

ARABICA

REVUE D'ÉTUDES ARABES

FONDÉE

PAR

E. LÉVI-PROVENÇAL

ET PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA
RECHERCHE SCIENTIFIQUE DE FRANCE

TOME VIII

ANNÉE 1961



E. J. BRILL, ÉDITEURS, LEIDEN

1961

LA PLACE DU TRAVAIL DANS LA HIÉRARCHIE
ISMĀ'ILIENCE D'APRÈS
L'ENCYCLOPÉDIE DES FRÈRES DE LA PURETÉ

PAR

YVES MARQUET

L'ENCYCLOPÉDIE *des Frères de la Pureté* est attribuée par les Ismā'iliens à l'un de leurs imāms clandestins du IX^e siècle¹. Selon les renseignements de source sunnite, elle serait l'œuvre collective d'auteurs dont plusieurs noms sont fournis ; elle daterait du milieu du X^e siècle².

Rappelons dans leurs grandes lignes les théories religieuses des Ismā'iliens telles que les expose M. Ivanov dans l'*Encyclopédie de l'Islam*³.

Ils distinguent ce qui dans la religion est extérieur, soit la loi religieuse traditionnelle, et ce qui est intérieur ou caché : c'est-à-dire d'abord une interprétation du Coran tendant à prouver que l'imāmat revient de droit divin aux Fātimides, ensuite un système philosophique inspiré un peu de Platon, d'Aristote et des stoïciens, beaucoup des néo-pythagoriciens et surtout des néo-platoniciens. Pour eux, Dieu a créé le monde par l'intermédiaire d'une série d'hypostases dont les deux premières sont l'Intellect universel et l'Âme universelle, les suivantes correspondant aux sphères célestes, en honneur depuis Aristote.

Ils distinguent le macrocosme ou monde céleste et le microcosme

1. Cf. IVANOV: *Supp.* à *EI* et 'ARIF TAMIR, *Ḥaqīqat Iḥwān al-ṣafā'*, dans *Velrig*, 1957. 2. Le nom d'imām caché prêtant à confusion, on préfère produire ici « imām mastūr » par imām clandestin, réservant le nom d'imām visible à « l'imām ḡā'ib ».

3. Les *iḥwān* représentent l'ensemble des membres de la secte, dont l'entraide sincère peut seule permettre le succès et le salut; transposé dans cette perspective moderne, le mot correspondrait dans une certaine mesure au terme « camarades ». Quant au mot « *ṣafā'* », il exprime la pureté de l'âme telle que la conçoit PLOTIN, qui se dégage par ses bonnes actions des entraves de la matière impure.

3. Pour un exposé détaillé de la doctrine, cf. IVANOV, dans *supp.* à *EI* *Ismā'iliens*, *A guide to Ismaili literature. The alleged founder of Ismailism*; et LEWIS, *The origine of Ismailism, a study of historical background of the Ismailid caliphate*.

ou monde d'ici-bas : toutes les formes qui existent ici-bas trouvent dans l'autre monde leur archétype parfait (réminiscence de la théorie platonicienne des idées). Muḥammad, homme parfait, représente ici-bas la première hypostase ou Intellect universel ; 'Alī, l'Âme universelle ; les imâms fâtimides correspondent à la dernière hypostase de l'autre monde.

Les âmes individuelles, issues de l'Âme universelle, donnent aux êtres humains leur forme dans le monde d'ici-bas, ou monde de la génération et de la corruption. En s'associant à une substance supérieure, c'est-à-dire à l'imâm, elles doivent retourner à leur source originelle, Dieu. Damné sera celui qui n'aura pas reconnu l'imâm légitime de son temps.

Ce système, exposé à dessein très sommairement, est inclus dans les dogmes de l'Islâm ismâ'îlien et constitue ce que les Ismâ'îliens appellent les « Vérités » (*ḥaqā'iq*). L'énorme *Encyclopédie des Frères de la Pureté* est en somme l'exposé de ces vérités telles qu'elles se présentaient au IX^e siècle et constitue pour nous un état particulièrement ancien de la doctrine. En effet, cette doctrine a évolué sensiblement au cours des âges en même temps que les autres philosophies arabes. Celles-ci (exception faite des systèmes de certains mystiques fidèles au néo-platonisme) se sont efforcées de reconstituer l'aristotélisme dans son intégralité. La doctrine ismâ'îlienne, elle, gardera intacte ses bases, mais tendra à fonder dans son néo-platonisme quelques éléments aristotéliens supplémentaires¹, Aristote exerçant une emprise toujours plus étroite sur les penseurs musulmans à mesure qu'il leur était mieux connu. L'imâm, guide infallible des Ismâ'îliens, a pu d'ailleurs apporter dans ce système les modifications qui lui semblaient bonnes, aidé notamment de son propagandiste en chef (*dā'ī l-du'āt*), grand conservateur de la doctrine.

L'*Encyclopédie* traite donc, du point de vue ismâ'îlien, de tous les objets de connaissance de l'époque, de façon généralement détaillée, certains points (notamment la question de l'imâm) restant cependant, par prudence, pudiquement voilés². Il est donc

1. Notamment dans la question de l'Intellect actif. Mais il s'est agi surtout de préciser les détails de la doctrine; plus encore que l'aristotélisme sont intervenues là les conclusions de spéculations théologiques.

2. L'*Encyclopédie* était, semble-t-il, destinée à gagner à l'ismâ'îlisme les Musulmans éclairés en particulier parmi les autres Sî'ites. Cela explique qu'elle nous soit parvenue par le canal des Musulmans orthodoxes, bien que suspecte à leurs yeux. Mais elle devait surtout servir à l'initiation des

mal que cette énorme *Encyclopédie* consacre quelques pages à ce travail. Il s'ajoute à une préoccupation d'ordre scientifique, ces préoccupations partisans : elles sont mêmes essentielles. Les pages se situent après un exposé sur les essences corporelles créées par les sens et avant l'exposé des essences spirituelles créées par la raison, ce qui déjà nous indique que le travail doit trouver sa place dans une vaste hiérarchie. L'auteur, en effet, suppose que tous les éléments de la création sont indissolublement liés, celle-ci étant divine. Mais il distingue d'abord quatre ordres de création, ou, si l'on veut, quatre étages dans la création : ce que Dieu a créé directement, ce qu'a créé l'Âme (universelle), ce qu'a créé la Nature, et ce que crée l'Homme¹. Dieu a créé les formes

empathisants et des sectaires qui n'avaient pas fait définitivement leurs preuves.

Les *Ihūdūn* font plusieurs fois allusion à leur qualité de *Šī'ites*, mais se contentent de dévoiler complètement le secret de leur imām. Cependant ils évoquent les duodécimains (sans les nommer) à travers leur conception de *al-ilm* « attendu », cela rend insoutenable la thèse ismâ'ilienne qui attribue la rédaction de l'œuvre, telle que nous la connaissons, à un imām du IX^e siècle « Abdallāb b. Muḥammad ou Aḥmad » (Cf. *'ĀḤIṢ ṬĀMIR, loc. cit.*). Certains passages donnent à penser qu'ils ont été écrits au moment où l'acte se dotait d'une solide organisation subversive. (Cf. notamment : *ibid.*, IV, p. 18). Peut-être est-ce-là ce qui favorisa la fondation du califat ismâ'ili.

1. *Ihūdūn*, éd. Beyrouth, I, pp. 277-8. Nous retrouvons ici le 1^{er} et le 3^e éléments de la triade plotinienne : l'Un et l'Âme universelle. Le 2^e élément de la triade, ou Intellect universel d'où émane l'Âme, n'est pas mentionné mais il le sera un peu plus loin : *Ihūdūn*, I, pp. 222 et 295. Cette première source de Dieu (d'où naît le nombre, parce qu'il est le numéro 2) contient l'un et en acte toutes les formes possibles, archétypes parfaits. À ce titre, comme chez PLOTIN, la contemplation de Dieu est sa principale occupation. Mais son rôle, qui semble parfois un peu effacé et même passif, est fort important, puisqu'après avoir donné naissance, par émanation, à l'Âme universelle (essentiellement active) il lui fournit les formes au fur et à mesure des besoins de la création, et la dote d'intellection, orientant et redressant son activité, sans arrêt et à tous les étages, du simple fait de leur voisinage à l'attraction qu'il exerce sur l'âme, qui le contemple et aspire à retourner vers lui. L'*Encyclopédie* l'appelle aussi « Intellect actif » (elle se sépare sur ce point de la doctrine ismâ'ilienne ultérieure, du moins telle que l'expose le *IVANOV* dans le *Supplément à l'Encyclopédie de l'Islam*), « celui qui crée » (*qāḍiq*), et « première création » (*Ibdā' auwāl*), l'Âme universelle prenant alors le nom de « deuxième création » (*Ibdā' tān*); cf. *Ihūdūn*, IV, p. 212. L'Âme universelle, qui, grâce à l'Intellect comporte à l'avance les formes à créer, descendant vers le centre du monde, « informe » le corps du monde, celui-ci ayant déjà reçu sa forme générale, et le divise en êtres différents du monde supérieur étant plutôt comme les organes d'un même être). Elle est douée de tous les mouvements possibles, c'est-à-dire de toutes les puissances. Diverses puissances, qui restent partie intégrante de l'Âme mais

dépouillées de matière à partir du Néant, en une seule fois (entendons en créant l'Intellect universel), sans temps, ni lieu, ni matière, ni forme (sensible), ni mouvement. L'âme du monde (entendons l'Âme universelle) a eu à créer la forme générale du monde, puis les six sphères célestes¹ dont elle régira les mouvements et, enfin,

sont individualisées par cette formation et deviennent des âmes partielles (certaines d'entre elles étant dans le langage religieux : les anges), se répartissent aux différents étages de la création, les uns se liant à un corps, les autres, non. L'Âme a établi ainsi, entre elle et le monde d'ici-bas, toute une série d'intermédiaires : les sphères et corps célestes, qui sont le siège d'innombrables anges, et qu'elle met en mouvement par l'intermédiaire de la sphère extérieure, puis ici-bas les quatre éléments.

La Nature est elle aussi une puissance (angélique), située et agissant au niveau des sphères célestes, mais qui circulera dans tous les corps placés au dessous de la sphère de la lune pour s'appliquer à la création et au renouvellement des corps composés (minéraux, végétaux, animaux). Elle est donc comme le prolongement de l'Âme universelle dans le Monde de la Génération et de la Corruption, mais alourdie par la matière grossière d'ici-bas, elle tend à se détourner de ses origines : c'est l'Intellect qui aide l'Âme, par les mêmes auxiliaires et les mêmes intermédiaires que celle-ci, à maintenir ou remettre les créatures douées d'âmes individuelles, notamment les hommes, dans le droit chemin.

L'ordre de la création est donc le suivant : de Dieu (1), émane l'Intellect universel (2). De celui-ci, émane l'Âme universelle (3). De celle-ci, émane la Matière première (4), la première à pouvoir recevoir les trois dimensions. Puis paraît la Nature (5), puissance de l'Âme universelle. La matière première, étant dotée des trois dimensions peut recevoir toutes les formes (carré, rond, etc.) ; elle devient la « Deuxième matière » ou « Corps du monde » (appelé aussi Corps absolu ou Matière universelle) (6), qui n'est pas encore différencié. Recevant une forme arrondie, le Corps du Monde est différencié et devient : le Premier monde, ou monde des sphères et corps célestes (sept sphères) (7) ; à l'intérieur de la sphère de la lune, dans le Monde de la Génération et de la Corruption : les 4 éléments (8), incorruptibles, ou matière naturelle ; et enfin, sous l'action de la Nature, aidée de certains anges et du mouvement des sphères célestes, les corps composés (9) : minéraux, végétaux, animaux. Là, la Nature a utilisé les sphères célestes comme instruments, les 4 éléments comme matériaux et les corps composés sont ses objets manufacturés. Cf. notamment : *Ihwan*, III, pp. 183 et 187, et II, p. 133. Dans cette succession d'émanations conjuguées, seuls, en effet, ont dans l'Univers une action créatrice (du fait de l'« Ordre » de Dieu reçu par l'Intellect, le « Âme » de l'Âme universelle, la Nature, et l'homme ; les anges jouant surtout un rôle d'auxiliaires.

1. Les sphères et corps célestes, êtres parfaits et immuables d'une manière supérieure, sont aussi, on l'a dit, le séjour des différentes catégories d'anges célestes (êtres spirituels, puissances de l'Âme universelle). Anges et sphères sont hiérarchisés selon la place qu'ils occupent par rapport à l'Âme universelle, la sphère extérieure, la plus haute, étant la plus élevée dans la hiérarchie. Certains anges aident à régir les sphères elles-mêmes. Certains autres, du haut de leur séjour, ou parfois en descendant eux-mêmes à travers le monde, exercent une action sur les êtres d'ici-bas ; il en est de même du mouvement des sphères et de l'influx des corps célestes. Les uns et les autres

les quatre éléments (eau, terre, air et feu) qui se trouvent sous la sphère de la lune, c'est-à-dire ici-bas (mais sans constituer en eux-mêmes des substances susceptibles de génération et de corruption). La Nature, pour sa part, a créé les genres : minéraux, végétaux et animaux. Enfin viennent les objets que créent les hommes : sculptures, peintures, etc. . . .

Cependant, l'auteur nous invite à ne pas oublier que cette création est toute entière l'œuvre de Dieu et que ces diverses phases sont dues aux modalités de la création divine, celle-ci se faisant par une série d'intermédiaires qui ne sont que ses instruments : l'objet du travail de l'artisan, nous dit-il, est aussi un objet fabriqué par la Nature, donc aussi par l'Âme universelle, donc par Dieu.

Mais dans cette série d'intermédiaires, l'Âme du monde (Âme universelle) joue un rôle actif essentiel : c'est elle qui confère au monde sa vie, en lui donnant le mouvement, et sa variété par la multiplication des formes. Car le Corps du monde (dont l'origine, il faut l'avouer, reste obscure, tout comme chez Plotin ¹) est un par essence, lorsqu'il est livré à lui-même ; mais il est alors comme existant : informe et inerte. L'Âme du monde, elle aussi, nous dit l'*Encyclopédie* ², est une par essence ; mais elle constitue une essence spirituelle vivante. Elle a deux facultés : elle est savante et active : par sa connaissance, elle inscrit la forme des objets de connaissance dans son essence ; par son action elle les en extrait pour les inscrire dans la matière corporelle : le corps, prenant forme, devient comme son « objet manufacturé ». Elle communique le mouvement au corps par simple contact comme se propage la chaleur. Or, malgré son unité essentielle, elle comporte toutes les puissances, puissances qui se manifestent en actes, c'est-à-dire en mouvements. Dès qu'elle s'associe avec le Corps du monde, ses puissances constituent de multiples âmes particulières, et le Corps du monde s'anime en multiples corps correspondants. Cela n'empêchera pas ces âmes d'être une seule essence ; mais elles différeront

ent, selon un mode complexe issu des données de la physique, de la biologie et de l'astrologie antiques, les auxiliaires et les instruments de l'Âme universelle et de la Nature dans la Création des êtres naturels, et leur action régit le comportement des individus et des corps composés dans le monde de la Génération et de la Corruption. Cf. *Ihûdn*, IV, p. 202. Les sept sphères supérieures du monde supérieur sont les sept cieux ; la sphère des étoiles fixes est le « Sièges » (*Aursî*), et la sphère extérieure le « Trône » (*'arî*).

1. Cf. BRUNIER, *la philosophie de Plotin*, appendice.

2. *Ihûdn*, I, pp. 293-4.

les unes des autres selon les puissances qu'elles recèlent, de même que les corps qu'elles animent différeront par leur forme ; et les puissances de ces âmes différeront dans leurs actes, de même que selon la forme des corps varieront les accidents. Ces âmes particulières, cela va de soi, ne sont pas le privilège des hommes et encore moins du monde d'ici-bas, puisque tout l'univers est « animé ».

Il y a à distinguer dans les actes de l'Âme Universelle, qui formeront les mouvements du monde, quatre catégories, selon le niveau du monde où ces actes se font sentir, les puissances correspondantes constituant une hiérarchie d'âmes. Les actes universels confèrent à l'ensemble des sphères et corps célestes leur mouvement régulier de rotation d'Est en Ouest, et les maintiennent en place. Les actes de l'Âme universelle dits « actes d'espèce » (*ğinsiyya*) forment les six mouvements « accidentels » des sphères et des corps célestes, ainsi que ceux, ici-bas, des quatre éléments (mouvement Est-ouest et Ouest-Est, Nord-Sud et Sud-Nord, de haut en bas et de bas en haut) ; les puissances correspondant à ces actes sont appelées âmes d'espèce. Au niveau de la Nature, les actes dits de « genre » (*naw'iyya*) créent les corps composés : minéraux, végétaux, animaux ; la Nature est douée d'une âme de genre. Enfin, au niveau des individus, les actes de l'Âme universelle, dits individuels (*sağsiyya*) constituent ceux des animaux et des hommes individuels ; chacun de ceux-ci étant doté de son âme individuelle. L'artisan humain sera donc comme un organe de l'âme, ou, si l'on veut, comme un organe de l'immense organisme que constitue le monde, créé, dirigé, et, si je puis dire, baigné intérieurement par l'Âme universelle. L'artisan humain trouve donc, au niveau de la vie terrestre, sa place dans la hiérarchie cosmique de la création.

L'auteur examine ensuite les conditions nécessaires à une création. Le démiurge divin n'a, pour créer, besoin de rien, puisqu'il a tout créé « *ex nihilo* ». Le démiurge intellectuel (entendons l'Intellect universel) n'a besoin que d'une forme : la Raison première « trace » du créateur (*mubdi' al-badd'i'*). Le démiurge « animal » (l'Âme universelle) n'a besoin que de deux choses : matière et mouvement (elle n'a pas besoin de forme puisqu'elle constituera elle-même la forme des corps créés). Le démiurge « naturel » (la Nature) a besoin, pour créer minéraux, végétaux, animaux, de

1. L'Intellect universel, en effet, directement créé par Dieu, comporte toutes les formes en une seule forme idéale (donc sans notion de nombre).

quatre choses : temps, mouvement, lieu¹ et matière. Enfin le *Ẓmiurǧe* humain (l'artisan) a, pour sa part, besoin de sept choses : les quatre précédentes (temps, mouvement, lieu et matière) plus : organe, outil et son âme propre. L'auteur passant maintenant à l'artisan humain fait, à propos de ces sept choses, un rapide examen de quatre d'entre elles : mouvement, matière, outil et âme. Le mouvement de l'artisan joue un rôle important, puisqu'il reflète les actes de l'Âme universelle qui sont sa cause. Il se décompose en sept mouvements, qui s'exercent dans sept directions : six mouvements accidentels qui sont les mouvements d'avant en arrière, de gauche à droite, de haut en bas, et inversement. Un septième mouvement, essentiel² lui, est le mouvement circulaire, qui évoque le mouvement d'ensemble des sphères célestes et des astres qu'elles contiennent, êtres supérieurs de l'autre monde que l'on doit tendre à imiter pour remonter vers Dieu³ : Les mouvements que fait l'artisan dans son travail s'inscrivent donc dans le mouvement cosmique.

