



Université Paris IV - Sorbonne
U.F.R. d'études arabes et hébraïques
U.F.R. d'histoire

Thèse
pour obtenir le grade de
docteur de l'université de Paris IV - Sorbonne
Discipline : études arabes et histoire médiévale

présentée et soutenue publiquement par
Jean-Charles Coulon

le 6 juillet 2013 à Paris

La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge

Volume 1

Directeur principal

M. le professeur Abdallah Cheikh-Moussa

École doctorale IV : Civilisations, cultures, littératures et sociétés

Laboratoire de recherche : CERMOM (Centre de Recherches Moyen-Orient Méditerranée)

Co-directeur

M. le professeur Ludvik Kalus

École doctorale I : Mondes anciens et médiévaux

Laboratoire de recherche : UMR 8596 (Jeux et enjeux des pouvoirs, V^e-XV^e siècles)

Jury

M. Jean-Patrice Boudet	Professeur, Université d'Orléans
M. Abdallah Cheikh-Moussa	Professeur, Université de Paris IV
M. Ludvik Kalus	Professeur, Université de Paris IV
M. Pierre Lory	Directeur d'étude, EPHE
Mme Catherine Mayeur-Jaouen	Professeur, INALCO

Remerciements

Nos remerciements les plus sincères et dévoués vont tout d'abord à nos directeurs de recherche, MM. les professeurs Abdallah Cheikh-Moussa et Ludvik Kalus. Il n'est pas de mots qui puissent honorer notre dette à leur égard, tant par leurs remarques éclairées, leurs relectures minutieuses et leur soutien indéfectible et salutaire. Puisse l'achèvement de ce long travail témoigner de leur sollicitude et investissement.

Nous souhaitons de même rendre hommage à l'aide inestimable des amis dans la relecture de cette prose dense, particulièrement d'Étienne Blondeau et Stéphanie Moutaque, mais aussi de Benjamin Bonamy, Laurène Mansuy, Teymour Morel et Simon Walduck. Notre travail doit beaucoup à leur lecture consciencieuse et leurs remarques judicieuses.

Plusieurs institutions nous ont accueilli et soutenu dans notre démarche, et nous saluons l'Université de Paris-IV et particulièrement l'UFR d'études arabes et hébraïques et toute son équipe qui nous a formé et offert un accueil chaleureux et propice à l'avancée de nos recherches ; l'Institut de Recherche d'Histoire des Textes et particulièrement l'équipe de la section arabe dont l'affable sollicitude nous a permis la réunion et la consultation de nombreuses copies de manuscrits ; et l'Institut Français du Proche-Orient, qui nous a accueilli dans les meilleures conditions possibles et soutenu dans toutes nos démarches en Syrie, malgré les sinistres événements qui secouèrent le pays et y écourtèrent notre séjour.

Nous remercions également les bibliothèques dans lesquelles nous avons pu avancer nos recherches et consulter des manuscrits originaux ou des reproductions microfilmées dans les meilleures conditions : la Bibliothèque nationale al-Assad à Damas, la bibliothèque Suleymaniye à Istanbul et la Bibliothèque nationale de France à Paris, ainsi que la bibliothèque de l'université de Princeton qui nous a permis d'obtenir la copie d'un précieux manuscrit.

Nous tenons à témoigner toute notre gratitude aux professeurs, enseignants et collègues qui ont manifesté un intérêt pour ces recherches et nous ont permis de les diffuser ou de les enrichir. Nous rendons hommage à l'attention particulière de M. le professeur Pierre Lory qui nous a beaucoup soutenu, particulièrement lors de notre année à Damas, et intégré dans plusieurs projets. L'accueil chaleureux que nous ont réservé MM. les professeurs Constant Hamès et Alexandre Popovic lors de leur séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales pendant plusieurs années fut également une profonde source de stimulation intellectuelle.

Enfin, nous ne saurions passer sous silence l'appui précieux et indéfectible de la famille et des amis. Nos parents tout d'abord, ainsi que notre frère et notre

sœur, nos grand-parents, nos oncles et tantes, et tous nos amis, n'ont cessé de nous appuyer dans tout notre parcours universitaire étudiantin que ce travail de doctorat parachève. L'accomplissement de ce projet n'aurait jamais été possible sans leur constante et affectueuse bienveillance.

Remarques préliminaires

Nous utilisons le système de translittération de la revue *Arabica*.

ء	د	د	d	ض	ḍ	ك	k
ب	ذ	ذ	ḏ	ط	ṭ	ل	l
ت	ر	ر	r	ظ	ẓ	م	m
ث	ز	ز	z	ع	ʿ	ن	n
ج	س	س	s	غ	ġ	ه	h
ح	ش	ش	š	ف	f	و	w
خ	ص	ص	ṣ	ق	q	ي	y

Les voyelles longues sont translittérées ā (ا), ī (ي) et ū (و). La *tāʾ marbūta* est translittérée -at lorsqu'elle est dans une construction (*iḏāfa*).

Les citations, ainsi que les titres d'ouvrages et d'articles, ont été restitués tels quels même si le système de translittération est différent. Toute modification de notre part est signalée en note.

Les dates sont données d'abord en ère hégirienne puis en ère chrétienne, séparées par /. Seule la date en ère chrétienne est donnée pour les personnages n'appartenant pas au Moyen Âge islamique (Antiquité grecque et romaine, chrétiens latins ou byzantins, orientalistes...).

Les versets du Coran sont indiqués par le numéro de la sourate en chiffre romains, suivi de la numérotation du verset selon l'édition de Gustav Flügel puis selon l'édition du Caire séparés par /. Lorsque les deux éditions convergent, le nombre du verset n'est donné qu'une seule fois.

Nous avons utilisé la traduction du Coran de Régis Blachère. Cependant, nous avons pris le parti de rendre *Allāh* par Dieu et non pas sa simple translittération comme le fait Régis Blachère. De même, nous avons systématiquement remplacé « Bienfaiteur » par « Tout-Miséricordieux » pour rendre *al-Raḥmān*. Tout autre amendement de notre part a été signalé en note¹. Les versets de la Bible sont cités selon la traduction de Louis Second et Sylvestre de Sacy.

¹ La correction la plus fréquente de notre part est le terme arabe de *ġinn* rendu par « Démon » dans la traduction de Régis Blachère et que nous avons pris le parti de restituer fidèlement par « djinn ».

Les hadiths du Prophète sont donnés, pour ceux qui apparaissent dans les recueils canoniques, selon le système de la concordance de Wensinck : le nom du traditionniste, suivi entre parenthèses du nom du livre de la compilation et du numéro de chapitre (*bāb*) à l'intérieur du livre. Dans le cas d'*al-Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal, le tome est donné en chiffres romains, suivi en chiffres arabes du numéro de page.

