

L'ELABORATION DE L'ELIXIR SELON PS.- SIGĪSTĀNĪ. ALCHIMIE ET COSMOGONIE DANS L'ISMAELISME TAYYIBITE

Daniel De Smet

K. U. Leuven

Parmi les manuscrits ismaéliens conservés à la Bibliothèque Universitaire de Tübingen figure un petit traité intitulé *Kitāb al-Ġarīb fī ma'nā l-iksīr* ("Le Livre de l'Étranger concernant l'essence de l'élixir")¹. Il est attribué à Abū Ya'qūb as-Siġistānī (*li-sayyidinā Abī Ya'qūb as-Siġistānī*) le célèbre *dā'ī* ismaélien d'époque fatimide, probablement exécuté par le gouverneur du Sistān Ḥalaf b. Ahmad vers 971 (Walker 1996:XIII). Le mot *Kitāb* dans le titre s'avère quelque peu prétentieux vu la brièveté du traité: notre manuscrit compte à peine 18 folios, d'une écriture spacieuse mais soignée. Il est daté du vendredi 25 Ġumādā al-Awwal 1333, soit le 11 avril 1914.

Le texte semble peu répandu. Poonawala n'en mentionne que quatre manuscrits, tous modernes et transmis par la communauté Bohra aux Indes². Ceci est confirmé par Ivanow, qui en connaissait une copie "in a private collection"³.

Déjà Ivanow avait émis des doutes quant à l'attribution de ce texte à Abū Ya'qūb as-Siġistānī: il le classe parmi les "works doubtful" de cet auteur (Ivanow 1963:30). Le même scepticisme prudent a été adopté depuis lors par Poonawala, Sezgin et Ullmann⁴. Mais aucun de ces auteurs nous dévoile la raison de ses doutes.

Dès une première lecture, je ne pouvais que m'associer à leur avis: rien dans le contenu ni dans le style ne rappelle les ouvrages d'as-Siġistānī; le traité ne comporte même aucun élément spécifiquement ismaélien⁵. Au contraire, une étude plus poussée

¹ Il porte la cote Ma VI 314 et fait partie des 44 manuscrits ismaéliens vendus en 1971 par Mustafā Ġalīb. Selon l'inventaire inédit de cette collection, dressé par Abbas Hamdani et que Heinz Halm a eu l'obligeance de me communiquer, le manuscrit proviendrait de la collection Hamdani. Nous tenons à remercier les responsables de la Bibliothèque de Tübingen de nous en avoir fait parvenir un microfilm.

² Poonawala 1977:88 no 21: outre celui de Tübingen, il signale trois exemplaires (dont les deux premiers sont datés resp. 1313 [1895-96] et 1378 [1958-59]) dans la collection des *Dā'ūdī Atbā'ī Malak Wakīl* à Bombay (désignée sous le sigle "Wak."). Les *Dā'ūdī Atbā'ī Malak Wakīl*, connus également sous le nom de *Artāliswālās*, constituent un groupe dissident dans la communauté Bohra *Dā'ūdī*: cf. Daftary 1990:312.

³ Ivanow 1963:30 n° 52. Ivanow et Poonawala relèvent une variante dans le titre du traité: certains manuscrits donneraient *fī ma'rīfat al-iksīr* au lieu de *fī ma'nā l-iksīr*.

⁴ Poonawala 1977:88: "It is probably not an authentic work of Siġistānī"; Sezgin 1967:575: "Die Autorschaft ist zweifelhaft"; Ullmann 1972:208: "er soll auch ein alchemistisches Werk ... geschrieben haben".

⁵ Fait significatif, les invocations d'usage au début du traité concernent Allāh, Muhammad et sa famille, sans aucune mention des Imams chiïtes.

a révélé que le texte s'apparente, tant par le style et le vocabulaire que par son contenu, au corpus des textes alchimiques transmis sous le nom de Ġābir b. Ḥayyān.

Ainsi, certaines particularités de style, voire certaines incorrections de langue relevées dans les écrits ġābiriens, se retrouvent dans notre traité⁶. L'emploi fréquent de l'expression *lā budda* en est l'exemple le plus apparent⁷. Mais la parenté avec la tradition ġābiriennne ressort encore davantage du contenu.