Quant à la matière et aux outils, ils ne font qu'un, en un sens, mais se différencient par l'usage qu'en fait l'artisan. Un corps, en effet, prendra un nom différent selon cet usage. Il s'appellera tantôt matière (à cause de la forme qu'elle peut recevoir), tantôt âme (parce que la forme est le complément indispensable de la matière sensible), tantôt objet (lorsqu'il constitue l'objet du travail), tantôt objet manufacturé (une fois le travail achevé), tantôt outil (si l'artisan s'en sert pour son travail). Un même corps

1. Seuls, en effet, les corps individualisés occupent un emplacement défini, qui donne naissance à la notion d'espace et de lieu. (Cf. *Iḥwān*, I, p. 12).

2. *Iḥwān*, I, p. 279. Cela permet de rationaliser les sept tournées des pèlerins autour de la Ka'ba. Cf. *Iḥwān*, II, pp. 39 et suivantes : la Ka'ba représente la terre; les différents éléments du territoire sacré, le *Ḥiǧāz* et les pays de l'Islām représentent les sphères célestes, et les pèlerins qui effectuent les tournées sont assimilés aux corps célestes. On retrouve une telle analogie chez les philosophes musulmans de tendance mystique (Cf. *ṬUWAḤI*, *Ḥayy b. Yaǧṣān*), où les mouvements circulaires du corps mettent en la voie de l'union mystique. Cf. aussi les confréries de derviches tourneurs. Les *Iḥwān* voient là une analogie avec les conceptions hindoues (*Iḥwān*, II, p. 40 et suivantes). Pour Aristote, le mouvement, circulaire (qui est celui du Premier ciel) est parfait et infini, parce qu'unité absolue. Le pèlerinage symbolise aussi le jour du Jugement Dernier.

3. Ces mouvements évoquent les mouvements réguliers ou les mouvements en tous sens de l'Âme universelle, qui en sont la cause : mouvements parfaits des sphères célestes, mouvements multiples et comme désordonnés de la nature et de ses auxiliaires.

pourra donc être envisagé sous des aspects différents. Une pioche s'appellera objet ou objet manufacturé pour le forgeron qui l'a fabriquée ou la fabrique, outil pour le cultivateur¹. Enfin, c'est l'âme qui fait agir les membres qui sont à la fois ses organes et ses outils. Dans toute cette analyse des conditions du travail, nous retrouvons le même souci de hiérarchie qui subordonne la créature à l'acte créateur de Dieu et l'y assimile.

La notion d'objet y joue un rôle important : elle sera pour l'auteur la base d'une classification des métiers². Car il n'y a pas de métier sans objet : mais cet objet peut être spirituel (métiers intellectuels) ou matériel (métiers manuels). Les métiers manuels, de leur côté, sont classés de façon détaillée, d'abord en métiers qui ont pour objet de leur travail un corps simple (l'un des quatre éléments) : par exemple, marins et porteurs d'eau, pour l'eau ; fossoyeur, potier, puisatier, pour la terre ; chauffeur de bain maure, pour le feu ; souffleur de verre, musicien à vent, pour l'air, etc. ... Puis viennent les métiers qui ont pour objet un corps composé : minéral, végétal ou animal, par exemple : mineur, forgeron, etc. ... pour les minéraux ; travailleurs du chanvre, du lin, etc. ... pour les végétaux ; berger, chasseur, palefrenier, vétérinaire, etc. ... pour les animaux.

Cette classification des métiers d'après leur objet déterminera la place des diverses sortes d'objets fabriqués dans la création universelle. Mais elle est encore insuffisante pour donner au travail sa signification profonde. Aussi sera-t-elle suivie d'une étude de la hiérarchie des métiers en fonction de leur utilité³ (car les métiers ont en principe pour but de donner une forme à la matière afin que celle-ci soit utilisable par l'homme) ou, d'une façon plus générale, en fonction de leur valeur : là, les métiers sont classés en métiers essentiels ou indispensables, en métiers subordonnés aux précédents, en métiers complémentaires, et enfin de caractère esthétique.

Les métiers essentiels ou indispensables sont au nombre de trois : l'agriculture (car l'homme ne peut se passer de nourriture), le tissage (car l'homme ne peut se passer de vêtements), la maçonnerie (car l'homme ne peut se passer de gîte). Parmi les métiers subordonnés à ces trois métiers fondamentaux, citons le métier de

1. *Ihūdn*, I, pp. 278-9.

2. *Ihūdn*, I, pp. 280-1.

3. *Ihūdn*, I, pp. 284 et suivantes.

bergeron (indispensable à l'exercice des métiers d'agriculteur et de maçon) et les métiers de fileur et de cardeur (indispensables à l'exercice du métier de tisserand). Parmi les métiers complémentaires, citons : les métiers de tailleur et de brodeur (complémentaires du métier de tisserand) et le métier de meunier (complémentaire du métier d'agriculteur). Parmi les métiers de caractère esthétique, citons les métiers de soyeux et de parfumeur.

Mais cette hiérarchie, qui a pour but de conférer aux métiers une dignité éminente, est encore insuffisante pour rendre compte de leur valeur car elle reste trop restrictive ; aussi l'auteur insiste-t-il sur la noblesse de tous les métiers¹. Les uns sont nobles en raison de leur nécessité ou de leur utilité. Outre les métiers déjà cités, les métiers particulièrement humbles ou repoussants trouvent leur noblesse dans leur nécessité ou leur utilité, tels les métiers de boueux ou de collecteur d'engrais (si les boueux arrêtaient leur travail pendant huit jours, cela serait plus néfaste que si les parfumeurs cessaient le leur pendant un mois) ; d'autres, dans la valeur de la matière utilisée par l'ouvrier, tels les métiers de parfumeur et l'orfèvre ; d'autres dans le prix de l'objet manufacturé, tels que les métiers de fabricant d'astrolabes ou d'autres instruments d'observation, ou de mappemonde des sphères célestes ; d'autres dans leur valeur intrinsèque, c'est-à-dire leur valeur purement esthétique, comme celui du peintre, qui copie les êtres de la création, le musicien, qui allie à la valeur de la technique celle de l'effet produit sur l'âme, et même celui du prestidigitateur dont l'habileté technique est assimilée à la virtuosité artistique. Or, par son habileté, l'artisan, quel qu'il soit, ressemble au créateur et ses actes, qui d'ailleurs font appel à l'intelligence et à la réflexion, facultés de l'Âme et de l'Intellect, constituent des actes de création.

Quel que soit le métier envisagé, ils sont tous orientés sur les mêmes buts : le bien temporel et le bien de l'autre monde, l'un réparant l'autre (notion commune à tout l'Islâm, mais présentée ici, nous le verrons, sous un jour proprement ši'ite et ismâ'ilien).

Bien-temporel d'abord, car les pauvres pour subvenir à leurs besoins et les riches pour conserver leurs richesses prendront un

1. *Ibid.*, pp. 287 et suivantes; certes il y a une hiérarchie dans les métiers au-dessous des prophètes, des philosophes, puis des rois); ils sont plus ou moins nobles mais tous sont indispensables les uns aux autres et solidaires : « *Ihūdūn* paraphrasent un verset coranique à l'appui de cette doctrine : *wa-*l*-'adū'na ba'*l*-*ḥ*alūm fauqa ba'*l*-*ḥ* darafāi, wa-*l*-*ḥ*awā'ifa ba'*l*-*ḥ*uhūm ilā ba'*l*-*ḥ*, wa-*l*-*ḥ*ū'ila ba'*l*-*ḥ*uhūm li-ba'*l*-*ḥ* suḥriyyan (IV, p. 230).*

métier, ce qui entraînera la bonne marche des affaires de ce bas monde¹. Mais celui-ci n'est qu'une étape. Ce bon ordre matériel et ces richesses engendrent un ordre moral qui aidera l'homme à remonter vers la royauté céleste en le sauvant de l'océan de la matière et du monde de la génération et de la corruption, et cela grâce à l'Âme universelle aidée de l'Intellect universel, par l'acquisition d'une science « véritable » (*haqīqiyya*)², entendons par là la connaissance des « Vérités » exprimées dans l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire encore des « Vérités » (*haqā'iq*) qui font partie intégrante des dogmes ismā'iliens. Le travail bien fait et, en même temps, l'acquisition de la science (ou de la technique) qu'il comporte, constitue un acte de dévotion par lequel l'artisan tend à imiter le créateur, il est un moyen de remonter vers Dieu. « Les fidèles, nous dit-il, n'ont que leurs œuvres ».

Tout le mécanisme de ce retour à Dieu serait assez vague (car, comme je l'ai dit, l'*Encyclopédie* n'est qu'en partie ésotérique, étant destinée à un public assez vaste, constitué pour une bonne part de non-ismā'iliens) ; mais il se comprend fort bien à la lumière de ce que nous avons appris récemment des croyances ismā'iliennes. Pour les Ismā'iliens, en effet, c'est en s'associant avec la plus proche substance supérieure, soit avec l'imām légitime des Ismā'iliens, que l'âme doit monter et retourner à la source originelle (Dieu) pour son salut final, et cela par la méthode de la « dévotion scientifique » (*'ibāda 'ilmiyya*), c'est-à-dire par l'acquisition du savoir révélé des imāms et par l'obéissance absolue à leurs ordres³.

1. Le travail, base essentielle de la morale, mais l'argent aussi, le premier assurant cependant en principe au second une répartition relativement juste.

2. *Iḥwān*, I, p. 286. Les mots *haqīqiyya* et même *haqā'iq* se rencontrent fréquemment dans l'*Encyclopédie*. Peut-être conviendrait-il de laisser à celui-ci son sens courant de « réalités », et, de traduire *'ulūm haqīqiyya* par « sciences des réalités ». On trouve dans l'*Encyclopédie* bien d'autres termes caractéristiques du vocabulaire ismā'ilien, par exemple : au nombre des sectaires musulmans est compté le *nāsiḥī* (III, p. 367) mot par lequel les Ismā'iliens désignent les Sunnites ; initié se dit *muṣtafīḥ* ; les mots *walī*, *daw*, *walī* et son pluriel *awliyā'*, *mu'minūn* etc., sont employés dans les acceptions typiquement ismā'iliennes.

3. Cf. IVANOV, *supplément à l'Encyclopédie de l'Islam*. Cette idée paraît d'ailleurs dans maints passages de l'*Encyclopédie des Frères de la Pureté*.

Selon M. LAOUST, il existe dans le sunnisme quelque chose d'analogue, résultant sans doute d'interférences entre les pensées sunnite et šī'ite. Le fait, cf. H. LAOUST, *Essai sur Ibn Taymiyya*, pp. 308-309 : « Lorsque la communauté a besoin du service des agriculteurs, des tisserands, des maçons ou d'autres techniques, l'imām doit considérer que ces travaux, cessant d'être des obligations collectives, deviennent strictement obligatoires : »

Cette hiérarchisation des métiers prend alors son plein sens, car elle devient l'armature d'une organisation sociale à la dévotion de l'imâm¹. Mais cette hiérarchie ne peut être sauvegardée, et ce bon ordre assuré, que par une orientation professionnelle et un enseignement adéquat, c'est-à-dire un enseignement scientifique et technique inclus dans un enseignement politico-religieux. En ce qui concerne la première, l'auteur remarque que chez les anciens Perses, tout homme devait garder le métier de ses parents, ce qui supprimait toute cause de troubles et de compétition pour la royauté (considération caractéristique d'un partisan d'une souveraineté absolue de droit divin), le roi ayant de son côté pour but le bien de ce bas-monde et de l'autre. Chez les Grecs, remarque aussi l'auteur, l'orientation professionnelle était basée sur l'astrologie, l'influence des astres déterminant le don d'un enfant pour un métier. C'est cette solution qui semble le mieux agréer à notre auteur, réaction normale chez le sectateur d'une doctrine selon laquelle le comportement des hommes est régi par le mouvement des sphères et des corps célestes.

Il est en tout cas intéressant de noter, dès cette époque chez cet auteur, le souci d'« orienter » l'orientation professionnelle en faveur d'un régime politique d'autorité. L'enseignement fera pour sa part, et dans le même esprit, l'objet d'une étude psychologique du travail.

Nous avons vu que l'âme a deux facultés : faculté de savoir et faculté d'action ; par la première, elle met dans sa propre essence des traits empruntés à la matière ; par la deuxième, elle reporte ces mêmes traits sur un autre corps matériel. Dans le travail intellectuel, la forme de l'objet connu restera donc dans l'âme du travailleur ; dans les métiers manuels, l'artisan reportera en outre la forme de l'objet connu dans la matière². Celui qui exceptionnelle-

est alors les imposer . . . » à compléter par page 298 : « Toutes les fonctions sociales de l'Islam tendent à un seul et même but : la religion toute entière est allée à Dieu ». Cf. aussi : *Traité de droit public d'Ibn Taymiya*, pp. 3-23 et 168-180. Quant à l'obéissance due à chaque échelon de la hiérarchie, cf. *ibid.* : *Ihûdn*, III, pp. 453-454 : *Faṣl fi bayān māhiyyat aḡwāḍ al-ārḍ* . . .

1. La royauté, nous dit l'*Encyclopédie*, contraint les hommes à suivre la loi prophétique et philosophique. Au reste, Dieu, qui a d'avance dans sa parole l'image de tout « objet fabriqué » et qui est la cause du bien temporel et du bien spirituel ne laissera pas ceux-ci se corrompre (*Ihûdn*, I, p. 292).

2. Nous avons déjà pu noter au passage un effort intéressant pour définir le savoir et l'action (travail intellectuel et science désintéressée, travail manuel et technique) l'une par rapport à l'autre afin d'en mieux établir la synthèse

ment apprend seul (philosophe¹ ou prophète) est instruit par la Nature ; autrement dit, par l'intermédiaire de l'Âme universelle aidée de l'Intellect universel, il est instruit par Dieu. Mais, d'une façon générale, l'homme a besoin d'un maître. L'enseignement, qu'il soit technique ou scientifique, consiste pour l'âme savante en acte, c'est-à-dire, pour le maître, à reporter la forme de sa connaissance dans l'âme qui n'est savante qu'en puissance (et cela en faisant appel aux sens, à l'expérience et à la méditation). La hiérarchie des métiers sera donc complétée et doublée par toute une hiérarchie de l'enseignement², car, pour qui connaît le sens du mot enseignement (*ta'lim*) chez les Ši'ites, il va de soi qu'il sera centralisé à l'échelon le plus haut du bas-monde par l'imâm impeccable et infaillible, inspiré d'en haut, intermédiaire entre ce bas-monde et l'autre, et artisan ici-bas du retour à Dieu. Nous comprenons maintenant pourquoi l'*Encyclopédie* attribue au travail une telle importance.

La clientèle ši'ite, ainsi que l'a démontré M. Massignon³, était, à l'origine, essentiellement composée d'artisans, pour la plupart persans, convertis de fraîche date à l'Islâm, exerçant des métiers décriés que les Arabes, à peine sortis de leur vie bédouine, jugeaient indignes d'eux-mêmes. De longue date organisés en corporations aux rites initiatiques anciens (que l'on faisait remonter à Salmân, Persan converti et compagnon du Prophète), ils pouvaient facilement s'inclure dans l'organisation clandestine ismâ'ilienne. Les Ismâ'iliens cherchent donc à se concilier la masse considérable de ces artisans et à les embrigader dans une organisation rigoureuse. Pour se les concilier, ils rendent sa dignité au travail, même le plus humble, (celui-ci allant jusqu'à trouver sa place dans la création divine qui lui confère un peu de la noblesse de l'acte divin) et

et d'en sauvegarder l'unité. Cela contribue à ennoblir le métier manuel. Du point de vue religieux, plus de séparation entre intention et action. Les actes du bon ouvrier, celui-ci ayant pris conscience de leur valeur, font partie intégrante de la « dévotion scientifique ».

1. Le philosophe vient dans la hiérarchie aussitôt après le prophète. Mais il y a le mauvais philosophe qui ignore la loi religieuse ou la méconnaît et le bon philosophe qui l'applique. Ce dernier pourrait, dans certains passages, représenter l'imâm. Pourtant, contrairement au prophète, le philosophe, nous dit l'*Encyclopédie* (mais peut-être s'agit-il du mauvais philosophe), s'attribue à lui-même le mérite de ses découvertes et non à Dieu. (*Ihûdn*, IV, p. 136).

2. *Ihûdn*, I, p. 294.

3. MASSIGNON, *la futûwa*, dans la *Nouvelle Clio*.

cherchent à faire prendre conscience de cette dignité aux travailleurs. Ils embrigadent alors cette masse dans une hiérarchie rigide et bien organisée, cette organisation matérielle étant renforcée et scellée sur le plan moral par un solide et rigide système philosophique qui fait l'objet d'un enseignement vivant, où la théorie vient se fondre dans la pratique, adapté à tous les échelons des diverses hiérarchies sociales et dispensé par les propagandistes, sous la direction suprême de l'imâm, auquel tout doit aboutir et obéir. Cette organisation permit aux Ismâ'îliens de fonder le califat ši'ite des Fâtimides et de mettre en danger le califat 'abbâsîde.

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG

J. SCHACHT

1964

XXIV

R. BLACHÈRE. — « Moments » tournants dans la littérature arabe.....	5
G. VAJDA. — La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ġāhiz critiquée par les Mu'lazilites.....	19
Y. MARQUET. — Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā'.....	35
G.-H. BOUSQUET. — Ibn Ballūṭa et les institutions musulmanes.....	81
G.-M. HADDAD. — Falḥallah al-Sayegh and his account of a Napoleonic mission among the Arab nomads: history or fiction?.....	107

*Hic fasciculus adiuvante Concilio quod C.N.R.S. dicitur
necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodit*

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXVI

SABÉENS ET IHWĀN AL-ŞAFĀ'

Dans son lexique technique de la mystique musulmane (p. 73 et suivantes), Massignon suggère que la doctrine ismaïlienne doit beaucoup aux Sabéens, notamment aux Ḥarrāniens. « Rituel sabéen et exégèse ismaïlienne du rituel » de M. Corbin (1) souligne implicitement le lien de continuité qui relie « sabéisme » et ismaïlisme.