Concernant l'identification des personnages, nous donnons les références de l'article de l'*Encyclopédie de l'islam* (éventuellement de la *Geschichte der arabischen Litteratur* de Carl Brockelmann ou de la *Geschichte der arabischen Schrifttums* de Fuat Sezgin) quand il s'agit de personnages suffisamment connus et qui ne nécessitent pas, pour notre propos, d'approfondissements. Dans le cas des personnages des chaînes de garants, s'il s'agit de personnages peu connus, nous nous sommes référé à la *Taḍkirat al-ḥuffāz* d'al-Dahabī qui répertorie les plus célèbres traditionnistes, et au *Tahḍīb al-Tahḍīb* d'Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī si le personnage est inconnu ou à peine mentionné par al-Dahabī. Dans la mesure où les personnages du *Taḍkirat al-ḥuffāz* sont connus par ailleurs dans l'essentiel des recueils biographiques sur la question, nous n'avons pas jugé nécessaire de donner les références dans l'ensemble de la littérature biographique, ce qui aurait considérablement alourdi les notes sans que le lecteur ne puisse en tirer un réel profit.

Les termes translittérés n'ont pas la marque du pluriel. Les mots arabes ont été rendus, dans la mesure du possible, par leurs équivalents français plutôt que translittérés. Ainsi, *ṣayḥ* a été traduit par cheikh, *ḥadīṯ* par hadith, *ǧinn* par djinn, *ʿifrīt* par effrit, *fatwa* par fatwa, etc. Seuls des termes clairement intraduisibles et au sens fluctuant en arabe n'ont pas été traduits : c'est le cas par exemple de *sīmiyāʿ* ou de *nīranġ*. Nous nous soumettons également à un usage devenu courant d'utiliser l'adjectif andalousien en référence à al-Andalus en tant que région islamique médiévale (plutôt qu'andalou, qui se réfère à une région de l'Espagne contemporaine).

De plus, nous avons pris le parti de ne pas amender le texte arabe dans nos traductions². Ainsi, les formules d'eulogies ont été gardées³. De même, les nombres,

² Cela n'est pas toujours le cas dans les traductions que nous avons reprises de quelqu'un d'autre, dont nous donnons systématiquement la référence en note.

³ Les éditeurs contemporains ont tendance à harmoniser les formules d'eulogie en les ajoutant systématiquement si elles venaient à manquer, parfois en les supprimant systématiquement. En réalité, les usages dans les manuscrits sont très fluctuants. Aussi, l'usage ou non d'eulogies peut relever d'un choix conscient du copiste ou de l'auteur ou d'une règle particulière qui ne serait plus en usage aujourd'hui. Ils peuvent également se

s'ils ont été écrits en toutes lettres, sont ainsi restitués en translittération et en français, et s'ils ont été écrits en chiffres indiens ou arabes, sont rendus en chiffres arabes.

Le nom al-Būnī renvoie, sauf indication contraire, à Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī, auteur putatif du *Šams al-maʿārif*. Il en est de même d'al-Mağrīṭī, qui renvoie à l'auteur de *Ġāyat al-ḥakīm* et *Rutbat al-ḥakīm*, et non à l'astrologue, sauf indication contraire. Enfin, al-Ṭabarī renvoie à l'exégète et historien, les autres al-Ṭabarī sont systématiquement différenciés avec la précision d'un autre élément de leur nom.

Le mot « planète » est utilisé exclusivement dans son sens astrologique et non astronomique⁴. Les planètes sont donc sept (au Moyen Âge⁵) : le Soleil, la Lune, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. Le terme de démonologie désignera l'étude des esprits chtoniens (djinn et démons en islam) et non celle des seuls démons (*šayāṭīn*).

Abréviations utilisées

Termes

éd. = édité par

fol. = folio

litt. = littéralement

m. = mort en

n. = né en

p. = page

r. [...] à [...] = qui régna de [...] à [...]

sup. = supplément (voir GAL)

tr. = traduit par

v. = vers

vol. = volume

conformer aux sensibilités religieuses du copiste ou de l'auteur. En cela, elles ont un sens et devraient être restituées le plus fidèlement possible lorsque l'on restitue le texte d'un manuscrit, et non être amendées systématiquement.

⁴ Le Soleil et la Lune étaient considérés comme des astres mobiles (référentiel géocentrique), les rattachant au groupe astrologique des planètes. L'astronomie définit en revanche les planètes comme des corps célestes non lumineux (ce qui exclut le Soleil, qui est une étoile) gravitant autour du Soleil (ce qui exclut la Lune, qui est un satellite).

⁵ Uranus, Neptune et Pluton n'ont été découvertes respectivement qu'en 1781, 1846 et 1930.

Ouvrages

Belot = Jean-Baptiste Belot, *al-Farā'id al-durriyya*. 'Arabī - faransī, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1971²² (Beyrouth, Imprimerie catholique, 1892¹)

Dozy = Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde/Paris, E.J. Brill/Maisonneuve et Larose, 1967³, 2 vol. (1881¹)

EI = *Encyclopédie de l'islam* (² = deuxième édition ; ³ = troisième édition)

EQ = Jane Dammen McAuliffe (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001-2006, 6 vol.

GAL = Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leyde, Brill, 1937-1942, 5 vol. (dont 3 suppléments)

GAS = Fuat Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, Leyde, E.J. Brill, 1967-2010, 15 vol.

Kazimirski = Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, 2 vol.

Muzerelle = Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique : répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Éditions Cemi, 1985.

Les abréviations des manuscrits sont celles utilisées dans nos éditions (voir aussi notre bibliographie pour rappel).

Nous n'indiquons pas la pagination pour les articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* et le *Vocabulaire codicologique* de Denis Muzerelle⁶.

⁶ Les deux sont consultables sur internet comme en version papier. De plus, l'*Encyclopédie de l'Islam* existe en version anglaise et française pour la deuxième édition, à ce jour la plus complète (la troisième édition n'en est encore qu'à ses débuts). Aussi, dans la mesure où les deux procèdent par classement alphabétique des entrées, nous estimons que le titre de l'entrée est suffisant pour toutes ces références, avec le nom de l'auteur dans le cas de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Voir notre bibliographie pour plus d'informations.

Introduction

Magies et histoires

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Charles Baudelaire, « Correspondances »,
Les fleurs du mal (1857)

Le *Šams al-ma‘ārif wa-laṭā‘if al-‘awārif* (*Le soleil des connaissances et les subtilités des grâces exquis*) d'al-Būnī est le plus célèbre ouvrage de magie en Islam. Il est aujourd'hui le manuel de base de tous les magiciens ou marabouts musulmans, du Maroc à l'Insulinde. Depuis 1968, notre connaissance de cet auteur s'est accrue avec la thèse de Mohammed El-Ġawhari, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken* (*L'utilisation magique des noms de Dieu dans les travaux attribués à al-Būnī*)⁷, confrontant le texte attribué à al-Būnī à des talismans contemporains. Mohammed El-Ġawhari mit au jour plusieurs sources jusqu'alors ignorées sur al-Būnī, permettant de souligner l'importance d'autres traités du même auteur comme *al-Lum‘a l-nūrāniyya* (*La lueur lumineuse*). En 1995, Dorothee Anna Maria Pielow publia une étude intitulée *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad ‘Ali al-Būnī* (*Les sources de la sagesse : la*

⁷ Mohammed El-Ġawhari, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, thèse de doctorat, Bonn, 1968.