Dès les premières lignes, l'auteur tente de décourager le simple curieux: "sache, ô frère, lecteur de ce livre, qu'il est le plus difficile parmi tous les livres, pour celui qui ne connaît pas notre Art" (Ps.-Sigistānī, *Garib* 2). Certes, il s'agit là d'un préambule conventionnel dans la littérature ésotérique, mais Ġābir⁸ se plaît à répéter que ses écrits s'adressent aux seuls "frères", tout en demeurant inaccessibles aux non-initiés⁹. Puis, notre Pseudo-Sigistānī, passant en revue les différentes significations du terme *garīb*, nous assure avec beaucoup d'emphase qu'il n'a pas choisi ce titre au hasard: il existe au contraire un lien très étroit entre le titre (le nom, *ism*) et le contenu (la signification, *ma'nā*) du livre (Ps.-Sigistānī, *Garib* 2-6). Si cette remarque peut surprendre de la part d'un auteur arabe – la plupart d'entre eux semblent préférer des titres éloquentes mais fantaisistes, sans rapport direct avec le sujet traité! – elle s'explique à la lumière de la théorie du langage élaborée par Ġābir. Celle-ci conçoit le rapport entre le *ism* et le *ma'nā* comme un lien naturel et non conventionnel, ce qui forme une prémisse indispensable au *mizān al-ḥurūf*, la "Balance des lettres", le fondement même de l'alchimie ġābiriennne¹⁰. Dès lors, Ġābir peut se vanter, tout comme le Ps.-Sigistānī, que "dans chacun de ces livres, la part de ces sciences que nous mentionnons est celle qui correspond à la signification de son titre"¹¹.

Le texte devra donc traiter du *Garīb*, l'"Etrange" ou plutôt l'"Etranger", notion qui s'applique à deux réalités différentes, mais complémentaires: dans la première partie du livre (soit les pages 1 à 18) elle désigne l'Imam, dans la seconde le Philosophe, l'Alchimiste qui confectionne l'Elixir.

⁶ Notons, p. ex., la forme *awwala* au lieu de *ūla* dans Ps.-Sigistānī, *Garib* 31.4; sur la présence de cette "faute" grammaticale et autres du même ordre dans le corpus ġābiriennne, voir Marquet 1988:134; cf. Lory 1988.8 n.3.

⁷ Ps.-Sigistānī, *Garib* 13.5, 15.1, 18.4, 20.4-5. En maint texte du corpus ġābiriennne, cette expression est devenue une véritable cheville; voir, p. ex. Lory 1988:140, 142 (partie arabe); Kraus 1942:5 n.l.

⁸ Dans la suite de l'article nous désignons par cette appellation non la figure (historique?) de Ġābir b. Ḥayyān, mais l'auteur ou les auteurs du corpus transmis sous son nom.

⁹ Lory 1989:106-107. Tout comme l'auteur de notre traité, Ġābir interpelle le lecteur en tant que "frère" (*ab*); cf. Lory 1989:78, 107.

¹⁰ Kraus 1942:236-270 (accentue fortement les sources pythagoriciennes et platoniciennes); Lory 1989:129-134; Corbin 1950:76.

¹¹ Nous reprenons ici la traduction de Corbin (1950:87); cf. Ġābir, *Māḡid* 115.

A travers une phraséologie délibérément obscure, l'auteur développe un rapport entre *al-Garīb* et les lettres *hamza* et *alif*: "Le *hamza* est celui qui descend dans le monde de la génération et de la corruption en vue de la rédemption (*ḥalās*) du monde"; le *alif*, par contre, lui semble supérieur, car il s'agit d'une lettre lumineuse qui fait jaillir sa lumière sur le monde (Ps.-Sigīstānī, *Garīb* 6, 9). Le *hamza* est *garīb* pour autant qu'il s'incorpore en prenant des apparences diverses. Malgré sa science et sa vertu, il apparaît comme un "étranger", quelque'un de différent au commun des mortels: dès lors, les hommes ne l'aiment guère et rejettent sa mission. Mais il quitte sa qualité de *garīb* lorsqu'il se manifeste par la rédaction de livres (*sannafa lahum al-kutub*), l'établissement de lois et le fondement d'un pouvoir politique (*wada'a lahum as-siyāsāt wa š-sarā'i*). Le *alif*, par contre, est *garīb*, pour autant qu'il se mélange (*mazaġa*, terme alchimique!) aux hommes, tout en se soustrayant à leurs yeux: il ne peut être aperçu que par les "exilés" (*ġurabā*, pluriel de *garīb*) du fond de leur exil (*ġurba*, terme tiré de la même racine que *garīb*) (Ps.-Sigīstānī, *Garīb* 7-10).