(1) OUVRAGES CITÉS EN RÉFÉRENCES :

- Bibel Lexikon*.
 Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris, (P.U.F.) 1952 (Mythes et religions).
 Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*.
 Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus*, St. Pétersbourg 1856.
Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum.
 Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, NRF (Collection Idées) 1964.
 — *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaïlienne*, in *Eranos Jahrbuch (Ascona)*, XXIII (1954), 141-250.
 — *Rituel sabéen et exégèse ismaïlienne du rituel*, in *Eranos Jahrbuch (Ascona)*, XIX (1950), 181-246.
 Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*.
 David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris (P.U.F.) 1949 (Mythes et religions).
 Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1913 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études).
 Dhorme, *La religion des Babyloniens et des Assyriens*, Paris (P.U.F.) 1949.
 Dussaud, *La religion des Hittites et des Hourrites*, Paris (P.U.F.) 1949.
Encyclopédie de l'Islam.
 Fahd, *Les présages par le corbeau*, in *Arabica*, VIII (1961).
 R. P. Festugère, *La révélation d'Hermès trimégiste*, vol. I, Paris (J. Gabalda) 1950.
 Lebat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris (A. Maisonneuve) 1939.
 Marquet, *Imâm, résurrection et hiérarchie selon les Iḥwān al-Şafā'*, in :

Dans leur dernière épître, relative à la magie astrologique, les Iḥwān, pour authentifier cette dernière, font un historique de la formation de cette science dans un passage qui, à cet égard, me semble d'une importance capitale, parce qu'ils y donnent eux-mêmes la source essentielle de leur doctrine philosophique.

En voici la traduction :

IV, 295. Ajoutons que les derniers dont nous ayons entendu parler à prétendre aux sciences et à la pratique des talismans, parmi ceux dont l'histoire (*aḥbār*) et dont les œuvres (*dāʾir*) nous sont parvenues, sont les Grecs. Ceux-ci ont chez les hommes des noms divers, entre autres Sabéens (*Ṣābi'ūn*), Ḥarrāniens ⁽¹⁾ et ḥalūfūn ⁽²⁾. Ils avaient pris les principes de leurs sciences aux Syriens et aux Égyptiens en vertu du transfert des techniques et des sciences dans les divers pays en même temps que les politiques et religions diverses qui s'y attachent (*yahdulu lahā*). Parmi les chefs les plus anciens, il y a les quatre suivants : Agathodémon (*A'ādīmāyūn*), Hermès, Homère ⁽³⁾ et Aratos ⁽⁴⁾. Puis leurs

Martin, *Le livre d'Hénoch* (traduction de l'éthiopien avec introduction), Paris (Lelouzey et Ané) 1906.

— *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris 1906.

Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, (Paris J. Vrin) 1954.

Near, *An introduction to Islamic cosmological Doctrines*, Cambridge, Massachusetts, (Belknap Press of Harvard University Press) 1964.

Plesner, *Hermes Trimegistus and Arab science*, in *Studia Islamica*, II (1954).

(1) Le texte de l'édition de Beyrouth donne حراسون qui est vraisemblablement à corriger en حرانيون. Les points diacritiques ayant été omis, un copiste a pu faire du *nān* et du *yā* un *ān*.

(2) Ḥalūfūn est vraisemblablement à corriger en ḥanfūn (pour ḥanfūf). Dans ce cas, les soi-disant monothéistes des époques pré-mosaiques seraient rangés par les Iḥwān au nombre des « grecs-sabéens ». Les Iḥwān (III, 8) disent qu'il faut « s'élever en suivant les doctrines spirituelles et divines, en effectuant ses dévotions dans les choses nobles de la sagesse selon la doctrine socratique, en se vouant au mysticisme, à l'ascèse et au monacal selon la méthode chrétienne, en s'accrochant à la religion hanfite qui est de s'assimiler à la substance universelle (des êtres d'en haut). Par religion hanfite, sans doute entendent-ils la religion des Sabéens. Il est intéressant de rapprocher le mot du syriaque « hanfo », « payen ».

(3) Le texte donne لومهرس qui est à corriger en أومهرس à lire *Omērus*.

(4) *Arđus*.

troupes se sont dispersées pour finalement aboutir au Pythagorisme (*fūlāğuriyya*), à l'Aristotélisme (*arişlānūniyya*), au platonisme et à l'épicurisme ⁽¹⁾. Ils prétendent que le monde est fini dans ses dimensions, mais sphérique ; que son existence ne comporte pas de 2^e principe (*mabda'*), qu'il dépend du Créateur comme le causé de la cause ; que le monde terrestre ne peut être accompli sans un certain nombre de choses :

1) la matière qui est susceptible de recevoir un tempérament et d'être assemblée, c'est-à-dire les quatre éléments,

2) les âmes, qui, dans leurs corps, meuvent et immobilisent.

3) le mouvement que le monde céleste imprime aux quatre éléments et aux corps qui en sont issus, afin que ceux-ci soient prêts à subir l'influence des âmes (mouvement et immobilisation, association et dissociation, chaud, froid, humide et sec), qui permet à l'Artisan de faire agir son art sur la matière de tout objet fabriqué.

4) le dieu suprême conserve à tous les êtres leurs facultés, leur fournit de l'aide, (leur permet d'atteindre) la plénitude de leurs fins et buts et répartit entre les sept astres mobiles les choses existantes.

Ils affirment que les étoiles fixes, mixtes dans leurs facultés, se répartissent les astres mobiles et les aident à effectuer leur action ; que la 9^e sphère céleste, qui touche celle des étoiles fixes, est la limite extrême de la sphère du zodiaque, formée de formes qui lui sont propres, et que chacun de ses degrés se subdivise en deux parties, l'une au Nord et l'autre au Sud ; que ceux-ci comportent des formes qui assurent le maintien de leurs influences, celles-ci leur parvenant au cours du temps, au dire des auteurs de talismans.

IV, 296. Lorsqu'ils eurent répartis les affaires terrestres entre les différents astres mobiles et les eurent subordonnées à leur gouvernement et à leur influence ; ils suivirent la même méthode dans le cas des régions, des [sept] climats, des villes et des villages (*rasāliq*).

(1) *aq'ūrūsiyya* : à corriger en *aşqūrūsiyya* ?

Quant aux âmes, il y en a qui, à leurs yeux, ne sont pas attachées à des corps et n'habitent en aucune façon la « guenille corporelle » (1) parce qu'elles sont trop hautes pour ces corps et pour leurs souillures et impuretés ; ils les appellent les âmes divines qui, à leurs yeux, se divisent en deux catégories : l'une bonne par essence, qu'ils appellent anges, auxquels ils sacrifient, pour attirer [sur eux] leurs faveurs ; une autre mauvaise par essence, dont ils appellent les individus « démons » ; et ils sacrifient à ceux-ci pour neutraliser le mal qu'ils peuvent faire ; et pour chacune de ces [deux catégories], ils ont institué une invocation spéciale, une holocauste (fumigation) déterminée et une succession de rites (*siyāqalu 'amal*) par l'intermédiaire desquels ils cherchent à obtenir d'eux ce qu'ils désirent.

Il y a d'autres âmes qui sont attachées au corps des astres et ne les quittent pas ; et malgré cela elles ont dans le monde terrestre deux sortes d'action :

1) par les natures de leurs corps (ainsi qu'il est exposé dans les livres d'astrologie),

2) par leurs âmes.

D'autres âmes encore sont attachées à des corps, ne les quittent pas et ne supportent pas de les quitter si ce n'est dans la mesure où elles y sont obligées en raison de la corruption de ces [corps]. A cette catégorie appartient une espèce d'âme attachée au corps humain, agissant par lui et en lui, et ne le quittant que comme l'âme quitte tous les individus animaux et végétaux pour aller à la mer de *Ṭaws* (2), c'est-à-dire à la sphère de l'éther, pour y être tourmentée, jusqu'à ce qu'elle cherche à s'en retirer et à descendre vers une matière propre à être habitée par elle, ou ait la possibilité d'atteindre son salut.

(1) *janna* à corriger en *jugga*.

(2) Est-ce à dire à « l'océan lunaire » ? La sphère de l'éther est la partie supérieure de la sphère de l'air et appartient donc encore au monde sublunaire ; elle est aussi la « sphère de la chaleur ardente », et serait par là même un enfer tout trouvé. Rappelons-nous que pour les *Ihwân* l'enfer est le bas monde, jusqu'à son étage le plus bas, le centre de la terre. Mais peut-être la sphère de l'éther était-elle pour eux aussi le lieu de réunion générale des âmes damnées ? Selon Corbin, *Hist. Phil. isl.*, p. 135, l'enfer est constitué pour les *Ismaélites* de l'époque *ʿAbbaside*, par la « Tête et la Queue du Dragon », donc dans le monde d'en haut. Selon Bar Hebraeus (dans Chwolson, II, 839), l'âme des athées, aux yeux des Sabéens, sera punie pendant 9660 cycles ; puis interviendra la miséricorde divine.

Ils prétendent qu'ils peuvent reconnaître les gens dont tel est le comportement (*sabīl*) et cela en voyant leurs traits de caractère et leurs mœurs ; et quand ils voient l'un d'eux semblable au bétail dans son comportement vis-à-vis de la Nature, s'abstenant de penser et de réfléchir, d'acquérir de la science, d'avoir des idées, de soutenir une religion ou d'étudier une doctrine, ils jugent que son âme est une âme de bête, bonne seulement à peupler le séjour d'ici-bas et à perpétuer l'espèce humaine. L'autre espèce est constituée par des âmes qui peuvent s'élever vers les sphères célestes, y habiter, éprouver, si elles sont saines, du plaisir par ces [sphères] et dans ces [sphères] et qui peuvent IV, 297 en descendre et habiter un corps et s'y attacher lorsqu'elles sont malades, éprouver du plaisir ou être tourmentées par lui ou en lui ; ce sont les âmes humaines.

Ils prétendent aussi savoir où aboutira le destin (*'āqība*) d'un homme après sa mort, quand il aura quitté le bas-monde, pouvant avoir l'état qu'il voudra.

C'est qu'en effet toute opinion et toute religion impriment à celui qui y croit une prédisposition ⁽¹⁾ à une catégorie de traits de caractère et une tendance à se spécialiser dans un type d'actes ; comme par exemple la doctrine qui amène ses adeptes à la solitude et à l'ascèse, celle où se pratiquent beaucoup l'éristique et la dispute, celle où se pratiquent beaucoup le meurtre des personnes et le vol des biens, celle où l'on abuse des sacrifices d'animaux et où l'on mange trop de viande, et autres doctrines où l'on s'adonne complètement à une action. Car ces actes, s'ils se multiplient, donnent à un homme les traits de caractère qu'implique la longue habitude qui a fini par le caractériser.

Ils ont prétendu aussi que chaque catégorie de traits de caractère, bien que se trouvant aussi chez les hommes, existe plus fortement et plus manifestement dans une espèce animale donnée : ainsi, le courage chez le lion, la fourberie chez le loup, la ruse chez le renard ; l'avidité chez le porc ; la vertu (*salāma*) chez l'âne ; l'humilité chez le chameau ; l'étourderie chez le lézard dit gecko ; l'importunité (l'insistance) chez la mouche ;

(1) *ṭaynī'* : à corriger ?

l'indécence chez l'ours ; la passion chez le singe ; l'injustice chez le serpent ; le vol chez la pie ; la rapine chez le faucon ; la couardise chez le lièvre ; la circonspection (1) chez la gazelle ; la lubricité chez le bouc ; la vanité chez le paon ; la perfidie chez le corbeau ; l'oubli chez la souris ; l'accaparement chez la fourmi ; l'esprit pratique chez le chien ; l'agressivité (*muwā'aba*) chez le coq, etc.

Chacun de ces traits de caractère est commun à plusieurs espèces [animales] chez lesquelles cependant il varie par la quantité, telle quantité étant réservée à telle espèce. Si un homme, au moment de sa mort, se trouve à l'un de ces différents degrés, il transmigrera dans l'espèce [animale] où ce trait de caractère est au même point que chez lui.

IV, 298. Il semble que cette méthode soit le contraire de celle du physiognomoniste (*ṣāhibu l-firāsa*) ; car selon cette dernière, on part des structures physiques [du corps] (*ḥilaq*) pour en déduire les traits de caractère, et dans chaque corps occupé par ces traits de caractère, dans chaque « argile » qui leur est impartie, le bien-être se trouve, pour ceux-ci, mélangé au tourment et la souffrance au plaisir, afin que cela leur soit une embûche (2) et constitue pour eux, à la longue, à force d'être restés attachés à ce corps, un lien, lien dans lequel ils restent depuis leur emprisonnement [dans ce corps] jusqu'à ce qu'il ait tiré d'eux tout ce qu'ils peuvent lui donner, et qu'ils aient donné tout ce qu'ils ont.

Voilà tous ceux de leurs principes et des préliminaires à leurs sciences, [destinés] à authentifier leur doctrine sur la magie et les talismans, que [j'avais à] mentionner ; et si j'en ai laissé de côté plus que je n'en ai mentionné, c'est pour éviter la prolixité et rechercher la brièveté. J'ai en effet laissé de côté ce qu'ils ont écrit à ce sujet dans le genre de ce que mentionne le « Livre des Propriétés » (3), comme l'action de l'aimant, etc., car cela va

(1) *Iḥtiḍḍr*: à corriger en *Iḥtiḍḍr*.

(2) *ḥud'afan*: à corriger ?

(3) *Kitāb al-ḥawḍḥ*: Brockelmann, dans *G.A.L.* (G. I., 236, 238, 483), en cite deux dont le contenu est manifestement différent de celui-ci. Il s'agit certainement d'un ouvrage plus ancien, harrānien ou grec. Ibn al-Wahīdy, dans *Filāḥa nabaḥiyya*, cite (Chwolson, II, 839) un *Kitāb fi ḥawḍḥi l-nabī wa-l-ahḍri l-ma'diniyya*, d'un prêtre sabéen Dāḥim.

de soi. Mais je mentionnerai un autre ensemble de [leurs conceptions] pour que l'on ait connaissance de tous leurs buts et conçoive leur manière d'être (mot-à-mot : leurs états) dans ce qu'ils poursuivent.

Ils ont prétendu aussi que ces préliminaires étant établies à leurs yeux, qu'eux mêmes s'étant familiarisés avec ceux-ci et s'y étant longuement plongés, ils en ont tiré des conséquences (*farra'ū-hā*) et ont bâti sur eux. Et ils ont dit : Si cela est durable et bien établi, si les astres et les âmes qui supervisent (*musta'liya*) les corps ont une telle science et une telle puissance, si ce sont eux qui « s'occupent de nous sans arrêt » (1) et nous dominent, la nécessité nous oblige à nous rapprocher d'eux [par des sacrifices] et à les « prier humblement » dans le but de réformer ce qui chez nous est défectueux, faciliter ce qui nous est difficile, redresser nos pensées et opinions déraisonnables, afin d'obtenir deux choses : 1) une vie agréable ici-bas ; 2) la possibilité de nous évader vers l'autre monde (2). Quand ils voulaient se rapprocher d'un de ces astres ou d'une de ces âmes, ils accomplissaient les actes (opérations) qu'ils avaient constaté être conformes à la nature de cet [astre ou de cette âme] et demandaient alors ce dont ils avaient besoin et qui était en son pouvoir. Mais ils se disaient que s'ils faisaient une catégorie d'actes « naturels » leur IV, 299 permettant de se rapprocher de l'astre qui a à s'occuper de ces actes, sans rien aborder de ce qui touche à l'astrologie, l'influence [émanant] de cet astre [et tendant] à la satisfaction de ce besoin serait très faible, cet astre y faisant alors seulement acte de volonté. De même s'ils suivaient la méthode des expériences astrologiques (3), pour essayer d'obtenir la satisfaction d'un besoin, sans observer [en même temps l'accomplissement] des actes naturels, l'influence serait faible également, et même la plupart du temps n'y pourrait avoir plein effet parce que cet astre n'agirait que par sa seule nature, ainsi que l'on entend et voit faire beaucoup de gens qui s'adonnent à cette [pratique], la recherchent en la prenant à contresens et

(1) *muwālīya* à corriger en *muwālīna*?

(2) *ibīdī* à corriger en *hādī*.

(3) *ibīlīdrī* à corriger en *ibīlīdrī*.

désirent [l'exercer] en s'y prenant de travers, sots et gens du commun, qui en ont peu de connaissance et ignorent les principes de cet art (celui des talismans et de la magie). Ils prétendent que quand ils réunissent les deux méthodes pour chercher à satisfaire leur besoin, se trouvent réunies pour eux à la fois la nature et la volonté de l'astre, que cela rend le lien plus solide et leur permet de mieux poursuivre et atteindre le but. Ils prétendent que si cette opération émane d'une conscience corrompue et d'une intention affaiblie, cela devient vaine plaisanterie et simple caprice, et qu'on ne peut plus en tirer profit ; parfois même cela provoque le contraire de ce [que l'on désire] et produit un [effet] nocif dans et par [l'acte].

Il regardaient les villes qui faisaient partie du lot d'un astre quelconque en fonction des conclusions auxquelles les avait amenés l'expérience (ainsi qu'il est mentionné dans les livres d'astrologie), et ils distinguaient et regardaient laquelle était sous son gouvernement (*fi wilāyatihī*) lorsqu'elle était dans « l'exaltation » de [l'astre] ; laquelle était sous son gouvernement lorsqu'elle était dans sa maison ; laquelle, lorsqu'elle était dans sa limite ⁽¹⁾ ; laquelle, lorsqu'elle était dans sa « face ». Et quand ils avaient distingué la permanence de leurs situations et examiné les événements qu'ils provoquaient, ils attendaient que l'astre vienne dans l'une des « chances » (*ḥuḏūḏ*) et commençaient alors à bâtir un temple, dans la ville à laquelle cette « chance » [se trouvait alors] réservée ; en même temps, ils représentaient celui des astres qui avait à veiller sur ce [temple], ainsi que les configurations (*ḡuwar*) qui se trouvaient dans le même degré que lui, et plaçaient dans le temple ces [représentations] ; ils instituaient une série de pratiques légales (*sunnaḥ a'māl*) et les consignaient dans un code (*duḡlūr*) qu'ils confiaient aux desservants du temple, et ils y joignaient la mention des choses qui pouvaient être demandées si, parmi les « chances » de ce [temple], celle-là faisait partie du lot de cet astre. Ils faisaient de ce jour une fête annuelle de cet astre, [célébrée] dans ce temple.

(1) *Jadd* à corriger en *ḥadd*.

IV, 300. L'homme du commun qui, par hasard, avait un besoin quelconque à satisfaire ⁽¹⁾, faisait à son sujet une demande dans un emplacement (*ḥayyiz*) [donné], c'est-à-dire dans le temple, et quand il obtenait satisfaction, il vouait à ce temple un ex-voto digne de celui-ci (ou : convenant à celui-ci) qu'il y apportait le jour de la fête du [temple], accomplissait les actes qui lui étaient prescrits [dans le code du temple], et demandait à l'[astre] ce dont il avait besoin.

Voici par exemple [la façon de] distinguer entre les [diverses sortes de] besoins : le soleil, par exemple, étant dans le Bélier (qui est son exaltation), était placé dans le degré de l'ascendant ; les seuls besoins pour lesquels on pouvait user de magie étaient ceux concernant les affaires qui sont du ressort (lot) du 5^e signe (enfant, plaisir, joie) à cause du signe du Lion qui est [alors] le 5^e à partir de l'ascendant du Soleil. S'il était dans le Lion, et replacé au degré de l'ascendant, les seuls besoins pour lesquels on pouvait user de magie étaient ceux [qui concernaient] les affaires dont l'âme (*sic*) est liée aux religions, aux êtres divins, aux juges, et autres choses du même genre, comme les voyages, à cause du signe du Bélier, qui est l'exaltation du Soleil et qui est [alors] le 9^e [signe] à partir de l'ascendant.