magie arabe à travers le miroir des *Uṣūl al-ḥikma* d'Aḥmad 'Alī l-Būnī⁸. Comme son nom l'indique, l'étude se focalise essentiellement sur un corpus d'épîtres attribuées à al-Būnī sous le titre *Manba' uṣūl al-ḥikma* (*Les sources des fondements de la sagesse*). Ce travail permit un dépouillement de cette matière, perçue alors comme une annexe au *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. La plupart des études sur al-Būnī cherchent en effet à concilier le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* avec le *Manba' uṣūl al-ḥikma* afin de tenter de dresser un portrait cohérent d'une « pensée d'al-Būnī ». C'est le cas, par exemple, avec la thèse d'Edgar Walter Francis de 2005, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad b. Ali al-Buni* (d. 622/1225)⁹. Bien qu'Edgar Francis cherche à analyser les œuvres d'al-Būnī à travers des manuscrits, il ne délivre néanmoins aucune appréciation critique et historique de ces textes. Des manuscrits des versions courte, moyenne et longue, ainsi que des éditions sont alternativement cités sans jamais que ce choix ne soit justifié. Les textes du *Manba' uṣūl al-ḥikma* sont de même cités comme étant des œuvres à part entière d'al-Būnī, alors qu'il s'agit probablement - nous le montrerons - d'apocryphes. Si le travail de critique textuelle est négligé, le principal apport de la thèse est néanmoins de mettre en lumière la volonté du *Šams al-ma'ārif* de s'inscrire dans l'héritage soufi. Les dernières années furent cependant propices à une analyse plus historique de l'œuvre d'al-Būnī comme en témoigne un nombre accru de colloques et de publications qui lui sont consacrées. Ainsi, une édition critique de la première moitié de la version longue du *Šams al-ma'ārif* par Jaime Coullaut Cordero¹⁰ a vu le jour en 2009 (elle sera publiée lors de l'achèvement de la seconde moitié). En 2010 eut lieu à Annaba, en Algérie, ville d'origine d'al-Būnī, un colloque sur le concept d'*homo universalis* (*al-insān al-kāmil*) en Islam centré sur la figure d'al-Būnī. En décembre 2011, John D. Martin III a soutenu un mémoire de *Master of arts* intitulé *Theurgy in the Medieval Islamic World : Conceptions of Cosmology in al-Būnī's Doctrine of the Divine Names*¹¹. À peu près au même moment, Noah Gardiner soutenait sa propre

⁸ Dorothee Anna Maria Pielow, *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad 'Alī al-Būnī*, Hildesheim, Zürich et New York, Georg Olms Verlag (« Arabistische Texte und Studien », 8), 1995.

⁹ Cf. Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad b. Ali al-Buni* (d. 622/1225), Ph.D. dissertation, Université de Californie, Los Angeles, 2005.

¹⁰ Al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā (al-ŷuz' al-awwal) de Aḥmad b. 'Alī al-Būnī : Sufismo y ciencias ocultas*, éd. Jaime Coullaut Cordero thèse sous la direction Vázquez de Benito, Université de Salamanque, 2009.

¹¹ John D. Martin III, *Theurgy in the Medieval Islamic World : Conceptions of Cosmology in al-Būnī's Doctrine of the Divine Names*, M.A. sous la direction de Saiyad Nizamuddin Ahmad, The American University in Cairo, décembre 2011.

thèse sur l'héritage manuscrit des œuvres attribuées à al-Būnī, donnant lieu à un article détaillé¹². Enfin, la *Societas Occulta Islamica* consacre le premier numéro de sa revue à al-Būnī¹³. Ce mystérieux auteur suscite donc un intérêt croissant, et c'est dans la dynamique de ces récentes recherches et manifestations d'intérêt que s'inscrivent nos propres recherches sur la figure et l'œuvre d'al-Būnī. Cependant, toute discipline doit pouvoir faire sa propre histoire et sa propre critique afin d'apporter des perspectives nouvelles. Or, l'histoire de la magie est un domaine très difficile à saisir. La quasi-absence d'éditions critiques de ces textes rendent hypothétiques toutes les études visant à restituer à l'histoire le fait magique. D'où vient cette fascination pour la magie qui conduit bien souvent à soustraire cet objet à la course du temps et à en faire un phénomène intemporel ?

Magie et Islam à l'époque moderne et coloniale

La magie des nuits d'Orient

L'Orient est magique. Le terme de magie, en français, provient du magisme, des mages, du zoroastrisme¹⁴, cette religion des Perses, les antiques adversaires des Grecs, précurseurs putatifs de la rationalité. Étudier la magie dans la civilisation islamique médiévale a le doux et dangereux parfum de l'exotisme, car l'objet fascine avant tout en raison des représentations que l'Europe associe depuis des siècles à cet Orient fantasmagique à travers la littérature puis le cinéma. En effet, parmi les œuvres pionnières qui ont fondé l'orientalisme et la représentation de l'Orient en France se trouvent les *Mille et une nuits* d'Antoine Galland¹⁵ (n. v. 1646, m. 1715), œuvre qui fourmille de hauts faits de magie et d'êtres merveilleux. Ces *Mille et une nuits*, comme cela a longtemps été souligné, se basent certes sur des manuscrits, mais la traduction n'est qu'une « belle infidèle » qui reflète tout autant les goûts littéraires et les attentes d'un public français du XVII^e siècle à l'égard de contes

¹² Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? Notes on the production, transmission, and reception of the major works of Aḥmad al-Būnī », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), p. 81-143.

¹³ Parution initialement prévue en septembre 2012, puis reportée à la fin de l'année 2012. Elle n'est pas encore parue à l'heure actuelle.

¹⁴ Cf. Jan N. Bremmer, « The Birth of the Term 'Magic' », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999), p. 1-12.

¹⁵ Antoine Galland est le premier traducteur européen des *Mille et une nuits*. C'est lui qui découvrit le *Kaṣf al-zunūn* de Ḥāḡḡī Ḥalīfa et en fit envoyer un exemplaire partiellement traduit à Colbert. Il fut chargé par Barthélemy d'Herbelot de publier sa *Bibliothèque orientale*. Cf. Sylvette Larzul, « Galland », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. François Pouillon, Paris, IISMM et Kharthala, 2008, p. 415-418.

venus d'Orient que les spécificités de cette littérature arabe¹⁶. Parler de magie arabe renvoie alors immédiatement à cet imaginaire d'Aladdin et du génie de la lampe.