Ce passage énigmatique s'éclaire cependant à la lumière du corpus *ġābirien*. Ici, le *hamza* désigne le *Nātiq* ("celui qui parle"), le Prophète législateur personnifié en Muhammad, alors que le *alif* symbolise le *Sāmit* (le "silencieux"), c'est-à-dire l'Imam dont 'Alī est le prototype. Si le *alif* muet est le *Sāmit*, connu uniquement par une élite d'initiés, parfois au terme d'efforts pénibles, le *hamza* terrestre vocalisé est le *Nātiq*, qui se manifeste dans le monde de la génération et de la corruption, "qui entreprend toute chose, qui compose les livres, qui produit arts et métiers, les sciences subtiles et les modes de gouvernement qui assureront la rédemption (*ḥalās*) de l'univers"¹².

L'irruption de l'Étranger, poursuit l'auteur du *Kitāb al-Garīb*, qui sans doute se réfère ici au *Sāmit*, ouvre aux adeptes la voie pour s'assimiler à lui, pour former avec lui un alliage (*mizāġ*). En s'identifiant à cette Noble Personne (*aš-šahs al-karīm*), ils atteignent le bonheur suprême. La Noble Personne de l'Étranger est alors transférée ("transmuée", *yantaqil*) en de nombreuses personnes (apparemment celles de ses initiés) qui se manifestent dans les contrées les plus diverses et les plus lointaines: en tant que Grecs (*Rūmiyyan*)¹³ ou Persans, non-Arabs ou Arabes. Malgré ces manifestations multiples, son essence (*ma'nā*) demeure une (Ps.-Sigīstānī, *Garīb*, 12-16).

Dans les écrits *ġābirien*s, la "noble personne" n'est autre que le *alif*, le *Sāmit*, l'Imam¹⁴, qui accomplit sa mission terrestre, perçue comme un "exil", en revêtant successivement une multitude d'enveloppes charnelles différentes (Marquet 1988:109-110, 116-117; Lory 1989:73). Du coup il devient clair que Ps.-Sigīstānī partage avec

¹² Ġābir, *Bayān* 10-12 (cf. Marquet 1988:98, 101-102; Corbin 1950:80; Kraus 1930:37); Ġābir, *Māġid* 120, 124 (cf. Corbin 1950:93, 94 n. 105, 99; Marquet, 1988:108).

¹³ Sans doute faut-il corriger ainsi la forme *rūsiyyan* ("Russe") dans le manuscrit, p. 15.

¹⁴ Ġābir, *Bayān* 10-12; cf. Marquet 1988:98-99; Kraus 1930:37-38.

Ġābir la même imamologie ultra-chiite: préséance du *Sāmit* ou Imam (‘Alī) sur le *Nātiq* ou Prophète législateur (Muḥammad); incorporation d’un principe “divin” unique dans la lignée des Prophètes et Imams (*ḥulūl*)¹⁵.

En outre, la figure mystérieuse du *Garīb* semble correspondre au personnage tout aussi énigmatique du “Glorieux” (*Māḡid*) ou de l’Orphelin-Solitaire (*Yatīm*) que Ġābir présente dans le *Kitāb al-Māḡid*. Selon l’interprétation de Corbin, il s’agirait de l’archétype de l’initié, en quelque sorte le “prototype de Ġābir”, qui se manifeste à la fois dans la personne de l’Imam et dans la multitude des initiés, les multiples “Ġābirs” qui se sont mélangés à lui, transmutés en leur essence par un processus alchimique¹⁶. La lecture de Corbin s’avère confirmée par notre texte: même ambivalence entre le *Garīb* et les multiples *gurabā’*, même “transmutation” (*intiḡāl*) des uns dans l’autre. Le héros se révèle, de part et d’autre, comme un autodidacte: incorporant lui-même la Gnose, la connaissance ultime de l’Art, le *Garīb* ou le *Māḡid* n’a pas besoin de maîtres, ni de professeurs, car il est parvenu par soi-même au rang qui constitue son essence¹⁷.

Dans la seconde partie du *Kitāb al-Ġarīb* (à partir de la page 18), Ps.-Siḡistānī change de registre, en passant du *garīb* en tant que prototype, au *garīb* en tant qu’initié concret: le philosophe (*al-faylasūf*)¹⁸, le sage (*al-ḥakīm*). Celui-ci possède une doctrine (*madḡhab*)¹⁹ qui est également *garīb* à cause de son caractère occulte, car elle concerne la manipulation (*tadbīr*) de la Pierre au cours du Grand Œuvre, “la Porte Suprême” (*al-bāb al-‘azam*)²⁰.