Si la lune était dans le Taureau, qui est son exaltation, et replacée à l'ascendant, seuls pouvaient être pleinement satisfaits les besoins qui se trouvaient dans le 3^e lot, tels que les [besoins relatifs aux] frères, sœurs, parents, petits voyages, à cause du Cancer qui est [alors] le 3^e [signe] à partir de l'ascendant. Si elle était dans le Cancer, et replacée à l'ascendant seuls pouvaient être pleinement satisfaits les besoins et menées à bien les affaires qui font partie du 11^e lot ; tel qu'espoir et bonheur.

De même pour les chances de tous les autres astres. Ils firent aux astres mobiles ⁽²⁾ autant de temples qu'en exigeait le nombre de leurs chances : le soleil en avait autant qu'il a d'exaltations ⁽³⁾, et, ont-ils dit, la lune avait autant d'exaltations qu'il

(1) *istāḡnd fih* : « dans lequel il était en état de se passer (d'autre chose) » ? Ou bien est à corriger en *j'ana* : « dont il se préoccupait » ? Ou bien en *mā istāḡnd 'anhd* : « dont il ne pouvait se passer » ?

(2) *al-* à corriger en *lil-*.

(3) *ārdfih* à corriger en *ārdfhi*.

y a de prophètes législateurs (*anbiyā'u l-nawāmīsi wa-l-sunan.*) De même pour tous les autres astres mobiles. Ils prétendirent que c'est l'expérience qui les a amenés à cela, ainsi qu'à la connaissance des vertus de l'influence des [astres], parmi lesquels : le Grand Chien (*kalbu l-jabbār*) qui est *al-šī'rā l-'abūr* ; l'*Ūrūn* qui est le Capricorne ; *Hrwš* (1) qui est le Sagittaire ; *Soha* (*al-Suhā*) qui est la petite étoile qui se trouve dans la [constellation de] *Bandī al-šī'rā l-kubrā* (2).

Ils ont fait aussi d'autres temples qui semblaient être comme les âmes dépourvues [de corps] et auxquels ils ont [également] appliqué la même [règle] des astres et des besoins à satisfaire ; entre autres : *al-Fulūḫī* (Pluton) qui est l'ange chargé de l'Enfer IV, 301 et du « Gouffre » ; *al-Fūsidūn* (Poseïdon) (3), l'ange chargé de la mer ; *al-Mūjās* (4), l'ange chargé des vents ; *Lyms* (5) chargé des merveilles provenant des djinns ; *al-Frjūs* (Protée) qui est l'ange chargé des vagues, etc. Ils eurent ainsi au total 87 temples.

Puis ils firent de la même manière un temple au moment où tous les astres mobiles étaient dans leurs chances (6) et le (7) divisèrent en deux parties, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Dans chacune de ces deux parties, il y avait une grande salle (8) (*bayt*) qui n'avait ni ouverture dans les murs, ni fente dans la porte, si bien que, la porte fermée, il n'y avait absolument pas de lumière. Ils en firent la porte vers le sud, le fronton vers le nord ; ils représentèrent avec leurs noms les 12 signes du Zodiaque, et reproduisirent les astres mobiles, faits chacun de la matière lui correspondant : le Soleil en or, la Lune

(1) *Ūrūn* : on pourrait être tenté de lire Orion, mais la constellation d'Orion est distincte de celle du Capricorne. *Hrwš* : le héros ? Horus ? ou autre chose ?

(2) Est sans doute à corriger en *Bandī na'ī al-kubrā*, la Grande Ourse.

(3) Le texte donne *Lfusdar*, à corriger en *al-Fusdun* (*Fūsidūn*).

(4) Le texte porte *ilmwā's* — Non identifié. Peut-être *al-Mūjās* à corriger en *al-Būriyās*, Boree ?

(5) Non identifié.

(6) *Ḥuḫūf* à corriger en *ḥuḫūf*.

(7) Corriger — *hā* en *-hu*.

(8) Le megaron ou telesterion.

en argent, Saturne en fer, Jupiter en mercure (1), Mars en cuivre, Vénus en beau plomb, et Mercure en plomb noir. Ils donnèrent à chacun de ceux-ci la forme qu'il a dans le signe de son « exaltation » (cela est indiqué dans les livres d'astrologie) ; devant eux [était placé] un fin matelas sur lequel étaient posés 7 disques blancs (*ḥuwwārā*), faits à l'image de cibles (*marāmī*), la face [tournée] vers l'image (m.-à-m. les statues) [des astres] chacun d'eux portant son attribut (2) fait d'argile rouge et étant au nom de l'un des 7 astres : [le disque] le plus proche des « idoles » [représentant les astres] était [dédié] à la lune et avait un seul cercle (*dawr*) tandis que celui qui en était le plus éloigné était [consacré] à Saturne et avait 7 cercles (*adwār*), chacun de ces disques ayant un [nombre de] cercles correspondant au rang de l'[astre dans les sphères célestes]. Chacun d'eux portait un brûle-parfum (*mijmara*) avec un encens particulier : pour le Soleil c'était du bois d'aloès, pour la lune de la *kulya* (3), pour Saturne IV, 302 du styrax (*may'a*) ; pour Jupiter de l'ambre ; pour Mars de la sandaraque (*sindarūs*) ; pour Vénus du safran et pour Mercure de la gomme-mastic (*muşlakā*).

A gauche des astres, il y avait une aiguière de boisson et trois longues tiges de bois de tamarisc (*farfā'*) coupées à l'arbre avant le chant du coq, un couteau de fer avec manche en [fer], et un anneau de fer avec un châton de [fer] fin comme un ongle sous lequel était gravée l'effigie de « Jurjās » (Gorgone) (4), chef des démons (*abālisa*). C'était le temple de Jurjās : c'est là qu'ils faisaient entrer dans leur religion les jeunes gens et jeunes femmes ; là qu'étaient égorgés les coqs, et qu'étaient récités les deux mystères dont on parlera plus loin ; et quand ce [temple] était prêt (?), le grand prêtre arrivait, entrait dans une salle [réservée] aux hommes, s'asseyait sur ce matelas face à la

(1) Dans Dimeşqī (I, chap. 10), le mercure correspond à Mercure. La statue est faite de « toutes sortes de métaux et de porcelaine de Chine, creuse ; et on y verse beaucoup de mercure ». D'autre part, le métal de Saturne est le plomb noir, celui de Jupiter, l'étain, celui de Mars, le fer, celui de Vénus, le cuivre rouge.

(2) Le texte porte : *majhūdu ḥarbihi*, qui est sans doute à corriger. Ne serait-ce pas : *ma'hūdu ḥarbihi* « sa lettre connue », la lettre qui lui est habituelle ? Ou *ma'hūdu ḥirbihi* = ses armes habituelles ?

(3) Peut-être à corriger en *kañba*, « arbre épineux ».

(4) *Jurjās* : en grec Gorgō, mais aussi Gorgas.

matière (?) avant la disparition du Soleil ; il fermait la porte ; les lampes étaient allumées et l'obscurité diminuait ; [le grand prêtre] était agenouillé, un genou à terre et l'autre dressé ; il posait à terre pouce, index et médium gauches et levait ceux de la main droite ; et alors, avant le chant du coq, il prononçait à peu près les paroles suivantes : « Ô Jurjās (Gorgone) des jurjās et Iblīs des Iblīs, le plus grand des démons, le plus grand de tous les djinns ! Je te prie, te supplie, et me jette à tes pieds, sachant que seule ta satisfaction me délivrera, que seule ta bienveillance (*mudāraluka*) (ou bien : mon amabilité à ton égard) me sauvera ; car tu as suivi en moi le même parcours que la sensation, es venu habiter dans l'âme, disposant à ta guise de ce qui [est placé] sous les rayons du soleil. Nos humeurs sont agitées (1) par toi, nos organes en désaccord, notre constitution enlaidie, nos pensées troublées (*mubalala*) et nos pieds secoués (nos pas hésitants ? *muzalzala*). Nous avons décidé ce matin d'accueillir l'un de nos jeunes gens dans notre confession (*da'wa*), de lui faire entendre le mystère de nos anges. Assiste avec nous à cette cérémonie ; témoigne pour nous et contre nous ; détourne de nous ton mal et tes fléaux (épreuves) ; chasse de notre cérémonie (*mawqif*) ceux de tes compagnons qui sont doués de ruse et de perfidie. Pour ma part, je vais te faire un sacrifice et égorger devant toi l'un de tes ennemis, bleu, pris dans un rets (2), dentelé (3), qui a longtemps été ton ennemi naturel et cela fut à sa louange (*wa-kāna ḡālika bi-ḡamdih*), qui s'est élevé jusqu'aux êtres libres (4) (*al-ḡirār*), IV, 303 qui est monté jusqu'aux branches d'un arbre, qui a crié (5) à la face des arbres, qui a fait entendre le battement [d'ailes] des êtres divins et l'avertissement (*ṣaffaqa ṣafīqa l-samawiyya wa-l-inḡār*), qui effraya ton cœur, qui fit tourner ta langue d'effroi (*talajlaja min ḡawfihi lisānuka*), à l'arrivée duquel tu as tourné le dos pour te sauver, et devant l'antipathie duquel tu t'es enfui terrorisé. Pour tout jeune homme à qui je communiquerai mon secret, je ferai de ce [sacrifice] vis-à-vis de

(1) *maḡāralun* à corriger en *muḡawwaralun*.

(2) *mudāḡḡ* à corriger en *murabbaḡ*?

(3) *aḡḡaḡ* : à corriger en *aḡḡaḡ*, « dentelé » (s'agissant de la crête du coq) ?

(4) *bind'i l-ḡirār* à corriger en *abnd'i l-ḡirār*.

(5) *ḡawwiḡa*, « a été desséché », à corriger en *ḡawwiḡa*.

toi une règle bien établie (*rasm^{an} marsūm^{an}*) et une loi bien définie, et pour toute chose où tu me donneras le succès (*fī šay'in luṣliḥu bihi amrī*) je mettrai cela en vigueur (*uḥarrikuhu laka*) *. Enfin quand le coq chantait, il s'arrêtait de parler et s'adonnait à une occupation qui pouvait lui être utile, sommeil ou autre chose.

Au petit matin, l'assistance, composée des seuls gens de sa confession s'étant rassemblée, [le grand prêtre] arrivait et l'on amenait les jeunes gens qu'ils voulaient faire entrer dans leur confession et auxquels ils voulaient dévoiler leurs mystères ; [ces jeunes gens] s'arrêtaient à la porte de la « salle du mystère » ; l'un d'eux était dénudé ; deux prêtres le tenaient par le bras et l'introduisaient, ceint d'un bandeau, marchant à reculons jusqu'à ce qu'il arrive, dans cette salle, auprès du grand prêtre, accompagné d'un homme qui lui servait de garant (*yakfuluh*) ; la porte était fermée, les lampes allumées et les brûle-parfums fumaient (1). Le grand prêtre lui disait alors : « veux-tu embrasser notre religion et entendre nos anges ? » — « Oui », répondait-il — « Mais si tu apostasies ou dévoiles à quelqu'un mon mystère, Dieu humiliera ta tête que voici sous ma poigne au milieu de mes compagnons et fera tomber derrière toi ton diadème » — « Oui » — « Mais si tu restes dans ma religion et gardes ton secret, ta tête sera haute parmi tes compagnons et ton diadème tiendra bon. » Puis s'adressant au garant : « Garantis-tu qu'il restera dans ma religion et gardera mon secret ? » — « Oui », répondait le [garant]. Alors le prêtre allongeait le [jeune homme] sur ce
IV, 304 tapis, devant la table, à sa gauche, et récitait au-dessus de sa tête les noms des dits anges, dans l'ordre hiérarchique, soit quatre-vingt sept noms et [celui de] Jurjās, chef des démons. Puis il disait : « Bonheur à toi si tu es parmi les gens qui écoutent ces mystères ; et si tu n'es pas pur, Dieu t'épurera ». Puis il prenait le couteau dont j'ai parlé pour l'en égorger. Alors le garant s'avavançait et le [grand prêtre] lui disait : « Remets-moi ton anneau en gage, [témoignant] qu'il observera les rites, restera dans la confession et gardera le secret » — Et le [garant] lui

(1) *Iudaḥḥaru* à corriger en *Iudaḥḥīnu*.

remettait son anneau, ainsi que le coq. Alors le prêtre disait : « Dans ce cas j'accepte une âme pour une âme, ainsi qu'un gage (*nadab*) devant le soleil qui vivifie les âmes et Jurjās, chef des démons (*abālisa*) », puis il laissait le coq sur le cou du jeune homme et disait : « O Jurjās, roi des démons ! Accepte cette victime et laisse ce jeune homme à ses parents et aux anges (1) ». Puis il faisait chauffer cet anneau de fer à la lampe, et en marquait le [jeune homme] sur la face extérieure du pouce de la main droite, qu'il tenait, 99 [fois] (2) ; il le marquait aussi sur le front et sur la poitrine à l'aide d'une de ces branches de tamarisc [chauffées], légèrement de façon que [ces marques] ne se voient pas. Puis il lui faisait revêtir des vêtements blancs neufs et des bottes [faites] du cuir des victimes [offertes aux] anges ; il lui ceignait la taille d'un foulard et lui donnait un déjeuner (*faṭār*) de sel auquel il donnait une forme triangulaire (3). Le grand prêtre faisait ensuite de même pour tous les jeunes gens.

Quant à la masse des gens, ils restaient à l'extérieur de la « salle du mystère », dans le temple et à côté, faisant leurs ablutions, accomplissant leurs vœux et égorgeant les victimes de leurs sacrifices : diverses sortes de bêtes, et des coqs pour Jurjās, comme l'a mentionné Platon (4), qui raconte que Socrate le sage,

(1) Dans les mystères, c'est un rite de purification. Il s'agit en outre ici d'un sacrifice de remplacement ; cf. Abraham et Isaac (ou Isméïl pour les Arabes). L'impureté est reportée sur le corps de l'animal sacrifié.

(2) *wa-gakwalhi 'alā zahri ibhāmi yadihi l-yumnā wa-qaḍ amraka bihā tis'atan mālir'in.*

(3) *garumuhu rasman mujaḥḥan.*

(4) *Qdūn* à corriger en *Ḥdūn* (écrit ailleurs *Ḥdūn*). Cf. Phédon, LXVI E : « Se dévoilant le visage, car il l'avait voilé, Socrate prononça ses dernières paroles : « O Criton, dit-il, nous devons un coq à Asclépios. Acquitter-vous donc de cette dette, et ne la négligez pas » — « Cela sera fait, répondit Criton. Mais vois si tu as autre chose à ajouter » — A cette question, Socrate ne répondit plus rien... » (Éd. Hachette, 143).

L'édition Hachette donne en note l'explication suivante : Peut-être Socrate avait-il voué ce coq à la bataille de Délos. Suidas et Lactance parlent d'un vœu. Pour d'autres, Socrate honore le dieu de la médecine parce qu'il va être délivré de la plus grave maladie, la vie.

Le coq était en effet volontiers sacrifié à Asclépios, fils d'Apollon et dieu de la médecine. La science médicale d'Asclépios était telle qu'il ressuscitait des morts. Asclépios pouvait donc être considéré non seulement comme médecin des corps, mais aussi comme « médecin des âmes », aidant à la résurrection telle que la

son maître, lui fit, à sa mort, la recommandation suivante : « Égorgez pour moi un coq dans le temple, c'est un vœu que j'ai fait », et ce fut sa dernière recommandation ici-bas. Ils mangeaient la chair de toutes les victimes quand et comme ils voulaient, sauf celle des coqs voués au mystère, que seuls mangeaient ceux des prêtres qui s'étaient retirés ⁽¹⁾ dans la salle « du mystère ».

IV, 305. Enfin, quand le grand prêtre avait fini de s'occuper (*al-ahḍ 'alā*) des jeunes gens, il commençait à leur dévoiler le mystère. Ils avaient, en effet, deux discours, plus longs chacun que les plus longues sourates du Coran : ils appellent l'un d'eux le « mystère des hommes » et l'autre « le mystère des femmes ». Le « mystère des hommes » n'est entendu que par les hommes, et celui des femmes par les femmes ; tous deux sont égaux quant au nombre de mots et de lettres. Si leurs mots à tous deux sont dispersés, puis mis dans un ordre où chaque mot de l'un se trouve entre deux mots de l'autre, il en résulte de multiples combinaisons [possibles] (*ta'lif*), dont quatre contiennent chacune respectivement les lois et démonstrations de l'une des quatre sciences suivantes :

1) *la médecine* (grâce à laquelle les corps sont en bonne santé et les maladies repoussées, et qui permet d'habiter sa maison avec profit) ;

2) *la chimie* (grâce à laquelle sont repoussées la pauvreté et la misère) ;

3) *l'astrologie* (par laquelle on est informé de l'avenir) ;

4) *la science des talismans* (grâce à laquelle les sujets rejoignent la nature des rois, et les rois, la nature des anges).

Ce qui empêche de dévoiler ces sciences et de les dispenser au commun des mortels, c'est le risque que courrait l'élite si les gens du commun, dans la faiblesse de leurs aspirations, leur manque de science et leur force de mal [joint] aux mauvais

conçoivent les gnostiques. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle le coq, et surtout le coq blanc, était un animal sacré pour les pythagoriciens qui en faisaient l'objet d'un culte (cf. Delatte, *Étude lit. pyth.*, 41). On verra plus loin que le sacrifice du coq fut également agréable à Eros, puis au dieu Mén-Lunus (équivalent du dieu babylonien Sin).

(1) *burūhu i-kaḥana*.

traits de caractère et aux mauvaises habitudes se livraient à leurs appétits quels qu'ils soient et les satisfaisaient où qu'ils se trouvent, sans prendre soin de se référer à une religion ou à une morale (*murū'a*), sans connaître les devoirs et les interdictions (*maḥzūrāt*); alors le bon ordre serait troublé et sortirait de la limite fixée; si, par exemple, le vulgaire se mêlait d'alchimie, y consacrant les dépenses qu'il consacre [normalement] à ce que la loi lui permet; de même, s'il savait en médecine ce qu'il ne doit pas savoir, comme les odeurs (? *ṣumāmāl*) et propriétés qui constituent les vertus des drogues minérales et autres. Il faut donc que cette science aussi soit préservée de ceux qui ne la méritent pas et ne sont pas dignes d'en user. Car si cet homme

IV, 306 du commun savait de la science des talismans dont nous avons parlé plus haut, ce qu'il n'est pas permis à un homme comme lui de savoir et d'utiliser, son cas serait comme celui qu'a raconté le philosophe Platon dans son livre sur la « République » (nous avons cité cela au début de la présente épltre : le cas du berger qui avait tué le roi et était monté sur le trône à sa place sans en être digne ni le mériter) (1).