Bien entendu, l'imaginaire de la magie arabe ne puise pas sa source aux seules *Mille et une nuits*. Un second ouvrage qui contribua considérablement à construire cette association entre Orient et magie est sans doute *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* d'Edward William Lane¹⁷ (1801-1876) paru en 1837¹⁸. L'auteur consacre trois chapitres aux superstitions et à la magie, annonçant dès le départ que « les Arabes sont un peuple très superstitieux, et aucun parmi eux ne l'est plus que ceux d'Égypte. Beaucoup de leurs superstitions forment une partie de leur religion, ayant reçu la sanction du Coran, et la plus importante de ces [superstitions] est la croyance au "Ginn", ou "Genii", au singulier, "Ginnee" »¹⁹. Il brasse de nombreux types de sources, depuis le Coran et les écrits théologiques jusqu'à des observations personnelles et des récits qu'on lui avait rapportés, en passant bien sûr par les *Mille et une nuits* dont il publie une traduction entre 1838 et 1840. Ce sont les *Mille et une nuits* qui lui servent en réalité de modèle et d'inspiration pour sa description²⁰. L'impact de son ouvrage est immense au XIX^e siècle : « dès sa

¹⁶ La qualité de la traduction d'Antoine Galland fut abondamment critiquée, comme les « belles infidèles » de son époque. En réalité, la redécouverte des manuscrits sur lesquels il avait basé sa traduction ont montré qu'il avait pris beaucoup moins de liberté vis-à-vis de son modèle que ce qui fut souvent suggéré. Voir Sylvette Larzul, « Galland » ; *id.*, « Les Mille et une nuits d'Antoine Galland : traduction, adaptation, création », dans *Les Mille et une nuits en partage*, éd. Aboubakr Chraïbi, Paris, Sindbad, 2004, p. 251-266 et *Les traductions françaises des « Mille et une nuits »*. Étude des versions Galland, Trébutien et Mardrus, Paris, L'Harmattan, 1996.

¹⁷ Edward William Lane est un des pères fondateur de la tradition orientaliste anglaise. Il publia également un dictionnaire arabe-anglais, équivalent du dictionnaire d'Albert de Biberstein-Kazimirski pour l'arabe-français. De nombreuses études lui sont consacrées dont une des plus récentes est celle due à Jason Thompson, *Edward William Lane. The Life of the Pioneering Egyptologist and Orientalist, 1801-1876*, Le Caire, American University in Cairo Press, 2010.

¹⁸ Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, John Murray Albemarle street, 1860⁵, 2 vol. (1837¹).

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 222.

²⁰ Ann Thompson, « Les Égyptiens d'Edward William Lane », *Égypte/Monde arabe*, première série, Anthropologies de l'Égypte, 1 [en ligne], mis en ligne le 8 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index631.html> (consulté le 3 décembre 2012), §26 : « il assimile l'Égypte à l'univers des *Mille et une nuits*, il la voit figée dans des us et coutumes millénaires, immuables, rythmées par la religion. En affirmant que le meilleur commentaire sur les Égyptiens se trouve dans ce livre, il semble croire que leur mode de vie est éternel, tandis

parution, il a été considéré comme une description définitive de la vie des Égyptiens, voir de tous les musulmans »²¹, influençant nombre d'écrivains ou d'Européens curieux de l'Orient.

C'est encore au XIX^e siècle que le terme de djinn fut popularisé en français, et que Victor Hugo (n. 1802, m. 1885) intitula ainsi un poème de ses *Orientales* (1829) « Les Djinns »²². La « goule », francisation du terme arabe *gūl* qui désigne une espèce particulière de djinn, apparut également avec la traduction des *Mille et une nuit*, mais se retrouve également sous la plume d'un écrivain romantique, Théophile Gautier (n. 1811, m. 1872) dans *Le capitaine Fracasse* (1863). Le terme d'afrit (qui se trouve plus souvent orthographié effrit ou éfrit au XX^e siècle), désignant un type particulier de djinn, fit son irruption également avec les *Mille et une nuits* et réapparaît ensuite sous la plume d'Honoré de Balzac (n. 1799, m. 1850) dans *Les illusions perdues* (1843), ainsi que celle de Gérard de Nerval (n. 1808, m. 1855) dans son *Voyage en Orient* (1851). Les *Mille et une nuits* devinrent ainsi un monument de la littérature française, initiant le public français à la mythologie arabe.

Cet Orient fantasmé par le romantisme a pleinement trouvé sa place dans la littérature fantastique. Ainsi, Howard Phillips Lovecraft (n. 1890, m. 1937) attribue le plus fabuleux des ouvrages de magie, le *Necronomicon*, à l'« Arabe dément » Abdul Alkhazred, mort en 738, « saisi et dévoré en plein jour par un monstre devant une foule glacée d'horreur » selon Ibn Ḥallikān, auteur d'un important dictionnaire biographique²³. L'ouvrage d'Abdul Alkhazred, écrit sous le titre *al-ʿAzīf* (*La voix des djinns*)²⁴, aurait été traduit en grec en 950 sous le titre de *Necronomicon* et

qu'il ne cesse d'en constater l'évolution. Il n'y voit pas - ou ne veut pas y voir - de contradiction ».

²¹ *Ibid.*, §1.

²² Victor Hugo utilisa également le terme dans *La légende des siècles*. Sur le terme de djinn en français, cf. *Le trésor de la langue française*.

²³ Cf. Jacqueline Sublet, « Thèmes orientaux dans la littérature fantastique de l'Occident des XVIIIe-XXe siècles : Beckford, Lovecraft, Borgès », dans *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval : Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, Paris, Ed. J. A., 1978, p. 112. Si Ibn Ḥallikān est bel et bien l'auteur d'un célèbre dictionnaire biographique, la notice sur « Abdul Alkhazred » que lui attribue Howard Phillips Lovecraft est totalement fictive. La référence à Ibn Ḥallikān, visant à renforcer le réalisme de son histoire, vient du fait que ce dictionnaire biographique avait été traduit en anglais par William Mac Guckin De Slane quelques décennies auparavant et faisait donc écho à une œuvre arabe pouvant être connue du lectorat anglophone à cette époque. Cf. Ibn Ḥallikān, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, tr. William Mac Guckin De Slane, Paris, Printed for the Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1842-1871, 4 vol.

²⁴ Le terme *al-ʿazīf* désigne en réalité le bruit du vent dans les déserts de sable (*ṣawt al-rimāl idā habbat bi-hā l-riyāh*) mais il était considéré comme étant la voix des djinns (*wa-l-ʿarab*

contiendrait des secrets si immenses pour l'esprit humain qu'il aurait rendu fou ou fait disparaître plusieurs de ses lecteurs. La propriété de cet ouvrage ne manque pas de rappeler des croyances yéménites contemporaines identiques sur le *šams al-ma'ārif* d'al-Būnī, qui, lui aussi, rendrait fou celui qui le lit. Si le *Necronomicon* et son auteur ne sont que le produit de l'imagination florissante de Lovecraft, ils témoignent cependant de cette association profonde de l'Orient avec la magie, le fantastique, les mystères. L'Orient représente à la fois l'étrange et l'étranger. Il n'est alors pas étonnant que l'on ait même émis l'hypothèse que le célèbre « abracadabra » vienne de l'arabe²⁵ ! Il fallut en fait attendre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle pour que la magie soit objet d'étude à part entière.

La lutte du sorcier et du médecin : l'affaire Mauchamp

L'aspect littéraire de la magie et de la mythologie arabes ne doit cependant pas masquer leurs enjeux politiques. La magie appartient en effet à un champ abondamment exploité et exploré par la propagande coloniale au XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle. C'est ce qu'illustre particulièrement la récupération idéologique du lynchage d'Émile Mauchamp (n. 1870, m. 1907) en faveur de la colonisation française du Maroc à travers son œuvre postume, *La sorcellerie au Maroc*²⁶. Cet ouvrage est plus un manifeste colonial qu'une réelle étude scientifique. Le titre de l'ouvrage provient sans doute de son éditeur, Jules Bois, qui mit en forme les notes prises par Émile Mauchamp²⁷. Ce dernier est un médecin français mort

tağ'alu l-'azīf ašwāt al-ġinn). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, éd. 'Abd Allāh 'Alī l-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh et Hāšim Muḥammad al-Šādīlī, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1981, IV, p. 2929. Voir aussi Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, Macmillan and Co., 1926, I, p. 368.