L’auteur se met alors à décrire, à un niveau purement pratique, l’élaboration de l’élixir. En fait, il ne dévoile qu’une partie du processus, fidèle au principe ḡābirien de la “dispersion de la science” (*tabḡid al-‘ilm*). Celle-ci consiste à éparpiller sur plusieurs traités les instructions concrètes concernant les opérations alchimiques, afin de les rendre inutilisables au lecteur occasionnel. Chaque traité n’abordant qu’un aspect

¹⁵ Marquet 1988:110-113; sur la notion de *ḥulūl*, voir Straface 1998.

¹⁶ Corbin 1950:104-105; cf. Lory 1989:81, 83-84. Marquet 1988:109, a sans doute raison d’insister sur le fait que Corbin exagère chez Ġābir le rôle de Salmān, notamment en voulant à tout prix reconnaître des traits “salmāniens” dans la figure du *Māḡid*.

¹⁷ Ps.-Siḡistānī, *Garīb* 16-17; Ġābir, *Māḡid* 118, 119, 123; cf. Corbin 1950:74-75, 90, 92, 98, 104; Marquet 1988:107.

¹⁸ Dans le vocabulaire ḡābirien, *faylasūf* désigne l’alchimiste, celui qui est initié aux arcanes de l’Art. La fréquence de cet emploi ressort, p. ex., de l’index dressé par Lory 1988:188 (*s.v. al-falsafa et al-faylasūf*); cf. Marquet 1988:116; Lory 1989:54, 55 n. 54, 145.

¹⁹ Ġābir désigne les différentes fractions ou écoles d’alchimistes avec les termes *tawā’if*, *madāhib* ou *mīlāl*; elles ont toutes leur propre doctrine (*madḡhab*) quant à la confection de l’élixir; cf. Lory 1988:13-14.

²⁰ Ps.-Siḡistānī, *Garīb* 18-22. La “Porte Suprême” se réfère chez Ġābir à l’ensemble des opérations alchimiques; cf. Kraus 1942:7.

partiel du Grand Œuvre, seul l'initié en possession de la clé pourra réunir toutes les pièces de façon cohérente (Lory 1988:9; Kraus 1943:XXVII-XXXIII).

Aussi, notre traité n'aborde que la phase de la fixation (*'aqd*) de l'élixir. Placé au fond d'une *qārūra*²¹ le "médicament" (*dawā'*)²² est réchauffé sept fois à des feux de différentes intensités, afin de séparer la vapeur de la matière. En fonction de la température, la vapeur monte (*irtifa'*) et descend (*hubūt*) dans la bouteille (Ps.-Sigīstānī, *Ġarīb* 23-30). Après la cération (*tašmī'*), qui transforme le "médicament" en une substance visqueuse et gluante comme le miel²³, vient la phase de la projection (*tarh*): l'élixir est projeté sur de l'argent blanc à raison d'un *qirāt* pour cent *raṭl* d'argent. Cet argent devient alors de l'or pur (*ibrīz*)²⁴.

Il résulte de cette analyse que le *Kitāb al-Ġarīb fī ma'nā l-iḵsīr*, tant par sa terminologie²⁵ que par son contenu, s'avère très proche du corpus ġābirien et qu'il en fait probablement partie. Parmi les quelques 3000 titres transmis sous le nom de Ġābir b. Hayyān, figure effectivement un *Kitāb al-Ġarīb*²⁶, dont des extraits sont conservés dans le *Kitāb al-Wāfī fī t-tadbīr al-kāfī* de Muḥammad b. Aḥmad al-Masmūdī, somme alchimique composée à Tlemcen en 1492²⁷. Dès lors, la tentation est grande d'y reconnaître notre traité²⁸. A défaut d'avoir pu vérifier sur les manuscrits, nous ne pouvons pour l'instant trancher cette question²⁹.

Quoi qu'il en soit, comment expliquer la présence d'un texte ġābirien dans la littérature religieuse des Ismaéliens tayyibites?

²¹ Sorte de grosse bouteille en verre utilisée par les alchimistes; cet instrument est fréquemment mentionné dans les écrits ġābiriens; voir, p. ex., Lory 1988:48.10, 15; 57.14, 16, 18-22; 73.12; 142.6.

²² Terme technique pour l'élixir; cf. Lory 1988:57.18; Kraus 1942:193 n.8, 223 n.7, 234 n.4, 262 n.2. Ġābir, en tant que médecin, aimait se servir d'un vocabulaire médical; voir Lory 1989:137; Ullmann 1972:260; Kraus 1942:2-3: "l'alchimiste emploiera des 'médicaments' appropriés pour guérir les 'maladies' des métaux. Et ces médicaments ne sont autres que les élixirs".