Parmi les [êtres] révéérés chez eux, il y avait *Qūlūs*, *Abū l-Rūm* (Romulus-Quirinus ?) et la dame du mystère (ou : du mal ?) « Perséphone »; c'est elle qui a interdit les chèvres et les a réservées pures pour le sacrifice; [qui a interdit aussi] qu'une femme enceinte en approche ou mange de leur viande (2).

(1) Il s'agit de l'histoire de Gygès, racontée par Platon dans *La République* (II, III, 359 d-360 b). Les *Iḥwān*, dans le but de prouver la réalité de la magie, en donnent une traduction presque littérale (IV, 287-8). On reviendra sur cette question dans une prochaine étude : « Références et citations chez les *Iḥwān al-qaṣā'* ».

(2) L'édition de Beyrouth donne :

وقد كان من المعظمين عندهم قولوس و أسراروم ورثة السر
« قلبه بوار » وهي التي حرمت...

Si l'on s'en tenait à ce texte, il faudrait lire : « Ils honoraient aussi *Qūlūs* (Hercule ?) et les Romains (plutôt que les Byzantins), héritiers du mystère, ont gardé secrète (la formule) : « Son cœur est une perdition (un enfer)... » (ou bien : « son cœur est dans les femmes », si on lisait *bi-wu'ar*); ce sont eux qui ont interdit...

Mais Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. IV), citant un certain nombre de divinités ḥarrāniennes, nous donne la version suivante : « *Abū Ram* (*Aqūram* et *Afūram*, selon d'autres manuscrits); la dame d'al-Tell, qui a reçu *Tamūrā'*... C'est elle qui

Ils révèrent aussi *Ārūs* (Eros ?) ; [celui-ci] a versé l'eau qui est tombée de [chez] les dieux du temps d'Astronicus (*Āstrū-nīqūs*) (1) ; il partit pour gagner les Indes ; ils partirent à sa poursuite, le rattrapèrent et lui demandèrent de revenir auprès d'eux. Il leur répondit : « Désormais je ne reviendrai plus dans le pays de Ḥarrān, mais je viendrai à Kādī (Kādī est ici [le nom d'] un lieu à l'Est de Ḥarrān) et je visiterai (*aḥaqqadu*) votre ville ». Or, jusqu'aujourd'hui, le 20 avril de chaque année, ils sortent pour attendre la venue de cette idole, et ils appellent cette fête la fête de Kādī (leur attente de la venue de l'idole rappelle l'attente du Messie par les Juifs). Ils conservent l'aile gauche du coq qui est égorgé dans la salle du mystère des hommes et ils l'accrochent aux femmes enceintes ou aux enfants à titre d'amulette.

Autre règle commune : ils boivent, mangent et dépensent beaucoup le 1^{er} avril qui est pour eux le Jour de l'an.

Telles sont les traditions historiques (*aḥbar*) que nous avons entendues, ainsi que les preuves permettant de se faire une opinion juste sur l'astrologie, ainsi que sur les sciences de la magie et des talismans, qui lui sont subordonnées.

s'est mise à garder les chèvres sacrées qu'il n'était permis à personne de vendre, mais que l'on offrait en victimes et que ne pouvait approcher aucune femme enceinte. »

Chwolson (II, 289) rapproche Abū Ram de Ba'āi-Ram (= Rīmmon ; en akkadien Rammānu) et fait de Rabbat al-Tell une apposition à ce premier nom. D'autre part, il rapproche Rabbat al-Tell de Héra Aegophagos, parce qu'Héraclès lui a tûû à Sparte un sanctuaire où lui étaient toujours sacrifiées des chèvres, ce qui est séduisant de prime abord. Mais il est vraisemblable que le texte d'Ibn al-Nadīm et celui des Ihwān sont également corrompus. En confrontant les deux textes, je propose de corriger le texte des Ihwān de la façon suivante :

(ou : قنوس (Kronos ? ou : فنولوس)

وأبوالروم وربة السرّ (الشرّ : ou) فرسيفون وهي التي...

Au lieu de Abū l-Rūm, on peut admettre la leçon de Chwolson : Abū Ram = Adad-Rammān (parfois appelé en akkadien *iḥ rīm*, « le dieu du tonnerre »).

Pour Rabbat al-sirr (ou al-šarr), je songe à Perséphone parce que le *Tamūr* d'Ibn al-Nadīm me semble devoir être corrigé en Tammūr.

(1) Personnage cosmogonique forgé par les astrologues harrāniens ? Il s'agit vraisemblablement d'une des périodes de la création du monde. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, IX, chap. IV, mentionne la même légende en des termes presque identiques ; le nom d'Astronicus y est corrompu.

LES IHWĀN AL-ŞAFĀ' TIENNENT DES SABÉENS LEUR CONNAISSANCE DES GRECS

Malgré la richesse des renseignements que donnent ici les Ihwān, il est indispensable de les compléter à l'aide des données fournies par Šahrastānī dans son *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*.

Šahrastānī range manifestement sous le nom de Sabéens les adeptes de diverses religions astrologiques qu'il connaît encore de son temps (soit dans les pays d'Islam, soit dans les pays en bordure de l'Islam) et qui, à ses yeux, sont toutes issues du paganisme antique : Nabatéens (c'est-à-dire Syriques ou plutôt Babyloniens), Byzantins, Persans, et ceux de l'Inde ; les trois premiers groupes ayant recours aux astres mobiles, tandis que les Hindous ont recours aux astres fixes (Š., II, 662). Il distingue historiquement quatre sectes dont les trois premières, issues, croit-il, l'une de l'autre, s'échelonnent dans le temps :

1) les *aṣḥāb al-rūḥāniyyāt*, qui croient aux êtres spirituels : ils représentent l'état ancien de la doctrine.

2) les *aṣḥāb al-hayākil*, qui trouvent dans les astres des intercesseurs visibles auprès des êtres spirituels et fondent ainsi l'astrologie.

3) les *aṣḥāb al-aṣḥās*, qui se font des intercesseurs permanents, toujours à leur disposition, auprès des astres : les idoles ; ce sont les idolâtres, issus des deux premières sectes.

La distinction que fait Šahrastānī entre ces trois sectes constitue manifestement une chronologie erronée de l'évolution du paganisme antique. Šahrastānī y ajoute une quatrième secte : les Harrāniens (*ḥirṇāniyya*). Là, on est sur un terrain concret : il s'agit vraisemblablement de la seule « secte sabéenne » qu'il ait connue directement, et sans doute est-ce d'eux qu'il tient ses renseignements sur le « sabéisme ».

La doctrine que Šahrastānī attribue aux trois premiers groupes semble s'appliquer aussi aux Harrāniens qui pourtant se distinguent par quelques traits caractéristiques. Comme on le verra plus loin, il existait en Babylonie du Nord plusieurs tendances différentes chez les « Sabéens » (1).

(1) Cf. Meisigson, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 73.

Pour les Iḥwān, par contre, ce sont les Grecs, y compris les Harrāniens (*ḥarrāniyyūn*) (et peut-être même considèrent-ils comme grecs les anciens *ḥanīfs* dont parle le Coran). Ils tiennent leur doctrine des Syriens et des Égyptiens, « en vertu du transfert des techniques et des sciences dans les divers pays, en même temps que les politiques et religions diverses » (1).

Cette idée que les Grecs avaient emprunté aux Syriens et aux Égyptiens leur doctrine était courante dans l'hermétisme, et d'une façon générale dans la philosophie gnostique et décadente de la basse époque hellénistique (cf. Festugière, dans *R.H.T.*, vol. I, chapitre I) où tout ce qui était étranger (à l'inverse de ce qui se passait pour les anciens Grecs), jouissait du prestige du mystère.

(1) On a là une allusion à la doctrine du transfert de l'immat (passant du judaïsme au christianisme, puis à l'islam). Selon Corbin, *Épiphonie*, 186, la loi aurait d'abord appartenu aux Sabéens, puis serait passée aux Brahmanes, puis aux Zoroastriens, avant d'échoir aux Juifs. Pour les Iḥwān, les Sabéens sont les Grecs, qui voient ainsi leur origine reportée jusqu'à l'époque antédiluvienne.

Le même flottement dans l'emploi du terme « sabéen » se retrouve chez tous les auteurs arabes, qui tantôt prennent le mot dans un sens large pour désigner tous les païens, et tantôt le restreignent dans le sens de Grecs, ou parfois de Babyloniens. *Ma'ūdī* (*Kilāb al-ḥanāḥ*) dénombre sous le nom de Sabéens diverses religions païennes (y compris les chamanistes) et entre autres les Chaldéens ou Babyloniens, « dont il y a des restes entre Wāsiṭ et Baḡra »; mais il dit aussi : « les souverains grecs et romains païens sont les Sabéens ». Dans les *Murāj al-ḡhah* (chap. LXIV), il appelle les Sabéens 'awḍmu l-pūndniyya wa-ḥalwiyyatu l-falāsiḥa. *Abū l-Fidā'* (*Histoire anté-islamique*, chap. V) dit que le peuple syrien (à prendre dans un sens très large) est le plus ancien; Adam et ses fils ont parlé syriaque. Pour Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. II), les Sabéens des marais ont la doctrine des anciens Nabatéens (entendus Babyloniens). Pour Bar Hebraeus (dans Chwolson, II, 496), la religion des Sabéens est essentiellement identique à celle des anciens Chaldéens. Pour al-Dimaṣqī enfin (I, chap. X), les anciens Chaldéens (rois du premier Irak) ont appris à l'Occident l'astrologie et la magie.

Pour plusieurs auteurs, le sabéisme est la religion la plus ancienne et les Sabéens étaient d'abord monothéistes (à la suite des révélations du premier cycle). Selon al-Qilīṭī (dans Chwolson, II, 529 et ss.), ils seraient devenus idolâtres par adoration de la statue d'Hermès (par la faute d'Asclépios et de Šābi b. Idrīs).

Notons encore que les Arabes, sans doute égarés par le syncrétisme des religions, croyaient que la religion de diverses communautés « sabéennes » (Égyptiens, Babyloniens, Grecs, etc.) était la même. Selon al-Dimaṣqī (X, chap. I), les pyramides sont aux yeux des Sabéens les tombes d'Agathodémon-Selb, d'Hermès-Idris, et de Šābi fils d'Hermès, et al-Maqrīzī (*Mawā'iz*, dans Chwolson, II, 604) dit par exemple que les Sabéens continuent à vénérer le sphinx (image de Vénus selon al-Dimaṣqī) et à lui sacrifier des coqs. Si cette affirmation n'est pas fantaisiste, se pose à nouveau la question de savoir s'il n'y avait pas des confréries hermétiques (dont le R. P. Festugière met l'existence en doute).

Dans le cas particulier, pourtant, cela correspond dans une certaine mesure à une réalité.

L'on sait qu'à la suite du prêtre « chaldéen » Bérose, de nombreux Chaldéens étaient venus en Grèce diffuser l'astrologie et la magie babyloniennes, qui s'étaient surajoutées aux doctrines astronomiques de Pythagore, Platon, Ptolémée et bien d'autres⁽¹⁾ (celles-ci ayant sans doute déjà subi une influence orientale). Après la campagne d'Alexandre, de nombreux Macédoniens et Grecs émigrèrent en Mésopotamie du Nord, et c'est alors que les divinités adorées à Harrân reçurent des noms grecs⁽²⁾. Les Iḥwān n'ont donc pas tout à fait tort lorsqu'ils disent que les Sabéens sont des Grecs. Il y eut plus tard sur les bords de l'Euphrate et du Tigre (Ctésiphon, Séleucie, Babylone) une école dite « chaldéenne », issue du néo-platonisme « qui prétendait s'appuyer sur les anciennes doctrines religieuses chaldéennes et babyloniennes » ; et ses doctrines se sont conservées dans le monde byzantin jusqu'en plein Moyen Age ; elle y formait une secte « mystérieuse, ennemie de l'orthodoxie et du christianisme ; ses adeptes y faisaient l'objet d'une initiation secrète, avaient des prétentions théurgiques, des superstitions augurales, combinées avec une philosophie panthéiste et matérialiste ». Cette secte se serait maintenue jusqu'au XIII^e siècle au moins, et c'est elle qui aurait influencé la cabale Juive (Darembert et Saglio, « Chaldaei »). C'est ce qui explique peut-être que Šahrastānī mentionne les Sabéens byzantins.

De son côté, l'hermétisme, qui avait pris naissance à Alexandrie, avait apporté en Grèce quelques vestiges de la « science » égyptienne. Et il est certain que des Grecs immigrés ont apporté en Babylonie du Nord la doctrine hermétique. Selon Massignon⁽³⁾ des éléments de l'hermétisme auraient été introduits dans l'organon de la science hellénistique de la nature au III^e siècle après Jésus-Christ, par les néo-platoniciens. Mais l'hermétisme pourrait avoir pénétré en Babylonie dès avant l'existence du

(1) Cf. Darembert et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, art. « Astronomie » et « chaldaei ».

(2) Cf. *E.I.*, art. « Harrân ».

(3) *Loc. cit.*, 73.

néo-platonisme. Les Ḥarrāniens, en effet, sont incontestablement hermétistes, et fort peu néo-platoniciens. Il était d'ailleurs normal que la vieille cité de Ḥarrān, qui dès une époque reculée avait été le centre d'un culte lunaire en particulier, et astral en général, fût un accueil particulièrement favorable à la doctrine hermétiste, basée sur l'astrologie et la magie, et qui par ce biais aurait pu favoriser l'implantation de l'hellénisme. Il est significatif que Šahrastānī fasse remonter les Sabéens (qu'il oppose aux *ḥanī/s*) à l'époque d'Abraham, car la Bible dit que ce dernier est passé par Ḥarrān (et, de fait, les inscriptions cunéiformes nous apprennent qu'il y eut dans la région, à l'époque en question, des tribus juives) ; peut-être les Ḥarrāniens, connaissant cette donnée biblique, avaient-ils fait cette suggestion à Šahrastānī pour se classer parmi les Abrahamiques.

Ainsi la Babylonie aurait été le point de rencontre des sagesse babylonienne, égyptienne et grecque.

Il est vraisemblable qu'à côté des groupes hermétistes, comme les Ḥarrāniens, aient existé en Babylonie du Nord d'autres tendances, et notamment des néo-platoniciens. Au reste, toutes les doctrines gnostiques étaient très proches les unes des autres, et le R. P. Festugière (1) montre qu'il n'y avait plus en Grèce de sectes philosophiques à partir du 1^{er} siècle avant J.-C., mais que la philosophie « était le bien commun de tout homme de culture ». La coexistence pacifique entre représentants de tendances diverses était donc un fait, et les Ḥarrāniens gardaient sans doute précieusement, à côté des écrits hermétiques astrologiques et « philosophiques », les ouvrages des autres représentants de la pensée grecque, qui avaient si profondément influencé l'hermétisme philosophique lui-même (mis à part, on l'a dit, le néo-platonisme, plus récent, mais apparenté à l'hermétisme parce qu'issu des mêmes influences et qui a pu être adopté après coup). C'est ce qui explique que les Ihwān disent que les troupes des philosophes grecs, après s'être dispersées, ont finalement abouti au pythagorisme, à l'aristotélisme, au platonisme et

(1) *R.H.T.*, vol. II, préface. Cf. aussi Mesleard, *op. cit.*, 73.

à l'épicurisme (1). Mais le tableau que les Iḥwān nous donnent de l'évolution de la pensée grecque s'applique en fait aux « Sabéens » de Ḥarrān, qu'ils croient pouvoir prendre pour un spécimen de Grecs. En effet, ils attribuent aux Grecs « comme plus anciens chefs » Agathodémon, Hermès, Homère et Aratos. Cela dénote chez les Iḥwān, qui ont pourtant une connaissance approfondie de maintes œuvres aristotéliennes, platoniciennes, néo-platoniciennes et pythagoriciennes, une totale méconnaissance, non seulement du paganisme antique et de son évolution (qu'ignore Šahrastānī aussi), mais même de l'histoire de la pensée grecque et de la littérature non philosophique.

Comme on le sait, Agathodémon est sorti à une époque assez basse de l'imagination des Hermétistes ; le Dieu Hermès s'est mué chez eux en un prophète, auteur d'écrits soi-disant révélés ; le vieux poète Homère, d'abord dédaigné par les philosophes grecs à tendances rationalistes, avait finalement été admis par les courants postérieurs à tendances mystiques, grâce aux interprétations allégoriques qu'en avaient données diverses écoles, à l'instar des Pythagoriciens. Aratos, enfin, loin d'être parmi les plus anciens auteurs grecs, est un poète alexandrin du IV^e siècle avant J.-C., originaire de Soli en Cilicie, auteur des « Phénomènes », poème astronomique, ce qui explique la faveur dont il a pu jouir chez les astrologues hermétistes. Šahrastānī, qui par ailleurs fait de la pensée grecque antique un exposé qui dénote une relativement bonne connaissance de son histoire (n'oublions pas qu'il écrit environ trois siècles après les Iḥwān et qu'une longue familiarité avec les œuvres grecques a pu permettre aux Arabes de reconstituer cette histoire) (2), nous dit que les premiers Sabéens (qu'il n'assimile pas, on l'a vu, aux Grecs) ont affirmé la mission prophétique d'Agathodémon (*ʿĀdimūn*) et de Hermès, connus respectivement sous les noms

(1) Il est étonnant que les Iḥwān omettent de mentionner le stoïcisme, auquel leur doctrine doit tellement. Peut-être n'ont-ils pas connu ses œuvres, et ses idées ont pu leur parvenir par le canal des autres courants de la pensée grecque.

(2) Songeons, entre autres, à l'analyse qu'Aristote fait au début de sa physique des différentes écoles philosophiques.

de Seth et d'Idris (1). S'il ne cite ni Homère ni Aratos, d'autres textes arabes relatifs aux Sabéens les mentionnent aussi à côté d'Agathodémon et de Hermès (2), qui, cependant, restent les deux grands « chefs » du sabéisme ḥarrānien.

Seth-Agathodémon serait pour eux le fils d'Adam. La Genèse (chap. V) donne à Adam huit descendants jusqu'à Noë : Seth, Enôš (Enoch), Qeinan, Mahlal'el, Yered, Ḥanok^b (Hénoch, en arabe *Uḥnuḥ*), Metušelāḥ (Matusalem) et Lémek^b.

Mais un texte astrologique (CCAG VII, p. 87, cité par le R. P. Festugière, dans *R.H.T.*, I, p. 334) donne de la formation de l'astrologie la version suivante :

« Ce propos se transmet depuis les origines, que les combinaisons des astres, les appellations des mois et des années et tout ce que l'on peut dire encore sur les êtres célestes, Seth, fils d'Adam, l'a gravé en langue hébraïque sur des tables de pierre, instruit lui-même par un ange de Dieu, et qu'ensuite, après la dispersion des langues, Amon le grec poussa plus loin cette science et d'autres après lui. On dit aussi, que Hénoch, le 7^e après Adam (3)

(1) Šahrastānī semble admettre que les écrits herméliques puissent être le résultat d'une révélation et reproche seulement aux Sabéens de ne pas avoir cru à la mission des autres prophètes. Il ne cite ni Homère, ni Aratos, mais dit que les Ḥarrāniens reconnaissent deux autres prophètes, A'yānā et Awšāḡa, en tout quatre prophètes ; et qu'en outre, certains se réclament de Solon, « grand-père maternel de Platon », qu'ils donnent aussi pour prophète (S., II, 663 et 787).