²⁵ David Yellin (n. 1864, m. en 1941) considérait ainsi que le mot « abracadabra » venait de l'arabe *abra'a qad abra'a* (litt. « puisse-t-il guérir, en vérité il a guéri »). C'est une hypothèse qu'il juge être « la bonne sans aucun doute » (*the right one without any doubt*). L'hypothèse, qui n'est étayée que par cette étymologie hasardeuse, est infirmée par le fait que la formule, qui serait d'origine hébraïque, est attestée en grec dès le III^e siècle (voir le *Trésor de la Langue Française*) ! Cf. David Yellin, « Abracadabra », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 52/4 (1920), p. 597.

²⁶ Émile Mauchamp, *La sorcellerie au Maroc*, éd. Jules Bois, Paris, Dorbon-Ainé, 1910.

²⁷ Jonathan G. Katz, *Murder in Marrakesh. Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 52.

Il convient toutefois de rappeler que l'introduction qui occupe une grande partie de l'ouvrage est de la main de Jules Bois et non d'Émile Mauchamp. Du fait que les notes du médecin étaient incomplètes et pas encore mises en forme en vue d'une publication, nous ignorons quelle est la part réelle du discours d'Émile Mauchamp ou les intentions qui motivaient ses prises de notes. Dans tous les cas, le titre lui-même ne révèle pas exactement

assassiné dans des conditions mystérieuses en 1907 à Marrakech, non loin du dispensaire où il exerçait. Il fut accusé d'appartenir à l'avant-garde d'une tentative d'invasion du Maroc par la France, et ce fut sans doute une des causes de son assassinat, qui survint lorsqu'il fût revenu à Marrakech dans l'intention de s'y installer après avoir reçu plusieurs soutiens, et notamment celui du ministre des affaires étrangères de l'époque alors en séjour à Tanger²⁸. Quoi qu'il en soit, la mort d'Émile Mauchamp marqua profondément les esprits et servit en partie à justifier l'intervention coloniale de la France. Son biographe, Henri Guillemin, en fit un « martyr de la civilisation »²⁹. Le seul chapitre alors achevé d'Émile Mauchamp était son introduction, expliquant les raisons « humanitaires » de l'intervention européenne au Maroc³⁰. L'intérêt de l'ouvrage pour notre propos n'est pas dans la qualité de ses informations et de son raisonnement, plutôt médiocre³¹. En effet, son point de vue est conditionné par la nécessité pour lui d'avoir un interprète : la barrière linguistique l'empêche de pouvoir appréhender directement les phénomènes qu'il observe, sans passer par un intermédiaire.

le contenu de l'ouvrage, dont la première partie traite de la culture marocaine d'une manière générale : le chapitre premier est sur le mariage ; le deuxième chapitre sur le corps (soins du corps, système pileux, épilation, parfums, tatouages, présages, porte-bonheur, porte-malheur, folklore, rêves) ; le troisième chapitre sur la mendicité, la misère, le vice et la prostitution ; le quatrième chapitre sur la loi, la religion, les sectes et les saints. Seule la seconde partie est consacrée à la question de la magie et de son intégration dans la société.

²⁸ Il fut également accusé d'appartenir à une loge maçonnique et de faire usage de la médecine pour guérir les maladies bénignes des indigènes tout en inoculant un poison entraînant la mort dans les années suivantes. Il se serait ainsi vanté du dépeuplement progressif du pays selon une lettre du 7 janvier 1906 de la main du médecin allemand Holtzmann à l'attention du consul français de Mogador (que Jules Bois accuse d'être un espion). Cf. Émile Mauchamp, *La sorcellerie au Maroc*, p. 22-24.

²⁹ Cf. Henri Guillemin, « Biographie du Docteur Émile Mauchamp », *Bulletin de la Société des Sciences Naturelles de Saône-et-Loire*, 22 (1907), p. 252-268 ; 34 (1908), p. 33-40, p. 97-120, p. 154-168 et p. 172-196 et 35 (1909), p. 22-64 et p. 91-120 ; Jonathan G. Katz, « The 1907 Mauchamp Affair and the French Civilising Mission in Morocco », dans *North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War*, éd. Julia Clancy-Smith, Londres, Frank Cass Publishers, 2001, p. 148-151 et *Murder in Marrakesh*, p. 19-45.

Jules Bois explique également que « la mort de Mauchamp nous a permis d'occuper Ouidja et nous a fourni des droits nouveaux pour accomplir notre mission naturelle ». Cf. Émile Mauchamp, *La sorcellerie au Maroc*, p. 13.

³⁰ Jonathan G. Katz, *Murder in Marrakesh*, p. 52.

³¹ Nous ne jugeons pas ici la qualité de l'ouvrage en regard des critères contemporains de la recherche scientifique, mais comparativement à l'ouvrage d'Edmond Doutté, que nous présentons ci-après.

C'est un regard colonialiste radical qui prévaut tant dans l'introduction que dans l'œuvre elle-même. Jules Bois justifie la mise en forme de l'ouvrage à des fins propagandistes avec un vocabulaire d'une extrême violence³², concluant que « ce livre, par lequel la déchéanche marocaine éclate aux yeux avec toute sa réelle et sincère hideur, peut hâter le secours moral, qu'il nous convient de porter à ce peuple »³³. Le point de vue de Jules Bois est donc clair : il s'agit de justifier la « mission civilisatrice » et la colonisation. C'est en effet par ce biais qu'il relate la fin de la vie d'Émile Mauchamp. Selon lui, il se trouva victime d'un complot des sorciers qui alors dominaient la ville³⁴. Ces figures de sorciers sont bien entendu présentées comme les forces d'opposition à la « mission civilisatrice ». Jules Bois va jusqu'à les présenter comme un pouvoir supérieur encore aux instances sultaniennes³⁵. Sa présentation, avec ses relents épiques odieux et malvenus, nous semble illustrer clairement ce que fut longtemps le paradigme par lequel on étudia la magie en Islam. En effet, les autorités coloniales considéraient toute forme de médecine indigène comme une médecine populaire, folklorique³⁶. Ici il s'agit de s'en prendre à un ensemble de pratiques religieuses à but prophylactique et à ceux qui s'y adonnent, dans la mesure où ils exercent une autorité spirituelle et morale sur les populations indigènes (il s'agit avant tout d'une lutte de pouvoir). Or, jusqu'aujourd'hui, toute forme de médecine non-conforme à la médecine

³² « Pour ma part, j'ai cru, en accomplissant ce devoir d'amitié, agir surtout en bon Français et faire acte de patriotisme humanitaire, car, en publiant ces documents, nous précisons les raisons d'intervenir là-bas. Les écuries d'Augias sont aujourd'hui à Marrakech à Fez et un peu partout éparses dans ce beau pays qu'il faut assainir de fond en comble. A cette tâche semble peu désigné tel autre que ses superstitions, ses cruautés et sa paresse ont fait chasser d'autres colonies, devenues prospères depuis leur départ ». Cf. *ibid.*, p. 12.