²³ La comparaison de l'élixir, après fixation et cération, avec du miel épais revient, p. ex., dans un texte attribué à Ġaḥfār as-Sādiq mais proche du corpus ġābirien; cf. Ruska 1924:100, 118.

²⁴ Ps.-Sigīstānī, *Ġarīb* 30-32; cf. Ullmann 1972:452.

²⁵ Notons encore des expressions comme: *mizān al-'aql* (Ps.-Sigīstānī, *Ġarīb* 25; cf. Kraus 1942:187 n. 2) et *rafā'a al-mā'* (*Ġarīb passim*; cf. Lory 1988:41.13; 42.13; 84.12).

²⁶ Il s'agit du n° 982 dans l'inventaire de Kraus 1943:124.

²⁷ Brockelmann 1943-49: II, 334, 1937-42: II, 367 et Ullmann 1972:245, relèvent trois manuscrits complets, conservés resp. au Caire, à Alexandrie et à Rabat.

²⁸ Ce rapprochement a d'ailleurs déjà été suggéré par Kraus (1943:124), qui toutefois ne connaissait notre texte que par la brève mention dans Ivanow 1933.

²⁹ Toutefois, vu que le terme *al-ġarīb* circule également dans la littérature alchimique arabe comme prêtre-nom au sel ammoniac (*nūsādir*), il se pourrait que le traité de Ġābir soit consacré à la fonction de ce produit et qu'il ne présente par conséquent aucun rapport avec le nôtre; cf. Siggel 1951:46.

Certes, depuis Kraus, on a beaucoup écrit sur l'appartenance religieuse de Ġābir. Kraus, suivi encore récemment par Yves Marquet, était persuadé que les auteurs ġābiriens étaient des Ismaéliens de tendance qarmate, voire même pro-fatimide³⁰. Toutefois, les analyses de Pierre Lory ont montré de façon convaincante que l'imamologie ġābirienne appartient au courant ultra-chiite, proche des mouvements *ġulāt*³¹. En soi, il n'est pas rare que des textes ultra-chiites étrangers à la doctrine ismaélienne aient été conservés en un milieu ismaélien, suite aux aléas de l'histoire: ainsi, l'*Umm al-Kitāb* a été transmis par les Ismaéliens d'Asie Centrale et le *Kitāb al-Haft*, apparenté au Nusayrisme, par les Ismaéliens de Syrie (Ivanow 1932:419-420, 427-428; Halm 1978:219-223, 263-265). Mais dans le cas présent, il pourrait y avoir une raison plus profonde.

En effet, les auteurs ṭayyibites développent volontiers des thèmes empruntés à l'alchimie. Leur système repose entièrement sur la notion de continuité, non seulement entre le monde spirituel des archétypes et le monde sensible, mais également entre les trois règnes qui constituent ce dernier. D'où la présence d'une chaîne ininterrompue d'êtres, véritable *scala naturae* qui relie en une hiérarchie très stricte les métaux les plus vils – les substances noires et puantes comme le naphte et le goudron, le point le plus bas dans la procession des êtres – au corps camphré (*ġism kāfūrī*) de l'Imam, dans lequel la matière sublimée rejoint le Plérôme des Intelligences séparées³². Si les nombreux maillons de cette chaîne constituent autant de jalons, d'étapes intermédiaires dans la remontée de l'âme déchue vers son origine céleste, la matière elle-même, porteuse de ces âmes, peut se sublimer, se purifier en une matière plus noble. Aussi les minéraux, tous dotés d'une âme, croissent sous certaines conditions au sein de la terre et peuvent se transmuier en des espèces plus nobles, jusqu'à atteindre le rang de l'or et du rubis. Selon un auteur ṭayyibite anonyme, chaque âme minérale loue le

³⁰ Kraus 1943:XLVIII-LVII; Id. 1930:30-36, 38-40; Marquet 1988:96-129, 132-133; Id. 1986. Sous l'influence du livre de Lory (voir note suivante), Marquet s'est montré par la suite plus prudent, tout en demeurant fidèle à sa thèse ismaélienne; cf. Marquet 1991a et 1991b. De même Corbin, bien que de façon moins explicite, voit dans le corpus ġābirien un produit ismaélien; cf. Corbin 1950:55-56, 61, 66; Id. 1964:184-189. Vouloir déceler des tendances ismaéliennes dans le corpus ġābirien n'est possible que si on lui assigne, comme font Kraus et Marquet, une datation tardive (2^e moitié du 9^e s.). Si, par contre, on le fait remonter un siècle plus tôt, à l'époque de Ġa'far as-Sādiq, on voit mal comment Ġābir aurait pu être ismaélien; pour un état de cette question fort débattue, voir Haq 1994:8-30 (en particulier pp. 21-24).

