANDRAE, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 315 et suiv. ; not. p. 319.

⁽²⁾ Édité dans *Textes*, p. 548-555.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 551, 14 et suiv. — Malgré ce qu'en pense Ṭuġrā'i, l'exposé « gnostique » de Ġābir n'est pas, au moins en premier lieu, une allégorie alchimique. Pour un cas analogue, cf. notre *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. II, p. 90. — Voici les termes par lesquels Ṭuġrā'i introduit son extrait du *k. al-ištimāl* (= *Textes*, p. 548) : « Le *k. al-ištimāl* de Ġābir contient des allégories difficiles, car l'exposé de son sens externe (*zāhir*) y est fondé sur la doctrine des partisans de la métempsychose (*tanāsuh*) tandis que son sens caché (*bāṭin*) se rapporte à l'enseignement de l'Art (alchimique). Je ne doute point que l'auteur par cet ouvrage n'ait induit en erreur un grand nombre de gens qui, ne connaissant pas sa vraie intention, l'ont expliqué dans le sens externe. Car si un auteur, jouissant d'une grande renommée et reconnu être avancé dans les sciences, se pose en apologiste d'une connaissance ou doctrine quelconques, les autres s'y attachent sans critique, défendent ses opinions et acceptent ses idées invraisem-

blables et ses explications (*ta'wilāt*) extravagantes. Je pense même que s'il y a chez Platon des passages qui, en apparence, se rapportent à la métempsychose, il faut y voir une allégorie dans le sens indiqué. Mais certains des meilleurs (philosophes) ont négligé de pénétrer son intention secrète, et c'est pourquoi les uns l'ont réfuté, tandis que les autres l'ont suivi aveuglément. » — Pour les doctrines alchimiques que Ġābir et, en général, la tradition arabe attribuent à Platon, cf. notre étude précitée, vol. II, p. 48 et suiv.

⁽⁴⁾ On remarquera combien, dans ce passage néoplatonisant à affinité gnostique, la terminologie (*maqāmāt*, *mawāqif*, *manāzil*, *ṭarīqa*, etc.) rappelle celle des mystiques sunnites. Les *Šūfiyya* sont d'ailleurs plusieurs fois mentionnés chez Ġābir.

⁽⁵⁾ Les termes *lāhūt*, *lāhūti* sont assez fréquents chez Ġābir. A côté des expressions 'ilm *lāhūti*, 'ulām *lāhūtiyya* (cf. p. ex. *Textes*, p. 507, 8 ; 550, 5 ; notre étude, vol. II, p. 188³), *kutub lāhūtiyya* (*Textes*, p. 115, 13), *kitāb al-lāhūt* (titre du premier des *LXX Livres* ; cf. *Bibliographie jābirienne*, n° 423), on rencontre, notamment dans le *k. al-ḥamsin* (cf. *Textes*, p. 498, 5 et suiv.), la paire *lāhūt* et *nāsūt*

trouvent distribués parmi les « personnes » et les « rangs ». Car la personne du Portail n'occupe pas le même rang que celle de l'Imām⁽¹⁾, puisque la première (par rapport à la seconde) représente la réceptivité (*qabūl*) et la fonction (de la matière) à assumer la forme⁽²⁾ recherchée. Telle la farine qui est prête à recevoir la forme du pain⁽³⁾ ou la laine qui est prête à recevoir la forme du vêtement. Quant à la particularité que ces cinquante-cinq Lumières (*anwār*)⁽⁴⁾ se présentent sous des formes humaines, c'est parce que l'homme possède, parmi tous les êtres vivants, l'instrument le plus parfait, recevant l'intelligence, la pensée et la réflexion⁽⁵⁾, ce qui n'a lieu chez aucune autre espèce. »

Et encore⁽⁶⁾ : « La purification qui progresse vers ces cinquante-cinq Personnes, procède par cinquante-cinq voies⁽⁷⁾ et se trouve augmentée de degré (*manzila*) en degré. La preuve en est que tout dans ces Personnes tend vers un but unique, qui est le *Qā'im*⁽⁸⁾. Délivrer (l'âme)⁽⁹⁾ c'est isoler la matière et la dépouiller des attributs qui s'y appliquent dans un état quelconque. »⁽¹⁰⁾

La tendance générale qui s'exprime dans cette théorie n'est point étrangère aux systèmes de la Śī'a extrémiste et notamment au système ismaélien⁽¹¹⁾. La

(*Θεσιότης* et *ἰνθρωπότης*) dans une acception nettement gnostique. Pour l'emploi de ces termes dans le vocabulaire des gnostiques et mystiques musulmans de la fin du III^e/IX^e siècle, cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallāj* (Paris 1922), p. 38, 508, 601 ss., et not. p. 519 où l'hypothèse de l'emprunt (direct) de ces termes au christianisme est réfutée. Voir aussi MASSIGNON-KRAUS, *Akhbār al-Hallāj*, Paris 1936, p. 49.

⁽¹⁾ Cf. *supra*, p. 89.

⁽²⁾ *Ṣūra* = *εἶδος*; cf. notre étude, vol. II, index, s. v.

⁽³⁾ Cf. *ibid.*, p. 160¹.

⁽⁴⁾ Pour l'emploi « personnel » du terme de Lumière dans la gnose antique, cf. G. WETTER, *Phos, eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala-Leipzig 1915.

⁽⁵⁾ *'Aql fīk wa-rawiyya*, expression fréquente dans la *Théologie d'Aristote*, où elle correspond à *νόησις*.

⁽⁶⁾ *Textes*, p. 552, 14 et suiv.

⁽⁷⁾ *Tarīqa*, cf. *supra*, p. 94, n. 4. Ce sont les cinquante-cinq Voies d'approche de la Vérité indécélable (*ḡaib*).