³³ *Ibid.*, p. 66-67.

³⁴ *Ibid.*, p. 20 : « Les sorciers conspiraient sans cesse contre le savant. Le redouté Ma-el-Aïnin, cheik des *Hommes Bleus* (nommés ainsi à cause d'un pagne de cette couleur dont ils se ceignaient les reins) traversa Marrakech avec sa horde de pillards et s'y installa. Le lâche attentat de toute une foule contre notre ami, seul, avorta grâce à sa résistance, qui dispersa les agresseurs ». Ce personnage de Ma-el-Aïnin est décrit dans les notes d'Émile Mauchamp parmi les « sorciers réputés » : « [...] Si Mohammed Ouebd Ma el Aïnin (eaux des yeux). Ce dernier est le prototype du sorcier ; sa puissance d'ailleurs véritable, est faite de terreur plus encore que de respect. Parmi ses *hommes bleus*, il a fait école ; et, en son absence, ses disciples le suppléent dans ses escamotages. - C'est le plus forcené ennemi de l'Europe dont il prêche la haine ; aussi peut-on prédire, si quelque soulèvement de xénophobie éclate au Maghreb, que le signal viendra de lui et que ses hommes bleus seront les entraîneurs fougueux de l'indolence arabe ». *Ibid.*, p. 212.

³⁵ Émile Mauchamp, *La sorcellerie au Maroc*, p. 44-45.

³⁶ Jonathan G. Katz, *Murder in Marrakesh*, p. 57.

« moderne » est reléguée au rang de « magie » ou de « médecine populaire », si bien que les deux expressions sont parfois synonymes. Bien entendu, le propos n'est plus aussi politique, mais cet épisode met en lumière, avec la clarté propre aux cas extrêmes, ce paradigme opposant la science, d'une part, à la magie et à la religion (musulmane) d'autre part³⁷.

L'œuvre pionnière d'Edmond Doutté

L'étude de la magie en terre d'Islam a été initiée par Edmond Doutté³⁸ (n. 1867, m. 1926), notamment avec *Magie et religion en Afrique du Nord* parue à Alger en 1909³⁹ (après l'assassinat d'Émile Mauchamp, mais avant la parution de *La sorcellerie au Maroc*). Même si Edmond Doutté demeure plus familier des dialectes, sa connaissance de l'arabe littéral et des sources classiques lui permit, contrairement à Émile Mauchamp, d'accéder à des sources et des témoignages directs et sans l'entremise d'un traducteur. C'est avec son œuvre que les noms d'al-Būnī et du traité qu'on lui attribue, le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, commencèrent à susciter l'intérêt et la curiosité des orientalistes. Il porta également à la connaissance du public le *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār* (*Les soleils des lumières et les trésors des secrets*) d'Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī (m. 930/1524⁴⁰) et le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* (*Le livre de la miséricorde : la médecine et la sagesse*) attribué à al-Suyūṭī⁴¹ (n. 849/1445, m. 911/1505) avec des intuitions et une connaissance que n'auront pas

³⁷ Un des cas les plus récents de cette assimilation des deux concepts se trouve dans Peter E. Pormann et Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Edimbourg, Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 144-161 (chapitre entièrement consacré à la « médecine populaire »). L'ouvrage se situe dans la continuité des travaux de Manfred Ullmann, sur lequel nous reviendrons.

³⁸ Né à Évreux et mort à Paris, Edmond Doutté est un sociologue de l'École d'Alger. Cf. Alain Messaoudi, « Doutté », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 310-312.

³⁹ Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909. L'ouvrage a récemment été traduit en arabe : *al-Siḥr wa-l-dīn fī Ifriqiyā l-šamāliyya*, tr. Farīd al-Zāhī, Rabat, Marsam, 2008.

⁴⁰ Sur les éditions courantes, la date de mort d'Ibn Ḥāğğ al-Tilimsānī écrite sur la couverture de l'ouvrage est 737/1336, date souvent reprise. Nous justifierons plus loin notre adhésion à la datation proposée par Edmond Doutté et présenterons alors quelques éléments biographiques. Cf. *infra* p. 575 et suivantes.

⁴¹ Né au Caire, juriste šāfi'ite, théologien aš'arite et soufi rattaché à la voie šāḍilite, il est aujourd'hui considéré comme l'un des auteurs les plus prolifiques de la littérature arabe (malgré une importante quantité d'apocryphes). Il vécut à la fin de l'époque mamelouke, dynastie à laquelle il se montra hostile. Il semble que sa renommée s'étendait déjà jusqu'en Inde de son vivant. Cf. Éric Geoffroy, « al-Suyūṭī », *Et*. Sur l'ouvrage de médecine magique qu'on lui attribue, cf. *infra* p. 588 et suivantes.

toujours ses successeurs. Avec Edmond Doutté commence réellement la tradition des études proto-ethnographiques et sociologiques sur la magie en Islam, dans la tradition initiée par James George Frazer (n. 1854, m. 1941), Marcel Mauss (n. 1872, m. 1950) et Henri Hubert (n. 1872, m. 1927).

Il n'échappe pas aux travers de son époque, et son point de vue demeure résolument colonialiste. Élève du missionnaire Auguste Mouliéras⁴² (n. 1855, m. 1931) auquel il dédia son étude sur les marabouts⁴³, il fut chargé de diverses missions dans les anciennes colonies. Son analyse de la magie est sous-tendue par une opposition perpétuelle entre un « nous », qui sont les « positivistes » (entendre Européens, et plus particulièrement les Français), et « eux », qualifiés de « primitifs ». Le terme de « primitif », bien que commun à cette époque, est lourd de sens, et Edmond Doutté l'utilise tantôt dans son sens anthropologique général, tantôt pour désigner spécifiquement les « indigènes ». Les caractéristiques du « primitif », selon lui, relèvent bien évidemment de la doctrine colonialiste européen-centrique : « l'incapacité du primitif à déduire un raisonnement est bien connue ; au lieu de procéder par raisons logiques, il procède par impulsions. C'est un sensitif » assène-t-il⁴⁴. Lorsqu'il admet le fondement de certaines pratiques, il n'omet pas de revenir à cette opposition dialogique. À propos du « miroir d'encre »⁴⁵, il affirme : « quoi qu'il en soit de ce dernier point qui est celui sur lequel les amateurs de merveilleux livrent bataille aux positivistes endurcis, on voit que le miroir d'encre n'est pas une croyance sans fondement »⁴⁶ avant de revenir à son opposition fondamentale : « mais nous devons observer toutefois que, pour un primitif, la vue de l'image d'un absent n'est pas plus étonnante que la vue de la sienne propre, peut-être moins »⁴⁷. Enfin, s'interrogeant sur les explications psychiques et spiritiques de la magie proposées, par exemple, par l'égyptologue Eugène

⁴² Né à Tlemcen et mort à Paris, Auguste Mouliéras est un arabisant et berbérisant faisant partie de la première génération de pieds noirs. Cf. Claude Lefébure et Alain Messaoudi, « Mouliéras », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 712-713.