³¹ Lory 1989:41-44, 62-66, 73, 85-94, 96, 115-119; cf. 116-117: "plutôt que de 'tendances ismaéliennes' pourrait-on parler de mouvance 'pré-nusayrie' à propos de notre Corpus". Le climat intellectuel qui serait à la base de la science ġābirienne a été étudié par Capezzone 1997.

³² Sur cette *scala naturae*, voir De Smet 2001.

Créateur à sa façon: en fonction de la sincérité et de la pureté de ce *taṣbīḥ*, elle transmue le corps minéral auquel elle est liée en une substance supérieure³³.

La conviction que les minéraux, en tant qu'êtres animés, croissent lentement au sein de la terre, est le postulat fondamental de l'alchimie. Il se retrouve par ailleurs dans les "Epîtres des Frères Sincères" (*Rasā'il Iḥwān as-Ṣafā'*) (Marquet 1988:23-27) auxquelles les Ṭayyibites ont tant emprunté. Pour ne citer qu'un seul exemple de cette dépendance: la gnose ṭayyibite fait éclore le premier homme de notre présent cycle - l'Adam partiel (*al-Ādam al-ḡuz'i*) - et ses 28 compagnons dans les cavernes de l'île de Sarandīb (Ceylan), suite à une génération spontanée pleine de réminiscences alchimiques (Ibn al-Walīd, *Mabda'* 112-113, §§ 31-32; al-Hāmidī, *Kanz* 150, 154). Déjà pour les Iḥwān, Sarandīb se prêtait admirablement à la génération spontanée (Marquet 1988:36).

Malgré cet héritage alchimique commun, la littérature ṭayyibite accorde au vocabulaire de l'alchimie partique un sens symbolique dont on cherchera en vain l'équivalent chez les Iḥwān. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, il suffit de lire les textes ṭayyibites décrivant les différentes étapes de purification et de sublimation qui mènent à la constitution du "corps camphré" de l'Imam³⁴, pour s'apercevoir qu'ils reposent sur toute une doctrine alchimique, liée de surcroît à une symbolique des couleurs³⁵.

Dès lors l'Imam, qui représente par la noblesse de son âme et de son corps la nature sublimée, est comparé au rubis, ce précieux joyaux qui forme avec l'or le point ultime de l'évolution des minéraux, le but final de la quête alchimique (Strothmann 1943:7-8). En tant que produit du Grand Œuvre, l'Imam est pareil à l'élixir (al-Hāmidī, *Kanz* 153, 221; Strothmann 1943:45-46). Tel un orfèvre qui travaille l'argent (Strothmann 1943:22-23), il opère sur les créatures - corps et âmes - et accélère par son action et par son enseignement le processus de maturation et de purification; il est "le levain créateur" (*al-ḥamīra al-ibdā'iyya*)³⁶ qui excite la fermentation des êtres, active leur passage de la puissance à l'acte et prépare leur transmutation vers la perfection seconde (De Smet 1999b:266-269).

³³ Strothmann 1943:97-98; cf. *ibid* 105-106, 106-107, 127; al-Hāmidī, *Kanz* 134-148, 275; 'Imād ad-Dīn, *Zahr* 83-96.

³⁴ Ainsi, p. ex., al-Hāmidī, *Kanz* 150, 153-154, 185-186, 189-193, 201, 212-213; Ibn al-Walīd, *Mabda'* 119-120, 123-125, §§ 48-51, 60-64; Strothmann 1943:7-9, 55-56, 75, 155, 164; cf. De Smet 1999a:45-53; Feki 1978:203-209; Filippini-Ronconi 1973:88-89.

³⁵ Un symbolisme alchimique très analogue se retrouve par ailleurs dans certains courants du chiisme duodécimain, notamment au sein de l'école *Ṣayḥī*; cf. Corbin 1979:211-249.

³⁶ al-Hāmidī, *Kanz* 173-175. En alchimie arabe, le levain (*ḥamīra*) désigne l'élixir; cf. Ullmann in *EP* s.v. "al-iksīr"; Id. 1972:259.