Selon al-Qifṭī (dans Chwolson, II, 529 et ss.), Hermès a promis aux Sabéens d'autres prophètes après lui et leur a donné la description du prophète : il serait exempt de traits blâmables et d'infirmités, parfait dans ses vertus, capable de répondre à toute question relative au ciel ou à la terre, et au remède ou à la guérison d'une douleur ; sa prière serait exaucée dans tout ce qu'il demanderait ; sa doctrine serait celle où réside le bien du bas-monde (cf. l'imām homme parfait). La loi religieuse d'Idris est le « vrai royaume » (cf. la Cité spirituelle, en même temps que la Cité de Dieu chez les Chrétiens).

(2) Cf. Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus* (I, 781).

(3) C'est donc vraisemblablement aux Sabéens (eux-mêmes inspirés par le pythagorisme et l'orphisme, mais aussi par des traditions d'origine babylonienne), que les Ihwân auraient emprunté en le modifiant la notion des cycles et des millénaires inaugurés par un prophète législateur, et peut-être sont-ce les Sabéens qui ont suggéré aux Ihwân d'interpréter dans ce sens le passage d'Hermès Trismégiste (Éd. Budé, I, 11 et 12) que j'ai cité dans *Imdād, résurrection et hiérarchie*, 75, note 36. Mais il est évident que d'autres éléments les ont confirmés dans cette croyance, comme la doctrine astronomique des sept sphères des planètes, la mention dans le Coran des sept ciels, la création du monde en sept jours, la légende à la fois chrétienne et coranique des sept saints d'Éphtèse, le livre d'Hénoch, et surtout l'apocalypse de St. Jean.

grava en langue hébraïque sur des tables de pierre une prédiction sur la colère prochaine de Dieu ; après le déluge, certaines de ces tables furent trouvées sur une montagne, et plus tard on les transporta en Palestine » (trad. Festugière).

Il est probable que ce texte reflète une croyance communément admise au début de l'ère chrétienne et qu'en vertu du syncrétisme alors en honneur, juifs, chrétiens ou païens, y compris les hermétistes, s'accordaient pour considérer le livre d'Hénoch comme authentique. Dans cette perspective de syncrétisme, les hermétistes (peut-être les hermétistes harrâniens), ont pu, à un moment donné, forger l'identification Hermès-Hénoch, les deux personnages devenant *un seul et même initiateur de l'astrologie* : du même coup, le livre d'Hénoch et la « révélation » d'Hermès Trismégiste se trouvaient attribués à un seul et même « prophète ».

Les Iḥwān, de leur côté, affirment que c'est aux Sabéens (entendons aux Grecs) que Hermès a transmis la révélation de l'astrologie, et que ceux-ci, mis en possession des données fondamentales, ont développé et parfait cette « science » (cf. par exemple IV, 298/299 et surtout p. 298) : « S'étant familiarisés avec ces préliminaires, ils en ont tiré des conséquences et ont bâti sur eux ». Au reste tout le passage traduit ici n'a d'autre but que de prouver la vérité de l'astrologie et de la magie en expliquant leurs origines et leur formation ; voilà pourquoi ils y ont exposé « tous ceux des principes et des préliminaires aux sciences des [Sabéens], destinés à authentifier leur doctrine sur la magie et sur les talismans » (IV, 297) ; et ce qui indique que c'est bien des Harrâniens que les Iḥwān tiennent l'astrologie et la magie, ils ajoutent : « J'ai laissé de côté ce qu'ils ont écrit à ce sujet dans le genre de ce que mentionne le « livre des propriétés »... car cela va de soi ». Et ce qui le prouve sans laisser de place au doute, c'est qu'ils concluent de la façon suivante : « Telles sont les traditions (aḥbār) que nous avons entendues, ainsi que les preuves permettant de se faire une opinion juste sur l'astrologie, ainsi que sur les sciences de la magie et celle des talismans qui lui sont subordonnées » (IV, 306). Sans doute est-ce aussi des Harrâniens que les Iḥwān tiennent l'idée que Hermès-Hénoch a été, chez les Grecs, l'initiateur de l'astrologie et de la philosophie, ce qui leur permet d'écrire (III, 502) : « Ce n'est pas parce

les astrologues se trompent dans quelques-unes ou dans la plupart de leurs déductions que l'astrologie est vaine. C'est une science dont Dieu a fait un miracle pour le prophète d'Idris et en lequel a cru le roi de son temps (il y a à ce propos une histoire qui serait trop longue à raconter) * (1).

Dans la discussion que Şahrastānī imagine entre un Sabéen et un *ḥanīf* antiques, le Sabéen avance, entre autres arguments contre la prophétie, qu'on peut difficilement admettre qu'un ange descende du ciel comme messager. Serait-ce sous sa propre forme, ou sous celle d'un homme ? En se déguisant, ou bien en se transformant réellement ? A quoi le *ḥanīf* répond : « Si Hermès est monté jusqu'au monde des âmes et s'est joint aux êtres spirituels pour redescendre ensuite sur terre, pourquoi un ange ne pourrait-il pas descendre ? Et s'il s'est dépouillé de son vêtement humain, pourquoi l'ange n'en revêtirait-il pas un ? ». A ma connaissance, aucun texte hermétique ne mentionne cette ascension (tout au plus pourrait-on la déduire de certains écrits hermétiques philosophiques). Par contre, le livre d'Hénoch raconte les voyages qu'Hénoch a faits avec les anges à travers le ciel et la terre. Le fait que les Ḥarrāniens aient transféré cette légende sur Hermès prouve qu'en vertu de leur parti pris de syncrétisme et aussi d'hellénisme, ils avaient bien admis, sinon créé, l'assimilation Hermès-Hénoch, et utilisaient le livre d'Hénoch aussi bien que les écrits d'Hermès. C'est certainement sous leur influence que les Ihwān attribuent aussi cette équipée à Hermès lorsqu'ils nous disent (I, 138) : « Hermès Trismégiste (*Hirmis al-muġallaḡu bi-l-ḥikma*), qui est le prophète Idris, monta jusqu'à la sphère de Saturne et tourna avec elle pendant trente ans (2), vit ainsi tous les états de la voûte céleste, puis descendit sur terre, et apprit aux hommes l'astrologie... » ; et ailleurs (I, 226) : « Alors l'âme de [l'initié] désire monter là-haut, écouter et regarder les [astres], comme l'âme d'Hermès Trismégiste (*Hirmis al-ġaliḡu bi-l-ḥikma*) est montée, une fois devenue pure, et a vu tout cela ; il s'agit du prophète Idris, et c'est à lui que [Dieu] a fait allusion

(1) Allusion à une légende du livre d'Hénoch.

(2) Dans le livre des « Jubilés » (IV, 21), il est dit qu'Hénoch « fut avec les anges pendant six jubilés d'années, et ils lui firent voir tout ce qui est dans la terre et dans les cieux ».

en disant : « Nous l'avons fait monter à un lieu élevé » (Cor. XIX, 58). N'étaient-ce pas les Harrāniens qui avaient intérêt à prouver aux musulmans que Hermès était un ancien et vénérable prophète ? Et dans ce cas, pourquoi ne seraient-ce pas eux qui, après avoir assimilé Hénoc et Hermès, auraient forgé aussi l'identification Hermès-Idris, pour donner à Hermès une légitimation coranique, en s'appuyant justement sur les versets coraniques : « Mentionne, dans le Livre, Idris : c'était un véridique, un prophète ; nous l'avons fait monter à un lieu élevé » (Coran, XIX, 57/58) (1). Dans le « conte des animaux », les Iḥwān font un long récit sur les rapports entre djinns et hommes depuis Adam jusqu'à leurs jours (récit inspiré du livre d'Hénoc, et qui en profondeur recouvre un exposé très ésotérique de leur conception des grands cycles, ainsi que de l'histoire d'Adam et du péché originel). Ils y évoquent le rôle d'Hermès : les hommes, depuis la chute d'Adam, persécutaient les djinns (les membres de la cité spirituelle) qui durent se disperser (cycle de clandestinité). « Cela dura jusqu'à ce que Dieu envoyât le prophète Idris, qui est Hermès, avec la langue des sages : celui-ci fit la paix entre djinns et hommes (c'est-à-dire entre membres de la cité spirituelle et frères des démons) par la religion, la Loi religieuse, et l'Islam. Les djinns revinrent dans le séjour des hommes et y vécurent avec eux en paix, jusqu'au déluge, puis jusqu'au temps d'Abraham » (Iḥ., II, 231).

Idris-Hénoc serait donc pour les Iḥwān inspirés par les Sabéens, le dernier *imām* du millénaire inauguré par Adam, le *qā'im* qui précède le millénaire inauguré par Noé (Hénoc dans son livre annonce la venue prochaine du déluge), et l'on comprend la bienveillance des Iḥwān à l'égard du « Sabéisme ».

Si tout ce récit constitue une mixture de légendes juives empruntées au livre d'Hénoc, celles-ci furent vraisemblablement commentées par les hermétistes harrāniens à l'usage des Iḥwān qui, à leur tour, devaient les adopter en les islamisant, tout comme ils faisaient pour les écrits hermétiques.

(1) Ils ont pu s'appuyer aussi sur la similitude de sens (que relève Dillmann dans *B.L.*, art. Hénoc) entre le verbe hébreu *hānakh*^h, (instruire, initier) et le verbe arabe *darrasa*, les noms de Iḥwān^h et d'Idris pouvant tous deux être interprétés comme signifiant « l'initié ».

Ce que les Iḥwān nous disent des Sabéens prouve que ceux-ci se considéraient comme Grecs. Même si ceux d'entre eux qui étaient vraiment d'origine grecque avaient pris l'habitude de parler syriaque, on peut penser que bien qu'ayant perdu le souvenir précis de la pensée et de la littérature grecque, ils continuaient à faire usage du grec au moins comme langue littéraire (ce qu'avait pu faciliter l'hellénisation de l'Orient) et restaient imbus d'hellénisme. Donc la représentation que les Iḥwān prétendent nous donner de l'histoire de la pensée grecque s'applique en fait aux hermétistes ḥarrāniens ; c'est uniquement à travers ceux-ci qu'ils ont connu les Grecs, et l'on peut en déduire qu'en même temps que l'astrologie et la magie, ils leur avaient emprunté l'hermétisme philosophique ; et sans doute est-ce d'eux aussi qu'ils tiennent leur connaissance du pythagorisme de l'aristotélisme et du platonisme.

Les Iḥwān disent d'ailleurs de Pythagore (III, 200) que « c'était un homme sage, monothéiste, originaire de Ḥarrān » (*sic*) (1).

Or, là encore, qui aurait eu intérêt à fournir aux Iḥwān ce faux renseignement sinon les Ḥarrāniens eux-mêmes ?

Il est donc vraisemblable que les Iḥwān tenaient des Ḥarrāniens de nombreuses « traditions » orales (*aḥbār*) relatives à la pensée grecque, mais aussi que les Sabéens ont délibérément fourni aux premiers Iḥwān la traduction des ouvrages grecs qu'ils détenaient, et se sont attachés à les leur commenter et interpréter pour susciter chez eux l'admiration de la pensée grecque et se concilier leur sympathie, prouvant qu'ils méritaient la tolérance accordée aux Sabéens par le Coran.

L'opération de syncrétisme des Iḥwān ne serait donc que la continuation du syncrétisme hermétique en général, et ḥarrānicien en particulier. Les philosophes « hellénistiques » cherchaient à faire coïncider les traditions religieuses de tous les peuples. Lorsque les Iḥwān affirment que toutes les religions sont divines et ont eu leur raison d'être en leur temps et en leur lieu, ils ne font pas autre chose.

(1) Le passage est cité par Nasr, dans *Islamic cosmological doctrines*, 38, note 57. On sait qu'en réalité Pythagore était originaire de Samos.

LA DOCTRINE DES IHWĀN, PROLONGEMENT DE LA DOCTRINE SABÉENNE

On comprend dès lors pourquoi la doctrine des Ihwān comporte un fond d'hermétisme ; elle est toute proche de celle des Sabéens.

Corbin l'a montré dans la magistrale synthèse que constitue son *Rituel sabéen*.

Je ne crois pourtant pas inutile de poursuivre cette confrontation à un niveau moins profond, en me basant sur les détails fournis par les Ihwān et par Šahrastānī sur le « sabéisme » (1).

Dieu

Selon Šahrastānī, Dieu est pour les Sabéens l'artisan sage, créateur du monde (Š., II, 673) ; la cause des causes (Š., II, 727) ; l'Agent parfait. Il n'est pas soumis à la fatalité ; Sa majesté est inaccessible à l'âme (Š., II, 673).

Selon les Ihwān, le monde, aux yeux des Sabéens, dépend de Dieu comme le causé de la cause. Dieu conserve à tous les êtres leurs facultés, leur fournit Son « soutien », leur permet d'atteindre la plénitude de leurs fins et buts, répartit entre les 7 astres le soin de s'occuper des choses existantes. Dieu est inaccessible à l'homme.

Les Ḥarrāniens, selon Šahrastānī (Š., II, 787), estiment que Dieu est trop haut pour créer le mal ; le bonheur, le bien, la pureté, sont le but de la nature foncière (*fiṣra*) et sont attribuables à Dieu. Le mal se produit sous l'effet de la nécessité ou du hasard ; il résulte nécessairement des rapports astraux défavorables.

Tout ce qui précède est exactement conforme à la doctrine des Ihwān al-ṣafā'.

Mais Šahrastānī ajoute (Š., II, 787) que, pour les Sabéens, le mal peut aussi venir du principe du mal. Faut-il voir là un dualisme analogue à celui du mazdéisme ? Je ne le pense pas ; ce mal serait plutôt imputable à Gorgone qui est loin de pouvoir rivaliser avec le Dieu suprême, et qui symboliserait la matière. Quoiqu'il en soit, les Ihwān al-ṣafā' ne suivent certainement pas

(1) Selon Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. I), la base du système sabéen (en physique, métaphysique et dialectique) est aristotélicien : il en est exactement de même chez les Ihwān.

les Sabéens jusqu'au bout de cette conception (bien qu'à leurs yeux aussi le mal vienne de la matière), notamment lorsque ces derniers (toujours selon Šahrastānī) croient que Dieu n'a pas créé les ordures, les bousiers, les serpents et les scorpions.

D'autre part, Šahrastānī ajoute que, pour les Ḥarrāniens, Dieu est à la fois un et multiple : un par essence (en tant que le premier, la source et la prééternité) et, par conséquent, il reste réellement un. Mais d'autre part, Il apparaît multiple à nos yeux (« pour la vue »), parce que l'essence divine s'incarne (*ḥulūl*) dans le monde : en totalité, dans le monde céleste ; mais aussi en partie, dans les êtres célestes bons, *savants et vertueux* ; il se personnifie en ces êtres selon le degré de préparation de l'individu (entendons dans la mesure où la matière n'y fait pas obstacle) Bref, Il reste un, mais Son action se diversifie en ces êtres (Š., II, 783 et 786).

Il est évident que cette conception était inacceptable pour des musulmans, sans modifications. Sans doute est-ce pourquoi les Iḥwān se sont ici séparés d'eux en ayant recours au néo-platonisme. Le rôle que les Ḥarrāniens attribuent à Dieu, ils le détournent sur l'Intellect et l'âme universelle, et ainsi l'unité divine reste intacte. Au prix de quoi la conception sabéenne devient acceptable. En effet, il semble que l'Intellect et l'Âme aient existé aux yeux des Ḥarrāniens (Šahrastānī mentionne parmi les temples des dieux ceux de la Raison et de l'Âme (II, 790), il appelle le Régisseur du monde spirituel le 1^{er} esprit (II, 692), mais en tant que facultés existant à côté des êtres spirituels ou dieux et non fondamentalement supérieures à eux : tous seraient en somme des facultés du dieu suprême, alors que pour les Iḥwān tous les êtres spirituels (ou anges) sont des facultés de l'Âme. C'est bien ce que semblent signifier les Iḥwān lorsqu'ils disent (IV, 295) qu'aux yeux des Sabéens, « l'existence du monde ne comporte pas de 2^e principe, qu'il dépend du Créateur comme le causé de la cause ». Cela explique aussi que selon Šahrastānī (II, 688) les êtres spirituels aient été, aux yeux des Sabéens, créés *ex nihilo* ; alors que pour les Iḥwān seul l'Intellect l'a été. De là vient sans doute cette impression que l'univers n'est pas aussi rigoureusement hiérarchisé dans la doctrine des Sabéens que dans celle des Iḥwān. Il y a là chez les Sabéens une survivance du

vieux paganisme grec, et les dieux, certes subordonnés au dieu suprême et constituant, sans doute, des puissances de celui-ci, ont cependant gardé quelque chose de leur personnalité et de leur indépendance primitives.

Les êtres spirituels

Selon Šahrastānī, les êtres spirituels sont, pour les Sabéens, des formes dépouillées de matière (Š., II, 688). Or la forme, ayant une nature existentielle, est source du bien ainsi que de la sagesse et de la science (Š., II, 693).

Ils sont naturellement purs et saints par :

1) leur substance : ils sont tous d'une même substance *simple*, *immortelle*, toute de *lumière* éclatante et subtile ; cette substance est *douée de vie* et de logique rationnelle. Elle est *savante* : ces êtres englobent dans leur connaissance ce qui nous est inconnaissable et sont informés de notre avenir ; leurs sciences sont actives, universelles et innées. Ils sont réceptifs (à ce que Dieu leur envoie) et passibles ⁽¹⁾ (par rapport à Dieu). Ils n'ont pas de facultés corporelles, donc pas de facultés végétative ni animale ; ils n'ont donc pas les faiblesses humaines ; ils sont naturellement portés à *l'amour* et à *l'union*,

2) leur situation hiérarchique : ils sont les « causes premières », les « principes des êtres » ; ils sont donc antérieurs par l'existence à tous les êtres produits par leur intermédiaire. Et comme le causé n'égale jamais la cause, *ils ont le plus haut rang de tous les êtres créés*. Dans le voisinage du « dieu des dieux », ils jouissent du *plaisir, de la paix, du bien-être et de la joie*, et ne songent qu'à *louer et sanctifier Dieu* (Š., II, 677-8, 720, 724, 753).