⁴³ Edmond Doutté, « Notes sur l'islâm maghribin. Les marabouts », *Revue de l'Histoire des Religions*, 40-41 (1900). Il cite d'ailleurs son « maître et ami » à de nombreuses reprises dans *Magie et religion*.

⁴⁴ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 311.

⁴⁵ Il s'agit d'une pratique hydromantique au cours de laquelle l'officiant dessine dans la paume de la main d'un sujet un carré magique au milieu duquel se trouve une tache d'encre que le sujet doit fixer afin d'avoir des visions et révélations. Edmond Doutté en décrit un exemple algérien. Cf. *ibid.*, p. 389-392.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 394.

Lefébure⁴⁸ (n. 1838, m. 1908), Edmond Doutté admet qu'il n'a pas les compétences pour juger de leur réalité tout en les classant plus du côté de la science que de la magie, avant de conclure « il semble difficile que les sciences psychiques nous montrent jamais des sorciers volant en l'air ou un mauvais œil faisant éclater des rochers »⁴⁹.

Ainsi, certaines de ses études s'inscrivent dans une perspective colonisatrice. Il explique clairement le but de sa démarche dans la conclusion à ses « Notes sur l'Islâm maghribin » sur les marabouts écrite à Mustapha⁵⁰ en novembre 1899 :

Mais pouvons-nous faire du maraboutisme, des confréries, de la religion musulmane, en un mot, un moyen de gouvernement, comme il semble qu'on ait voulu le proposer ? Nous ne le croyons pas ; ce qui est bon pour des gouvernants marocains ou turcs ne saurait nous suffire. Une ligne inflexible de politique religieuse serait une arme à deux tranchants, dangereuse à manier ; trop de races à caractère différent s'agitent sous le masque de l'Islâm dans l'Afrique du Nord, pour qu'on puisse enfermer en une seule formule générale la conduite à tenir à leur égard, dans les différents cas d'espèce.⁵¹

Cela explique le ton très dur lorsqu'il est par exemple question des *bahlūl* (dialectal pour *buhlūl*), c'est-à-dire selon lui « les fous, en effet, les idiots, et ceux qui se donnent volontairement des allures d'aliénés, car il y a lieu de croire les simulateurs nombreux »⁵². Soustraits aux normes et règles sociales, ils pouvaient défier avec l'appui de la population les autorités religieuses et politiques, et *a fortiori* les autorités coloniales⁵³ ! Son ouvrage majeur, *Magie et religion en Afrique du Nord*, est « né d'un cours »⁵⁴, sans doute celui de l'École Supérieure des Lettres d'Alger fondée en 1879. Aussi, le cours se destine à de futurs administrateurs et la perspective qui en découle, même si l'aspect politique n'y est pas clairement exprimé, n'en est pas moins sous-jacente. Il s'agit toutefois d'une importante somme de connaissances et d'une mine d'informations sur des pratiques qu'il put observer, même s'il convient de demeurer prudent dans l'emploi de ces observations.

⁴⁸ Les phrases d'Eugène Lefébure qu'Edmond Doutté met en exergue dans son raisonnement sont « le chaman n'est qu'un médium qui se suggestionne lui-même », « le culte des fétiches a pour cause le magnétisme » et « le culte des mânes a pour cause la télépathie ». Il explique donc les pratiques magiques égyptiennes en les rapportant à des phénomènes reconnus par les courants spirites européens. Cf. *ibid.*, p. 348.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁰ Localité dans le sud d'Alger, où se trouvait le palais d'été des gouverneurs d'Algérie.

⁵¹ Edmond Doutté, « Notes sur l'islâm maghribin. Les marabouts », p. 118-119.

⁵² *Ibid.*, p. 75.

⁵³ Il relate d'ailleurs une anecdote où il intima à un « cavalier de commune mixte » d'intervenir contre un *buhlūl*.

⁵⁴ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 1.

L'héritage d'Edmond Doutté : la magie en Afrique du Nord

Une des plus importantes études dans la voie initiée par Edmond Doutté est sans doute celle de l'anthropologue finlandais Edward Westermarck (n. 1862, m. 1939), *Ritual and belief in Morocco*⁵⁵ (1926). Il s'agit d'un important recueil de données ethnographiques. La perspective d'Edward Westermarck, bien qu'elle soit tributaire de celle d'Edmond Doutté et de l'idéologie dominante de cette époque, s'avère beaucoup moins empreinte de colonialisme⁵⁶. Au contraire, Edward Westermarck suit un protocole strict de recueil des informations : il s'évertue à recueillir un maximum de traditions en précisant systématiquement les endroits où il les observa, évitant autant que possible les généralisations abusives. De même, sa prose ne brandit pas ouvertement des jugements de valeur visant à l'apologie de la science européenne contre les ténèbres des peuples colonisés. Il offrit en 1933 une synthèse générale de ses travaux sous le titre de *Pagan survivals in Mohammedan civilisation*⁵⁷. Si *Ritual and belief in Morocco* est une précieuse mine d'informations, *Pagan survivals in Mohammedan civilisation* généralise les conclusions fondées sur des observations en Afrique du Nord à l'ensemble de l'islam, tendant ainsi à présenter un islam relativement unifié à travers l'espace et le temps.

*Le mal magique*⁵⁸ (1932) de Joseph Desparmet⁵⁹ (n. 1863, m. 1942) a également le mérite de présenter un ensemble d'observations sur un territoire relativement

⁵⁵ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, Macmillan and Co., 1926, 2 vol.

⁵⁶ Il est vrai que la Finlande, comme les autres pays scandinaves, n'ont pas (ou très peu) participé activement au processus de colonisation. Des études récentes ont cependant dénoncé dans ces pays la « complicité coloniale » (*colonial complicity*), contestant ainsi l'image exemplaire de ces pays vis-à-vis de la colonisation. La déconstruction des pratiques sociales aurait ainsi révélé l'imprégnation tenace d'un imaginaire colonial jusqu'à nos jours. Voir notamment Suvi Keskinen, Salla Tuori, Sari Irni et Diana Mulinari (dir.), *Complying with colonialism. Gender, race and ethnicity in the Nordic region*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2009.

⁵⁷ Edward Westermarck, *Pagan survivals in Mohammedan civilisation*, Londres, Macmillan and co., 1933 ; *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, tr. Robert Godet, Paris, Payot, 1935. Voir aussi du même auteur « The magic origin of Moorish designs », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 34 (juil.-déc. 1904), p. 211-222. Les *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* sont plus synthétiques et beaucoup moins précises que le *Ritual and belief in Morocco*. Aussi, nous préférons nous référer à ce dernier ouvrage dans la mesure où chaque rituel ou propos rapporté est contextualisé avec la mention de la ville où telle pratique s'accomplit.

⁵⁸ Joseph Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja : Le mal magique*, Alger/Paris, J. Carbonel/P. Geuthner (« Publications de la Faculté des lettres d'Alger »), 1932.