Il serait certes téméraire dans l'état actuel des recherches ismaéliennes, de vouloir s'exprimer sur les sources alchimiques auxquelles ont puisé les auteurs tayyibites³⁷. Toutefois, la notion de l'Imam-élixir nous ramène à Ġābir et à notre Ps.-Siġistānī. En maint endroit du corpus ġābirien, l'Imam est associé à l'élixir, qui par son action provoque une transmutation dans l'âme du croyant: il la blanchit, la rend plus subtile et lumineuse (Corbin 1950:59-60, 75, 112; Kraus 1930:35-36; Lory 1989:60-62, 74-75, 80; Id. 1988:17). Le message central du *Kitāb al-Ġarīb* consiste justement à montrer que l'Imam-étranger, prototype de l'initié-alchimiste qui grâce à l'enseignement du maître élabore l'élixir, n'est autre que l'Elixir Suprême personnifié. Même si l'Imam dont parle Ġābir n'est pas tout à fait l'Imam des Ismaéliens, on conçoit aisément que ceux-ci aient pu lire leur imamologie dans un traité comme le *Kitāb al-Ġarīb*.

La présence dans la littérature tayyibite d'un traité alchimique de tradition ġābirienne, circulant sous le nom d'un des grands docteurs fatimides, pourrait s'expliquer comme une tentative de récupération de l'œuvre de Ġābir b. Hayyān par les Ismaéliens postérieurs. Le fait serait alors analogue au sort des *Iḥwān as-Ṣafā'*, dont les écrits ont été accaparés par les Tayyibites, qui les ont attribués à un des Imams ismaéliens cachés, antérieurs à l'avènement des Fatimides (al-Hamdani 1932).

Cependant, si les citations des *Iḥwān as-Ṣafā'* abondent dans les traités tayyibites, les références explicites à Ġābir b. Hayyān semblent rares, pour ne pas dire inexistantes³⁸. Notre *Kitāb al-Ġarīb*, traité ġābirien transmis par les Ismaéliens, constituerait-il alors une curiosité? Une exploration plus systématique de la littérature ismaélienne permettra peut-être un jour de répondre à cette question.

REFERENCES

A. Sources primaires

Ġābir, *Bayān* = Ġābir ibn Hayyān, *Kitāb al-Bayān*. = *The Arabic Works of Jābir b. Hayyān*. Edité par E. J. Holmyard, Paris 1928.

Ġābir, *Māġid* = Ġābir ibn Hayyān, *Kitāb al-Māġid*. = *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. I: Textes choisis*. Edité par P. Kraus, Paris & Le Caire 1935.

³⁷ Outre les *Rasā'il Iḥwān as-Ṣafā'*, des allusions alchimiques sont contenues dans la *Risalat al-Ġāmi'a*, attribuée aux *Iḥwān* et à laquelle les Tayyibites se réfèrent fréquemment (voir, p. ex., *Ġāmi'a* 18-21, 471). Mais à elles seules ces deux sources ne suffisent pas à expliquer la riche symbolique alchimique dans la littérature tayyibite.

³⁸ Cortese (2000:97) signale dans une *maġmū'a* ismaélienne [155/1033] un traité intitulé: *Masā'il Ġābir ilā Maulānā as-Ṣādiq* (fols. 34v-43v).

- al-Hāmidī, *Kanz* = Ibrāhīm b. al-Husayn al-Hāmidī, *Kanz al-walad*. = *Die ismailitische Theologie des Ibrāhīm Ibn al-Husain al-Hāmidī* (= *Bibliotheca Islamica* 24.). Edité par M. Ġālib, Wiesbaden 1971.
- ʿImād ad-Dīn, *Zahr* = Idrīs ʿImād ad-Dīn, *Zahr al-maʿānī*. Edité par M. Ġālib, Beyrouth 1991.
- Ibn al-Walīd, *Mabdaʿ* = Husayn b. ʿAlī b. Muḥammad Ibn al-Walīd, *al-Mabdaʿ wa-l-maʿād*. *Trilogie ismaélienne* (= *Bibliothèque iranienne*, 9.). Edité par H. Corbin, Téhéran & Paris 1961.
- Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ, *Ġāmiʿa* = Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ (attribué), *Risālat al-Ġāmiʿa*. Edité par M. Ġālib, Beyrouth 1984.
- Ps.-Siğistānī, *Garīb* = Abū Yaʿqūb as-Siğistānī (attribué), *Kitāb al-Garīb fi maʿnā l-iksīr*. MS Tübingen Ma VI 314.