3) leur action : uniquement orientés vers Dieu et ne cherchant qu'à le satisfaire, ils sont donc *inlassablement obéissants à Dieu*. Chargés par lui de régir le monde, ils puisent la puissance dans la « présence sacrée » et déversent l'influx sur les êtres inférieurs, répandant actions (*tašrifāl*) et impulsions (*taḥrīkāt*). Ils ont

(1) C'est pourquoi pour certains, dit Šahrastānī, les anges sont femelles. Certains Harrâniens n'auraient-ils pas imprudemment dévoilé une partie de leur arrière-pensée relative aux déesses du paganisme ? Selon Corbin, *Rituel sabéen*, 189, note 21, ces anges sont de nature féminine parce que de nature réceptive et productive.

leur libre arbitre, mais celui-ci, émanant de « l'Ordre » divin et orienté vers le bien, ne songe qu'à assurer la belle ordonnance du monde et la bonne marche du Tout (et le choix leur est facile, puisque tout ce qu'ils choisissent se réalise). Ils ont la faculté de disposer des corps et de les transformer (c'est aussi ce que nous disent les Iḥwān : pour les Sabéens, les âmes meuvent et immobilisent [IV, 295]). Peu leur chaut que ce soit lourd ou léger (elles ne se fatiguent pas comme les facultés qui chez les animaux sont dues au tempérament des humeurs).

Cette conception des êtres spirituels concorde presque parfaitement avec celle des Iḥwān, à cela près que là non plus il n'y a pas l'Intellect et l'Âme universels pour servir d'intermédiaire entre Dieu et eux. Ce qui chez les Iḥwān, comme chez les néoplatoniciens, appartient à l'un ou l'autre de ces deux êtres, se trouve donc reporté sur les êtres spirituels. Ainsi, pour les Iḥwān, l'Âme universelle n'est savante qu'en puissance ; elle est complète, mais non parfaite, sinon avec l'aide de l'Intellect. Pour les Sabéens, les sciences sont innées chez les êtres spirituels, et ceux-ci sont parfaits.

Remarquons que les Sabéens continuent à appeler les êtres spirituels, les « dieux » (même s'ils ne sont qu'une émanation du dieu des dieux). Les Iḥwān ne les en blâment pas, pensant qu'il n'y a là qu'une nuance de vocabulaire, mais se gardent bien de les imiter dans ce qui reste une survivance du paganisme.

Les Iḥwān, de leur côté, se bornent à dire que pour les Sabéens, il y a des âmes attachées au corps des astres ; et elles ont sur le monde terrestre une double action : d'abord par elles-mêmes, en tant qu'âmes, mais aussi par la nature du corps céleste. De même Šahrastānī nous dit que certains des êtres spirituels sont tout d'abord tout spécialement chargés de régir dans leurs sphères célestes les astres mobiles (Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune). Tel être spirituel est maître, régisseur et directeur de tel astre mobile ; il en est comme l'âme, l'astre étant comme le corps (Š., II, 676, 700, 704). Les astres mobiles sont appelés « vivants parlants », parce que parlant grâce à la vie des êtres spirituels. Ils sont appelés aussi les « pères » et les « seigneurs ». D'autre part, l'être spirituel est comme l'intermédiaire entre Dieu et le monde d'en bas (Š., II, 748). Car

si les êtres spirituels régissent les astres mobiles, c'est pour régir par leur intermédiaire le monde d'en bas (Š., II, 748). Ce point de vue concorde avec la doctrine des Iḥwān. Mais Šahrastānī apporte ici une précision : selon lui, ces êtres spirituels se bornent à régir ces astres de l'extérieur, sans être mêlés à eux (Š., II, 688), ce qui est très différent, car selon la doctrine des Iḥwān qui suivent ici Pythagore et Platon, les êtres spirituels (facultés de l'Âme universelle) qui régissent les astres, sont véritablement les âmes des corps célestes. En outre les sept planètes sont appelées par les Sabéens « temples » (temples célestes parce qu'ils servent à rendre un culte astrologique aux êtres spirituels), terme que les Iḥwān se sont bien gardés d'adopter (Š., II, 676, 700, 704).

D'autre part, Šahrastānī nous dit que, pour les Sabéens, les êtres spirituels ne régissent pas le monde uniquement par le mouvement des sphères et astres. Il y en a qui n'ont pas d'astre mobile à régir (Š., II, 667).

A ce point de vue, les Iḥwān sont plus précis que Šahrastānī : il y a des âmes qui, à leurs yeux, nous disent-ils (Iḥ., IV, 296), ne sont jamais attachées à un corps, parce qu'elles sont trop hautes pour ces corps et pour leurs impuretés. Ce point concorde dans le principe avec la doctrine des Iḥwān : ces âmes sont, chez ceux-ci, l'Âme universelle et ses innombrables puissances non incarnées, les « anges ». Les Sabéens, ajoutent-ils, les appellent « âmes divines » ; terme qui n'a rien de choquant sans doute pour les Iḥwān qui doivent considérer que le terme leur est applicable à cause de leur proximité relative de Dieu ; mais, pour les Sabéens, le terme avait une autre résonance, car ils les appelaient aussi les « dieux », vraisemblablement à cause des anciens dieux du paganisme, dont certains (Poseidon, Pluton, etc.) sont mentionnés plus loin. Un autre point présente, dans la doctrine sabéenne, une différence sensible avec celle des Iḥwān : ces « âmes divines », en effet se divisent en deux catégories : l'une bonne par essence, les « anges » ; l'autre mauvaise par essence, les « démons ». Or, selon la doctrine des Iḥwān, toute âme en tant qu'issue de l'Âme universelle était bonne par essence. Iblīs est sans doute la seule âme non incarnée qui soit *devenue* mauvaise ; les autres âmes mauvaises sont les âmes des morts que la matière

a corrompues et qui sont devenues démons en puissance, puis, après la mort, démons en acte.

Bien plus, les Sabéens sacrifient aux anges pour se concilier leurs faveurs (ce qui peut sembler louable aux Ihwān), mais ils sacrifient aussi aux démons (voir le sacrifice fait à Gorgone, Iblīs, pour les Ihwān, au cours de la séance d'initiation et la place dont Gorgone jouit dans le temple) ; or cela peut constituer une magie efficace aux yeux des Ihwān mais ne leur paraît certainement pas recommandable.

Le monde

Pour les Sabéens comme pour les Ihwān, le monde est fini dans ses dimensions, et sphérique. La 9^e sphère céleste, qui touche celle des étoiles fixes, est la limite extrême de la sphère du zodiaque ; elle est formée de formes qui lui sont propres ; chacun de ses degrés se divise en deux parties, l'une au Nord, l'autre au Sud ; ceux-ci comportent des formes (archétypes) qui assurent le maintien de leurs influences, celles-ci leur parvenant au cours du temps.

Les étoiles fixes, d'autre part, mixtes dans leurs facultés, se répartissent les astres mobiles et les aident à effectuer leur action (Ih., IV, 295).

Tout cela fait partie de l'astrologie hermétique que les Ihwān ont acceptée en bloc.

Dans le monde d'en bas, il y a les quatre éléments, c'est-à-dire la matière qui est susceptible de recevoir un tempérament et d'être assemblée (Ih., IV, 295). Šahrastānī précise (Š., II, 676) que les êtres spirituels qui régissent les astres meuvent ceux-ci d'une manière déterminée pour que ces mouvements produisent des effets sur les quatre éléments et leurs « natures ». Cela provoque des mélanges et des combinaisons qui produisent les êtres composés (minéraux, végétaux, animaux), et dans ceux-ci des facultés corporelles auxquelles s'ajustent des âmes spirituelles (Š., II, 676).

De même les Ihwān disent que pour les Sabéens (Ih., IV, 295), le monde céleste imprime un mouvement aux quatre éléments, et aux corps qui en sont issus, afin que ceux-ci soient prêts à subir l'influence des âmes (mouvement et immobilisation, asso-

ciation et dissociation, chaud, froid, humide et sec ; et selon Šahrastānī (II, 720) : du mouvement et des conjonctions des astres en particulier, résultent assemblages et combinaisons, ainsi que tous les états et circonstances des êtres « composés ».

Là encore la doctrine des Iḥwān est identique à celle des Sabéens.

Il y a, poursuit Šahrastānī, des effets universels, émanant d'êtres spirituels universels, et il y a des effets particuliers émanant d'êtres spirituels particuliers. Parmi ces derniers, il y en a qui constituent des facultés intermédiaires répandues sur tous les êtres (1) et circulant en eux et qui régissent leur bonne marche (tout être a des facultés dans la mesure où il y est réceptif), et il y en a d'encore plus particulières (2) qui régissent, par exemple tous les genres d'accidents atmosphériques ou telluriques (comme les tremblements de terre) ; il y a même un ange pour la pluie, et même un ange pour chaque goutte (Š., II, 677).

Un passage de Šahrastānī (Š., II, 704) aide d'ailleurs à mieux comprendre l'effet conjugué de puissances différentes sur un même être (par exemple l'âme d'un être vivant d'ici-bas, ou même certaines des facultés de cette âme, et des facultés émanant de la Nature, ou même d'un « être spirituel » du monde d'en haut) : certaines plantes, dit-il, fendent le roc grâce à la faculté végétative (3) qui est répandue sur elles à partir des facultés célestes, et non à celles qui sont dues à leur tempérament (celles-ci seraient trop faibles pour arriver à elles seules à un tel résultat).

Ce point de vue est conforme à celui des Iḥwān (encore qu'ils ne précisent pas qu'une faculté psychique [de la Nature] préside à la chute de chaque goutte de pluie). Et les Iḥwān distinguent, par exemple, les actes universels, les actes de genre, d'espèce, et individuels. Mais pour eux, les actes universels émanent d'êtres universels, l'Intellect et l'Âme. Pour les Sabéens, ils émanent sans doute du Dieu suprême, ou peut-être, sur l'ordre de celui-ci, des êtres spirituels les plus importants (c'est-à-dire, si nous nous

(1) Y compris, naturellement, les âmes des individus humains.

(2) De l'extérieur vraisemblablement.

(3) Cette faculté ou âme végétative est une faculté de la Nature.

replaçons dans le cadre de l'hellénisme antique, des grands dieux du paganisme). Quant à ceux des êtres spirituels les plus particuliers, ils évoquent (indépendamment des âmes humaines, animales ou végétales) l'aspect panthéiste du paganisme antique, vu à travers la gnose hermétique.

Notons que nous retrouvons chez les Sabéens, d'après ce que nous en dit Šahrastānī, la notion de macrocosme et de microcosme ainsi que celle de formes archétypes.

Dieu, en effet, s'incarnant, aux yeux des Harrāniens, dans le monde, les sept astres mobiles sont là comme ses sept membres correspondant à nos sept organes (langue, yeux, oreilles, nez, mains, pieds, membres). On trouve chez les Ihwān quelque chose d'analogue, à cette différence (d'ailleurs importante à un autre point de vue) que Dieu ne saurait pour eux s'incarner dans le monde, et que c'est l'Âme universelle qui à sa place joue ce rôle (Š., II, 783).

D'autre part, le monde corporel étant situé vis-à-vis du monde spirituel lui correspond ; il en diffère en ce sens que les essences d'ici-bas sont l'effet de l'autre monde, dont les formes sont les archétypes de ce bas monde (une forme d'ici-bas est comme l'ombre d'un personnage qui serait comme l'archétype situé dans l'autre monde) (Š., II, 689).

Les êtres d'ici-bas. Le destin de l'homme.

Pour les Sabéens, nous dit Šahrastānī, les êtres spirituels ne sont jamais mêlés au mal ni à la corruption (II, 712). Ce qui est la source du mal et de la corruption et aussi de la *sollise et de l'ignorance*, ici-bas, c'est la *malière* ; la matière qui a une nature inexistentielle. La matière est *obscurité* (non comparable à la lumière des êtres spirituels). Aussi les êtres corporels, ni par leur essence ou leurs attributs, ni par leur rang hiérarchique (car ils sont créés à partir de quelque chose), ne sont comparables aux êtres spirituels : ils sont *lénébreux, opaques, inférieurs* (Š., II, 680, 693-4)

Les quatre éléments dont ils sont composés sont opposés deux à deux et couplés deux à deux ; aussi, dans leur combinaison, la contradiction entraîne variation, et l'accouplement entraîne corruption ; or ce qui a besoin d'accouplement et qui est sujet au *gouffre* de la variation est inférieur (S., II, 680). Aussi les êtres

corporels sont-ils diversifiés en individus inférieurs (II, 721). Si les Harrâniens appellent les astres mobiles (vivants parlants) les « pères », ils appellent les quatre éléments les « mères », parce qu'ils reçoivent dans leur « utérus » (dans leur sein) les influences transmises par les « pères », et que de là viennent les êtres composés, les « enfants » (Š., II, 783) (chez les Ihwân : *al-muwalladât*).

L'homme, composé des quatre éléments, est lui aussi une forme dans la matière, forme due à son âme ; mais son âme se diversifie en deux âmes (ou facultés) attachées au tempérament et une âme (ou faculté) non attachée au tempérament. Il a, en effet, une faculté appétitive (ou végétative), et une faculté colérique (ou animale) ; et, à ce point de vue, il se rapproche des autres animaux, et même par son âme appétitive, des végétaux, et même enfin des minéraux : pour tous ceux-là, l'âme ne recherche que la « perfection en puissance d'un corps naturel mécanique (ālī) doué de vie ».

L'âme appétitive donne à l'homme avidité et espoir, l'âme colérique, orgueil et envie : toutes deux tendent à attirer l'âme humaine vers leur nature, vers l'état de bête brute et sauvage. Cependant, si l'homme est un « animal mortel », il est aussi un « animal mortel parlant » grâce à sa troisième faculté, sa troisième âme, qui tend à le rapprocher des êtres spirituels, des « anges ». A ce titre, l'âme de l'homme, comme celle de l'ange, peut de définir comme une « substance non corporelle qui est la perfection du corps et le meut par son libre-arbitre à partir d'un principe logique (c'est-à-dire rationnel), en acte ou en puissance ». *L'âme angélique, en effet, est en acte.* L'âme humaine, elle, du fait qu'elle est jointe à la matière impure, n'est le plus souvent qu'en puissance, et les sciences humaines sont particulières, passibles, acquises. Tout dépend du libre choix de l'âme : si celui-ci est louable, l'âme sera la perfection du corps et penchera du côté de l'angélisme ; s'il est blâmable, la perfection se mue en imperfection, et l'âme penchera du côté du démonisme.

La difficulté, pour l'âme humaine, c'est qu'elle est dans une certaine mesure déterminée par le tempérament qui l'a reçue. Mais elle a une part de liberté et, à ce titre, les hommes, au départ, sont à égalité car, substantiellement, les âmes et intellects sont égaux et sont réceptifs à la raison qui a influx sur tout, la raison

étant la disposition de cette âme à recevoir en elle la quiddité des choses dépouillées de matière (les images rationnelles). Cette liberté dépend donc de « l'effort qui influe sur l'enlèvement des voiles matériels, le polissage de l'âme pour en enlever la rouille qui empêche les formes rationnelles de s'y graver ».

Si l'effort parvenait au comble de la perfection, tous les hommes seraient égaux, aucun n'aurait sur les autres la supériorité de la prophétie ni ne régnerait sur les autres ; mais contrairement à ce qui se passe pour les êtres spirituels, le libre arbitre de l'homme hésiterait toujours entre les deux extrêmes, à cause de « l'appétit » et de la « colère » naturellement ancrés en eux, si certains d'entre eux n'étaient aidés par la miséricorde divine (II, 684, 688, 689, 700, 712, 743, 746).

Tout cela est tellement conforme à la doctrine des Iḥwān que l'on pourrait le croire extrait de leurs épîtres ; les termes eux-mêmes sont souvent les mêmes (1).

Notons pourtant qu'en ce qui concerne le libre arbitre, les Iḥwān plus lucides et plus rigoureux, semblent avoir conclu qu'au niveau de l'éternité la liberté n'existe pas, malgré la liberté dont jouissent les âmes, puisque tout dépend de Dieu, et que le monde ne serait pas tel qu'il doit être si les individus agissaient autrement que Dieu le prévoit, donc, en fait, le veut (simplement Dieu ne veut pas le mal, parce que dans l'ensemble tout est bien) (2).

D'autre part, selon les Sabéens (cf. Šahrastānī), la miséricorde divine aide certains hommes à pencher du bon côté, notamment les prophètes. Cela n'est pas très clair, puisque le nombre des prophètes est limité et que leur catégorie n'existe plus depuis longtemps à leurs yeux. S'agirait-il des philosophes et des inspirés ou seulement d'Adam et d'Hermès ? Quoiqu'il en soit, la parenté avec la conception des Iḥwān est frappante.

(1) Il convient d'insister encore sur la similitude que les Iḥwān ont décelée entre les termes de la philosophie hellénistique et ceux qu'utilisent les écritures et notamment le Coran. C'est vraisemblablement ce qui les a aidés à accepter la philosophie grecque comme inspirée.

(2) Les Iḥwān s'accordent cependant avec la doctrine la plus répandue de l'Islam : Dieu sait ce que les hommes feront mais ne les oblige pas à le faire (c'est en fait jouer sur les mots).

Il est intéressant de noter aussi, que selon les Iḥwān (Iḥ., IV, 297), les Sabéens estiment que toute opinion et toute religion impriment à celui qui les professe une prédisposition à acquérir un type de caractère donné et constituent une seconde nature (ce qui évidemment limite encore la liberté ; les Sabéens ne prétendent-ils pas d'ailleurs qu'ils peuvent savoir quel sera le destin de l'homme après la mort, d'après ce caractère acquis ?) (1).

Là aussi les Iḥwān semblent avoir adopté le point de vue des Sabéens (2). Mais nous allons voir qu'en ce qui concerne le destin de l'homme, l'identité de la doctrine des Iḥwān avec celle des Sabéens, et l'identité même des termes utilisés par les uns et les autres, est particulièrement frappante.

Voici ce que dit à ce propos Šahrastānī : Du monde des êtres spirituels, des « esprits » sont donc descendus, se sont unis aux corps et se sont souillés au contact de leur impureté. Cette descente a constitué la « première naissance ». C'est de ce monde des esprits qu'est parti le « Début », mais c'est à lui aussi que doit aboutir le « Retour » ; il est le monde du Retour, du retour des esprits. Et c'est la remontée des âmes qui constituera la « deuxième naissance ». Cette remontée, les âmes, rendues imparfaites par la matière, ne peuvent l'effectuer sans aide ; elles ont besoin des êtres spirituels qui, eux, sont en acte, pour les aider à devenir parfaites, à passer à l'acte (Š., II, 688). Le devoir de l'homme est donc d'épurer son âme des appétits naturels en se sevrant des bas appétits, de faire des actes satisfaisants, d'éduquer ses traits de caractère en les libérant des liens des facultés appétitives (de l'âme végétative) et des facultés colériques (de l'âme animale) pour établir une correspondance entre les êtres spirituels et lui. Cela, il pourra le faire par « l'acquisition », par la discipline, et en ayant recours à l'aide des êtres spirituels. Alors il peut demander à ceux-ci ce dont il a besoin ; il aspire à eux dans toutes ses

(1) Les Sabéens font ici appel à une contrainte d'origine extérieure, alors que la physiognomonie supprime toute liberté psychologique en faisant appel aussi à une contrainte interne absolue.