⁽⁸⁾ C'est le *ṣāhib al-amr* (*Textes*, p. 554, 4), le *dū'l-amr* du *k. al-ḥamsin* (cf. *supra*, p. 87) et le *Qā'im bi'l-Salāt* = *'Alī* (*'Ayn*) = le Soleil se levant à l'Occident (*Šams min al-Maḡrib*) du *k. iḥrāj mā fi'l-quwwa ila'l-fi'l* (*Textes*, p. 36 et suiv.).

⁽⁹⁾ Pour *iḥlās* = *ḥulūs* = *taṣfiya*, cf. encore *Textes*, p. 552, 9 et suiv. : « ... Il s'agit pour l'âme particulière d'être délivrée et purifiée des souillures de la Génération et de l'Ignorance, de cesser d'être préoccupée par le flux des choses particulières et de s'épandre dans les universaux. »

⁽¹⁰⁾ La conception de l'initiation graduelle, sous-jacente à ce passage, se trouve fréquemment évoquée par Ḡābir; cf. encore p. 554, 1 et suiv. et notre étude, vol. I, Intro.

⁽¹¹⁾ Cf. P. CASANOVA, *La doctrine secrète des Fā'imides d'Égypte*, dans *BIFAO*, XVII.

mise en parallèle des cycles successifs des sept prophètes ou des sept imāms de chaque cycle ⁽¹⁾ avec les sept planètes est un des lieux communs de la doctrine ismaélienne. D'autre part, on rencontre souvent chez les gnostiques ši'ites la distinction entre les dignitaires du monde supérieur (*ḥudūd 'ulwiyya*) représentés par les sphères célestes et les dignitaires inférieurs (*ḥudūd suflīyya*) qui sont les degrés hiérarchiques. Dans son œuvre principale *k. rāḥat al-'aql*, le *dā'i* fātimide Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abdallāh al-Kirmānī (mort après 411 / 1020) ⁽²⁾, établit une correspondance (*mīzān*) ⁽³⁾ entre les Dix Intelligences (adoptées depuis Fārābī par les philosophes arabes) ⁽⁴⁾ et les dignitaires religieux. A la Première Intelligence, moteur de la sphère suprême, il coordonne le *Nāṭiq*, à la deuxième le *Asās*, puis viennent l'*Imām*, le *Bāb*, le *Ḥuḡḡa*, le *Dā'i al-Balāḡ*, le *Dā'i Muṭlaq*, le *Dā'i Maḥṣūr*, le *Ma'dūn Muṭlaq*, et enfin le *Ma'dūn Maḥṣūr* ou *Mukāsir* lequel correspond à la Dixième Intelligence, moteur du monde sublunaire ⁽⁵⁾.

Déjà dans les diverses doctrines de la gnose ši'ite, le nombre des degrés hiérarchiques repose sur une systématisation fictive. ⁽⁶⁾ Loin de refléter la structure sociale de tel groupe religieux, il est plutôt inspiré par des besoins arithmologiques ou cosmologiques ⁽⁷⁾. Chez l'auteur des écrits ḡābiriens cette tendance a été poussée à l'extrême, à un jeu, spirituel certes, mais dénué de tout rapport avec une réalité religieuse. Comme partout ailleurs, dans les parties religieuses de son œuvre ⁽⁸⁾, il puise dans l'arsenal des doctrines de

⁽¹⁾ Cf. *k. al-iṣṭimāl* et *k. al-ḥamsīn* (= *Textes*, p. 549 et p. 497 et suiv.).

⁽²⁾ Cf. sur lui W. IVANOW, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, p. 43 et suiv., ainsi que nos remarques dans *RÉI*, 1932, p. 487 *infra*. — Voir aussi les matériaux recueillis par nous dans *Abi Bakr Moh. fil. Zach. Raghensis (Razis) Opera Philosophica*, t. I (Le Caire 1939 = *Publ. Fac. des Lettres, Univ. Ég.*, fasc. XXII), p. 7-13 et les extraits de son *k. al-aqwāl al-dahabiyya*, publiés *ibid.*, p. 15 et suiv., et p. 313-316.

⁽³⁾ Pour la conception du *mīzān* (Balance, ζυγός) chez Kirmānī, cf. notre *Jābir ibn Ḥayyān*, vol. II, p. 313¹¹. Voir aussi S. PINES, *Notes sur l'Ismaīliyya*, dans *Hermes* (revue

trimestr. sous la direction de R. BAERT et de M. EEMANS), III, 3 (1939), p. 58.

⁽⁴⁾ Pour les spéculations « arithmologiques » de Kirmānī sur les Dix Intelligences, cf. l'extrait du *k. rāḥat al-'aql*, publié par nous dans *Der Islam*, XIX (1931), p. 259 et suiv.

⁽⁵⁾ Voir aussi Husain F. HAMDĀNĪ, dans *Islamic Culture*, XI (1939), p. 211 ss.

⁽⁶⁾ Cf. L. MASSIGNON, dans *Enc. de l'Isl.*, s. v. *Ḳarmates*.

⁽⁷⁾ Cf. maintenant W. IVANOW, *Isma'ilis and Qarmatians*, dans *J. Bombay Branch RAS*, 1940, p. 79 *infra*.

⁽⁸⁾ Cf. notamment son *k. iḥrāj* (= *Textes*, p. 35 et suiv.).

la Šīʿa extrémiste, avec le seul but de les dépasser et de construire, avec les matériaux ismaéliens et autres, un système original, où les éléments de provenance philosophique prennent le pas sur les éléments d'origine islamique, et où l'ensemble des sciences grecques est mis en œuvre pour sublimer les doctrines religieuses de l'époque en une « théosophie » nouvelle.