B. Sources secondaires

- Brockelmann, C. 1943-49². *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 vols., Leyde.
- . 1937-42. *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbände*. 3 vols., Leyde.
- Capezzone, L. 1997. "Ġābir ibn Ḥayyān nella città cortese. Materiali eterodossi per una storia del pensiero della scienza nell'Islam medievale". *RSO* 71.99-145.
- Corbin, H. 1950. "Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān (Alchimie et Archétypes)". *Eranos Jahrbuch* 18.47-162.
- . 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës*. Paris.
- . 1979. *Corps spirituel et terre céleste*. Paris.
- Cortese, D. 2000. *Ismaili and other Arabic Manuscripts. A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. Londres.
- Daftary, F. 1990. *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge.
- De Smet, D. 1999a. "Eléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite sous les derniers Fatimides. Le problème de la gnose tayyibite". *L'Égypte fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998* éd. par M. Barrucand, 45-53. Paris.
- . 1999b. "Perfectio Prima - Perfectio Secunda ou les vicissitudes d'une notion: de S. Thomas aux Ismaéliens Tayyibites du Yémen". *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66.254-288.
- . 2001. "Al-Wāqwaq: un chaînon mythique dans le grand cercle de la nature". *Acta Orientalia Belgica* 14.205-215.
- Feki, H. 1978. *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation & doctrine)*. Tunis.
- Filippini-Ronconi, P. 1973. *Ismaeliti ed "Assassini"*. Basilea.
- Halm, H. 1978. "Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums". *Der Islam* 55.219-266.

- al-Hamdani, H.-F. 1932. "Rasā'il *Iḥwān as-Safā* in the Literature of the Ismā'īlī Taiyibī Da'wat". *Der Islam* 20.281-300.
- Haq, S. N. 1994. *Names, Natures and Things. The Alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of Stones) (= Boston Studies in the Philosophy of Science, 158.)*. Dordrecht.
- Ivanow, W. 1932. "Notes sur l'*Ummu'l-Kitāb* des Ismaéliens d'Asie Centrale", *REI* 6.419-481.
- . 1933. *A guide to Ismaili literature*. Londres.
- . 1963. *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey (= The Ismaili Society Series A/15)*. Téhéran.
- Kraus, P. 1930. "Dschābir ibn Ḥajjān und die Ismā'īlija", *Dritter Jahresbericht des Forschungs-Institut für Geschichte der Naturwissenschaften*. 23-42. Berlin.
- . 1942. *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. II: Jābir et la science grecque (= MIFAO, 45.)*. Le Caire. (Repr. Paris 1986.)
- . 1943. *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. I: Le corpus des écrits jābiriens (= MIFAO, 44.)*. Le Caire.
- Lory, P. 1988. *L'Elaboration de l'élixir suprême. Quatorze traités de Ġābir ibn Ḥayyān sur le Grand Œuvre alchimique*. Damas.
- . 1989. *Alchimie et mystique en terre d'Islam (Islam Spirituel)*. Lagrasse.
- Marquet, Y. 1986. "Quelles furent les relations entre «Jābir ibn Ḥayyān» et les *Iḥwān as-Safā*'?". *SI* 64.39-51.
- . 1988. *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jābir ibn Ḥayyān et les "Frères de la Pureté" (= Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, 31.)*. Paris.
- . 1991a. "A propos de la secte des auteurs jābiriens". *SI* 73.127-135.
- . 1991b. "Les 'quatre frères': note à propos du *Kitāb al-Manṣaf'a* de Ġābir". *Arabica* 38.130-136.
- Poonawala, I. K. 1977. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu.
- Ruska, J. 1924. *Arabische Alchemisten. II: Ġāfar Alsādiq, der sechste Imām (= Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 10.)*. Heidelberg.
- Sezgin, F. 1967. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. I., Leyde.
- Siggel, A. 1951. *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung 5.)*. Berlin.
- Straface, A. 1998. "*Hulūl* and *tagāssud*: Islamic accounts of the concept of incarnation". *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the UEA* (= *OLA* 86) éd. par U. Vermeulen & J. Van Reeth, 125-132. Louvain.
- Strothmann, R. 1943. *Gnosis-Texte der Ismailiten (= Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl., III/28.)*. Göttingen.
- Ullmann, M. 1960-. "al-Iksīr". *Et.*

- . 1972. *Die Natur- und Geheimmwissenschaften im Islam (HdO, Abt. 1, Ergb. 6/2)* Leyde.
- Walker, P. E. 1996. *Abu Ya'qub al-Sijistani. Intellectual Missionary*. Londres & New York.