(2) D'ailleurs assez conforme à l'Islam. Cf. la tradition : « Tout enfant naît selon la nature foncière ; ce sont ses parents qui font de lui un Juif, un Chrétien ou un Mazdéen ».

affaires, et les êtres spirituels interviennent en sa faveur auprès du Créateur. Enfin, *quans l'âme est prête, elle n'a plus besoin d'intermédiaire*. Elle se sépare du corps humain et remonte à son *premier monde* (deuxième naissance et retour) (Ş., II, 674, 688, 724).

La perfection est dans le dépouillement de tout vêlement humain. Là encore, mis à part la question des besoins à satisfaire (sur laquelle on reviendra plus tard), on croirait lire des passages des épîtres des Ihwān.

Rétribution des âmes et métempsychose.

D'après ce que nous explique Šahrastānī, chez les Ḥarrāniens, il ne faut pas confondre la rétribution avec le « Retour », qui, on l'a vu, est le retour des âmes au monde des esprits. La rétribution, elle, s'opérera, ici-bas, par la métempsychose, notion que Šahrastānī croit d'origine sabéenne ⁽¹⁾, et qui est étroitement liée à la notion d'incarnation divine (*ḥulūl*). Selon les Ḥarrāniens, en effet, le monde sera éternel ; mais il y a une infinité de cycles, dûs aux révolutions astrales, et qui se reproduisent tous les 36425 ans. Au début de chacun de ces cycles, apparaît parmi les « enfants » (les êtres composés d'ici-bas, en l'espèce les hommes) un être composé de la pureté des éléments et qui est doué d'un tempérament aux dispositions parfaites (un Adam). C'est alors que Dieu s'incarnera dans le monde (qui prend en quelque sorte une âme, l'Âme du monde ?). Puis, dans chaque climat du monde habitable, apparaît, au début de ces cycles, un couple (*zawjayn*) de chaque espèce animale (y compris l'homme). L'espèce subsiste ainsi jusqu'à la fin du cycle, puis cesse alors de se reproduire. Et un nouveau cycle recommence de la même façon. Or à chaque cycle les mêmes êtres sont réincarnés et les mêmes choses se reproduisent (avec des variantes dans l'action des êtres, dues à leur expérience acquise au cours des cycles passés, et non de façon identique comme c'était le cas pour les Grecs ?). C'est là pour les Ḥarrāniens la résurrection promise par les prophètes. Pas question à leurs yeux, dit Šahrastānī, de résurrection des

(1) En fait, les Grecs la doivent à Pythagore et aux orphiques, même si elle est d'origine orientale.

morts et de sortie du tombeau. La rétribution se fait ici-bas ; et notre situation actuelle constitue la rétribution des actes que nous avons effectués dans les cycles passés (S., II, 784, 785).

Ce que disent les Iḥwān (Iḥ., IV, 296-7) permet de préciser ce tableau.

L'âme bonne (entendons devenue parfaite) peut aller habiter les sphères célestes (définitivement sans doute). Mais si elle est malade (c'est-à-dire insuffisamment parfaite), elle va (après la mort) à la mer de Ṭaws, c'est-à-dire la sphère de l'éther (la plus haute des sphères du monde d'ici-bas, celle de la chaleur intense) pour y être châtiée, jusqu'à ce qu'elle ait la possibilité d'atteindre son salut (sans doute, si elle n'est pas trop éloignée de la perfection), ou bien alors jusqu'à ce qu'elle puisse descendre pour se réincarner sur terre (lors du cycle suivant ?). Par contre, l'âme bestiale se réincarne dans un corps de bête. En effet, l'habitude due par exemple à la longue pratique d'une opinion blâmable ou d'une religion défectueuse, a fait de tel trait de caractère une 2^e nature, une dominante du caractère de cette âme ; celle-ci sera donc réincarnée dans le corps d'une bête appartenant à l'espèce animale où domine le même trait de caractère (par exemple un homme avide sera réincarné dans un corps de porc, un brigand dans un corps de faucon, etc.), et, grâce à cela les Sabéens prétendent savoir dans quel animal sera réincarné tel être humain trop imparfait (on peut penser, par contre, qu'aux yeux des Sabéens, telle âme d'animal fidèle serait relativement vite réincarnée dans un corps d'homme). Tout cela est pour nous fort instructif. Car, certes, les Iḥwān ne pouvaient, en tant que Musulmans, adopter la doctrine de la réincarnation ; ils la rejettent explicitement (Iḥ., III, 430). Il n'empêche que cette doctrine les a profondément influencés.

Pour eux, bien sûr, Dieu ne saurait s'incarner dans le monde ; c'est l'Âme universelle qui joue ce rôle. Pas question, non plus, qu'une âme se réincarne, ni surtout qu'une âme humaine se réincarne dans un corps d'animal, même si elle est descendue plus bas que bien des animaux. Pour eux, on le sait, l'enfer des âmes damnées, c'est le bas monde (jusqu'au centre de la terre, le gouffre) où elles restent errantes et privées de corps, torturées

cependant par leurs appétits corporels. Mais, peut-être ont-ils admis en même temps l'idée que la mer de Ṭaws est leur lieu de rassemblement (1).

Enfin, pour les Iḥwān, le monde ne durera pas éternellement. Et pourtant, là encore, leur point de vue est manifestement influencé par la doctrine sabéenne : c'est d'elle, sans aucun doute, qu'ils tiennent la notion des grands cycles en vertu desquels recommence la vie du monde (2).

Rappelons-nous ce passage des Iḥwān (II, 228) : « Les mêmes conjonctions d'astres se reproduisent et par conséquent les cycles recommencent une fois tous les 1000 ans ou bien une fois tous les 12000 ans, ou bien une fois tous les 36000 ans, ou bien une fois tous les 360000 ans, ou bien une fois par jour », la valeur de ce jour étant de 50000 ans (Coran, LXX, 13) (3).

Enfin, l'être « composé de la pureté des éléments et doué d'un tempérament aux dispositions parfaites » qui, pour les Sabéens, apparaît parmi les « enfants » (les êtres « composés » d'ici-bas) au début de chacun des cycles de 36425 ans, n'aurait-il pas donné naissance à l'Adam, premier prophète qui, pour les Iḥwān, inaugure chacun des cycles de la vie du monde terrestre ? (4) Notons encore quelques points où la doctrine des Iḥwān, bien que se distinguant de celle des Sabéens, a manifestement subi l'influence de cette dernière :

Ils expliquent (Iḥ., IV, 305) que les Sabéens ne divulguent pas leurs sciences et ne les dévoilent pas au commun des mortels, de peur que ceux-ci, poussés par leur manque d'idéal et de science, leur faculté de mal, leurs mauvais traits de caractère et leurs mauvaises mœurs, ne se fassent du tort à eux-mêmes et ne fassent courir un risque à l'élite, en se livrant sans frein à leurs appétits. Et Šahrastānī apporte la précision suivante (Š., II,

(1) Cf. note 2, p. 38.

(2) Cf. Corbin, *Miel. de la philo. islam.*, 128-9.

(3) Passage que j'ai cité dans *Imāmat, résurrection et hiérarchie*, in *REI*, 1982, 71. Sans doute, les Iḥwān ont-ils subi là (comme en d'autres endroits) l'influence convergente de l'astrologie hindoue ; mais n'auraient-ils pas connu celle-ci par les astrologues harrāniens qui auraient pu en constater la similitude avec celle des anciens Babyloniens ?

(4) Cf. Corbin, *idid.*, 127 et ss.

727) : la méthode qui permet aux Sabéens « d'avoir accès à la présence sacrée » (le culte) est extérieure, mais leur « loi est rationnelle ». Or les Iḥwān n'ont-ils pas adopté exactement la même position ?

Dans la discussion qu'il imagine entre un *ḥanīf* et un Sabéen, Šahrastānī (Š., II, 727) fait dire au Sabéen : « Les lois révélées sont pour la plupart irrationnelles : comment la raison humaine peut-elle accepter quelque chose qu'elle ne comprend pas ? ». Or, les Iḥwān, par leurs « réalités », ont eu justement pour but de rendre la révélation acceptable pour la raison.

Par contre, Šahrastānī nous dit que, selon les Sabéens, leur doctrine et leur loi ne varient pas selon les régions et les villes et ne sont pas rendues caduques, « ne sont pas abrogées » par les cycles et les révolutions. En bons musulmans, les Iḥwān ne pouvaient qu'en adopter le contre-pied ; mais ne serait-ce pas justement pour cela qu'ils insistent sur ce fait (Iḥ., IV, 87), après avoir manifestement réfléchi à la question et avoir plutôt adopté le point de vue chrétien ?

Astrologie.

En ce qui concerne l'astrologie et la magie, les Iḥwān, on l'a vu, ne cachent pas qu'ils les tiennent des Sabéens hermétistes qui en sont les initiateurs. Il les ont acceptées en bloc mais dans un but sensiblement différent des Sabéens.

Les Sabéens croient que les Grecs ont inventé l'astrologie pour se rapprocher des êtres spirituels par l'intermédiaire des astres mobiles (les temples) dans deux buts (qui sont mis en relief tant par les Iḥwān que par Šahrastānī) :

- 1) obtenir des êtres spirituels la satisfaction de leurs besoins d'ici-bas (donc avoir en ce monde une vie agréable),
- 2) la possibilité de s'évader vers l'autre monde en épurant son âme.

Or, si les Iḥwān acquiescent au deuxième but, ils ne peuvent approuver le premier, si ce n'est dans la mesure où il favorise le deuxième.

Pour eux, l'on doit tendre à la perfection du corps uniquement en vue de la perfection de l'âme ; il faut donc chercher le meilleur

parti à tirer pour l'âme des conditions astrologiques, et l'on doit se soumettre à la volonté divine et non tenter de la forcer (1).

Cette opinion, bien que différente de celle des Sabéens, est pourtant influencée par eux, qui savent que pour réussir dans une opération de magie astrale, il ne faut pas avoir une conscience corrompue (Ih., IV, 299), et qu'il faut s'adapter au conditionnement astral (voulu par Dieu).

Tout leur culte, tel que les Ihwān et Şahrastānī le décrivent, bien qu'il soit l'héritier de plusieurs cultes (on en reparlera plus loin), a pris chez les Sabéens une valeur de magie astrologique.

Pour se rapprocher de Dieu, explique Şahrastānī, afin qu'il satisfasse votre besoin, ou réalise votre demande, il faut se rapprocher d'un être spirituel et pour cela se rapprocher de l'astre qui lui est propre (son « temple »). Pour cela, on doit dans ses actes et gestes imiter ceux des astres (2). Il faut donc, pour un astre donné, observer des conditions données : temps, lieu, substance, attitude, vêtement, jeûne, sacrifice, holocaustes, incantations, besoin à satisfaire (c'est de là, selon Şahrastānī, que seraient nées l'observation des astres et l'astrologie).

Les Ihwān, on l'a vu, donnent des précisions analogues. Ils expliquent notamment que les actes pratiqués devaient être, pour chaque dieu, conforme à la nature de celui-ci (c'est-à-dire, sans doute, aux attributs de chacun des anciens dieux du paganisme). Lorsqu'il s'agit d'un dieu qui régit un astre, l'acte doit être conforme à la nature de l'astre. Dans ce cas, l'astre agit par sa seule volonté. Mais on peut aussi avoir recours à l'astrologie, c'est-à-dire effectuer ces actes dans les conditions astrologiques favorables, et quand l'influx naturel de cet astre (indépendant de sa volonté) peut, du fait de son emplacement dans le ciel et de sa position par rapport à d'autres espaces, exercer son action le plus efficacement et le plus favorablement sur l'acte que l'on fait. Il faut donc, pour bien faire, réunir les deux procédés. Naturellement, l'influence astrologique varie selon le temps et le lieu.

(1) Cf. *Imdād*..., 89.

(2) L'on voit combien cette conception (issue du Pythagorisme) a pu influencer la pensée musulmane; cf. Ibn Tufayl où Ḥayy b. Yağzān effectue des tournées pour imiter celles des astres. (Le nom de Yağzān lui-même est significatif : éveil du sommeil de l'ignorance par la réceptivité à la science et l'imitation des êtres spirituels).

C'est en tenant compte des mêmes conditions astrologiques (donc aussi de temps et de lieu) qu'ont été construits les temples de chaque dieu, et faites les représentations de l'astre, ainsi que celles des constellations qui se trouvaient dans le même degré que lui à ce moment-là. Le jour de l'inauguration du temple devient ensuite la fête annuelle de ce temple (Selon Šahrastānī, II, 769, un jour symbolique aurait été fixé pour chaque astre, par exemple le Samedi pour Saturne). De même, la construction des temples voués aux dieux sans astres s'effectue dans des conditions astrologiques favorables.

D'autre part, tous les objets du culte consacrés à un dieu astral sont faits dans la matière et selon la forme qui correspondent à cet astre (il en est de même de la couleur). Šahrastānī, parlant des temples bâtis « au nom des substances intellectuelles et spirituelles et des configurations astrales », nous dit que ceux de la « Cause première » (le dieu suprême, Dieu ; mais était-ce un dieu abstrait ou un élément cosmogonique, ou bien Apollon, Sabazios, une forme non astrale de Zeus ?), de la Raison (Intellect), de la Politique, de la Forme et de l'Âme étaient de forme ronde ⁽¹⁾ tandis que ceux des astres mobiles avaient des formes diverses (celui de Saturne était hexagonal, celui de Jupiter triangulaire, celui de Mars rectangulaire, celui du Soleil carré ; celui de Vénus aurait consisté en un triangle inscrit dans un carré, celui de Mercure en un rectangle dans un triangle, celui de la lune enfin, aurait été octogonal [Š., II, 790]). De même, selon les Iḥwān, le jeune initié devait avaler du sel auquel on donnait la forme d'un triangle (serait-ce en vue d'une intervention de Jupiter ?).

Dans le temple de Gorgone (qui ressemble à un panthéon), les astres mobiles, on l'a vu, étaient représentés chacun dans la

(1) A l'instar du temple d'Hestia, le feu central de la Terre chez les plus anciens grecs.

Al-Dimāšqī (I, chap. 10) donne de ces temples sabéens une description relativement détaillée et fort intéressante, qui mériterait une étude critique ; car sa partialité (songeons notamment à ce qu'il dit des sacrifices humains) rend souvent ses renseignements sujets à caution. Des fouilles archéologiques à Harrān seraient intéressantes non seulement pour l'assyriologie et les études bibliques, mais aussi pour notre connaissance des Sabéens.

matière lui correspondant et « avec la forme qu'il a dans le signe de son exaltation ». Les brûle-parfums, au cours de la cérémonie d'initiation, avaient chacun un encens particulier pour chaque astre. Šahrastānī dit que pour chaque astre mobile on portait une bague faite à son image, quand on lui adressait une demande, ainsi que des vêtements définis, qu'on lui faisait un holocauste et des incantations spéciales.

De même, selon les Ihwān, nous constatons que lors de la cérémonie d'initiation, chacun des brûle-parfums avait un encens propre à un astre. On a vu aussi le rôle que jouait la bague de fer à l'effigie de Gorgone (gorgoneion), à la fois gage de fidélité au mystère et amulette contre Gorgone (on reviendra plus loin sur cette question), et le couteau de fer symbolique (le fer indique-t-il que Saturne avait ici à intervenir ?).

Les branches de tamarisc, ainsi que le liquide contenu dans l'aiguière, devaient avoir un rapport avec un astre.

Quant au bandeau que portait, durant l'initiation, le jeune homme, d'abord nu, à la robe blanche et au foulard qu'il revêtait après la cérémonie du sacrifice simulé, sans doute étaient-ce là des survivances d'anciens mystères, mais peut-être y avait-on mis une signification astrologique. On reviendra plus loin sur ce culte. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'attitude des Ihwān à l'égard de ces rites. Ils les décrivent avec un ton de parfaite objectivité. Ils ne les louent pas, ils ne les blâment pas. Il est manifeste qu'à leurs yeux ces rites ont été dans le passé (durant le cycle de Noé) légaux et valables et qu'ils les considèrent maintenant comme abrogés « en vertu du transfert des... religions ». Mais il est évident aussi qu'ils les considèrent comme un ensemble d'opérations de magie efficaces bien que non recommandables, et même interdites pour un musulman. Mais ils ont en tout cas classé les Sabéens, donc les Grecs, parmi ceux auxquels il était légitime que les musulmans empruntassent leur science (y compris l'astrologie et la magie à condition d'en faire un bon usage, conforme à la Loi musulmane) pour l'englober dans la Loi nouvelle, celle du sceau des religions, de l'Islam.

Bref, mis à part la question des différences fondamentales dans le culte (culte adressé aux astres ou « temples », conception de l'usage à faire de l'astrologie et de la magie), les Ihwān se

sont séparés des Ḥarrāniens sur des points importants de doctrine : incarnation divine, éternité du monde, création et hiérarchie des êtres spirituels parfaits, le mal, la réincarnation et la rétribution, enfin la prophétie. Mais il est clair que la doctrine ḥarrānienne (hermétisme magico-astrologique et hermétisme « philosophique » pénétré dès l'origine de pythagorisme, de platonisme, d'aristotélisme, d'épicurisme et de stoïcisme) a servi de base à la doctrine des Iḥwān. Ceux-ci ont seulement corrigé les points inacceptables pour eux, musulmans et si'ites (encore que l'influence ḥarrānienne reste sensible même sur ces points-là), à l'aide du néo-platonisme d'une part, des données bibliques ou chrétiennes (1) et surtout coraniques de l'autre.

(A suivre)

Yves MARQUET

(Dakar)

(1) Cf. par exemple sur une influence possible de l'ébionisme : Corbin, *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*, 150-1, in *Iranos Jahrbuch*, XXIII (1954) : l'auteur souligne aussi l'influence probable du manichéisme.

Voir page
suivante

IBN BATTŪTA ET LES INSTITUTIONS MUSULMANES

« Il n'est pas sans intérêt de jeter, par son moyen, un rapide regard sur (ces) pays, de les voir par les yeux d'un musulman sunnite sévère... » (1).

L'étude systématique du texte d'Ibn Baṭṭūṭa dans ses rapports avec les institutions de l'Islam, me parait avoir un double intérêt :

a) La connaissance de ces dernières permet sans doute d'en mieux comprendre certains passages. Je n'insiste pas sur ce point, car il ne convient pas à quelqu'un qui ne se considère pas comme un arabisant, de le montrer.

b) *Vice-versa*, ce que nous dit le célèbre voyageur nous permet de connaître mieux ces institutions, tout au moins sous un aspect très important : l'aspect sociologique. Il va sans dire, en effet, qu'un voyageur en tant que tel, n'a pas à nous donner de renseignements sur la Loi de l'Islam, pas plus que sur la théologie catholique : ce sont là choses qu'on apprend au sein des Écoles, et qui sont semblables en tous lieux. Pour connaître la Loi, il faut se référer aux ouvrages de fiqh qui font autorité en la matière, non aux récits des voyageurs.

(1) C. Ritter, *Erkunde*, cité par Deffrémery et Sanguinetti, I, p. vii de leur traduction avec texte, dont je donne ici ma propre version.