⁵⁹ Joseph Desparmet s'est distingué dans sa promotion du dialecte et de la langue orale dans l'enseignement de l'arabe, alors résolument tourné vers la langue coranique (peut-être

restreint. Cet ouvrage est le troisième volet de son « Ethnographie traditionnelle de la Mettidja », les deux premiers étant publiés sous formes d'articles, l'un consacré à l'enfance et l'autre au « calendrier folklorique ». Dans *Le mal magique*, il souligne que la médecine figure parmi les apports de la colonisation les plus facilement acceptés par les populations indigènes⁶⁰, cependant, s'il adhère à la théorie élevant le Moyen Âge arabo-islamique au rang d'âge d'or des sciences qui se seraient perdues par la suite⁶¹, il montre également que la « médecine » couvre un ensemble de pratiques beaucoup plus vaste que son sens restreint en Occident.

Le titre de l'ouvrage, *Le mal magique*, vient de l'objet de l'étude, centrée sur les origines magiques attribuées aux maladies ou aux épreuves du temps et les réponses qui leurs sont données. Joseph Desparmet explique notamment que les concepts de la psychanalyse moderne trouvent des équivalents dès le Moyen Âge dans le monde arabo-musulman⁶². Cette démarche intellectuelle, qui semble moins entachée de préjugés sur la supposée inefficacité de la médecine indigène, demeure très originale en son temps : son travail d'ethnographie ne relègue pas simplement la magie dans le domaine de croyances absurdes et sans fondement. Il indique ainsi que cette médecine magique n'est pas une médecine physique inefficace, mais il s'agit d'une médecine qui se veut totalisante et agissante avant tout sur la psychè. Il n'en demeure pas moins qu'il conclut son étude en réaffirmant l'absence de toute tradition médicale scientifique en Algérie à son époque⁶³. La magie semble donc aller de pair avec cette absence : la magie serait l'origine de ce « vide » qu'elle comble elle-même. Magie et médecine demeurent le diptyque fondamental, ce qui

peut-on y voir un refus d'enseigner l'arabe de la même façon que le latin et le grec après le rejet de ses supérieurs dont il fut victime lorsqu'il enseignait le latin). Il avait une connaissance des populations arabes et berbères suffisamment éclairée et intelligente pour comprendre que les mouvements d'émancipation alors à leurs débuts pouvaient aboutir à la révolte afin de libérer le pays de l'occupation française (il meurt vingt ans avant l'indépendance). Cf. Alain Messaoudi et Michèle Sellès, « Desparmet », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 295-296.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁶¹ L'ouvrage ne traite que de l'époque contemporaine : les incursions des textes médiévaux ne sont pas fréquentes. La plupart des récits qu'ils rapportent ne sont d'ailleurs accompagnés d'aucune information quant à leur origine, ce qui nous les rend difficilement exploitables.

⁶² *Ibid.*, p. 19. Il va ainsi jusqu'à expliquer qu'« il n'est pas démontré que l'empirisme africain n'ait rien à leur apprendre [*i.e.* aux médecins français], par exemple en psychothérapie, sur les mystères de la suggestion, du magnétisme animal, et d'autres forces psychiques qu'entrevoit la science moderne » (*ibid.*, p. 21)

⁶³ *Ibid.*, p. 334.

explique l'intérêt maintes fois renouvelé de certains médecins pour les pratiques magiques.

Islam et magie dans les territoires non arabophones

Les études sur la magie en islam n'étaient pas limitées aux seules contrées nord-africaines ou aux pays arabophones. Dans l'aire turcophone, la folkloriste Lucy Mary Jane Garnett (n. 1849, m. 1934) publia en 1912 une étude sur les derviches en Turquie et décrivait les nombreuses pratiques magiques qu'elle observait dans ces milieux⁶⁴. Il existe aussi une abondante littérature ethnographique du même genre pour les Balkans. Après avoir constaté les points communs entre les médecines dites « populaires » dans différentes régions musulmanes⁶⁵, Alexandre Popovic a livré une analyse systématique de ce type d'études et des pratiques qu'elles décrivent à travers le prisme des témoignages de l'ethnologue Tihomir R. Djordjević⁶⁶ (n. 1868, m. 1944), du médecin Muhamed Gar Stanko Sielski⁶⁷ (n. 1891, m. 1958) ou de

⁶⁴ Cf. Lucy Mary Jane Garnett, *Mysticism and magic in Turkey. An account of the religious doctrines, monastic organisation, and ecstatic powers of the Dervish orders*, New York, Charles Scribner's Sons, 1912 ; rééd. Londres, I. Pitman, 1979.

⁶⁵ Cf. Alexandre Popovic, « La magie chez les populations balkaniques : convergences et divergences entre les divers groupes confessionnels », *Annals of the Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies*, 6-8 (1997-1999) p. 213-218, « Magic among the Balkan populations : convergences and divergences », *Balkanologie*, 8/2 (décembre 2004), p. 137-143, « L'étude de la magie chez les musulmans de Yougoslavie : une vue d'ensemble », dans *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, dir. Daniela Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash et Lucia Rostagno, Rome, Edizioni Q, 2008, III, p. 995-1011 et « Quelques témoignages concernant la magie chez les musulmans de Bosnie et du Kosovo au XVIII^e siècle », dans *Histoire, archéologies et littératures du monde musulman. Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, dir. Ghislaine Alleaume, Sylvie Denoix et Michel Tuchscherer, Le Caire, Publication de l'Institut Français d'Archéologie, 2009, p. 257-268.

⁶⁶ Considéré comme « le fondateur de l'ethnologie scientifique serbe », il était un polygraphe prodigue qui publia essentiellement sur la culture traditionnelle des populations de l'Est de l'ex-Yougoslavie. Cf. Alexandre Popovic, « La magie chez les musulmans des Balkans (III) : l'apport de Tihomir R. Djordjević (1868-1944) », *Balkanologie*, 9/1-2 (décembre 2005), p. 291-308.

⁶⁷ Né à Gračanica (Bosnie septentrionale), issu d'une famille polonaise, il fut médecin à Travnik (Bosnie centrale), à Bihác (Bosnie occidentale), à Banja Luka (Bosnie occidentale) et à Tuzla à la fin de sa vie. On trouvera une analyse de ses écrits dans Alexandre Popovic, « La magie chez les musulmans des Balkans (II) : l'apport du docteur Stanko Sielski (1891-1958) », dans *Istoci i utoci. Sećanje na Slavoljuba Đinđića. Zbornik radova*, Belgrade, Filološki fakultet, 2009, p. 45-84.

Muhammed Garčević⁶⁸ (n. v. 1893, m. après 1951). Les pratiques qu'ils observaient étaient alors surtout l'œuvre de derviches. Ces études anciennes sur la magie dans les terres héritant davantage de l'islam turc conduisirent à une certaine confusion entre ces formes de magie et le soufisme, dont se réclamaient les derviches. Il faut toutefois opérer une distinction entre les travaux d'Européens et les travaux d'autochtones : les premiers ont connu une abondante diffusion alors que les seconds, souvent écrits dans la langue nationale, ne connurent qu'une faible diffusion, faute de traduction. Les premiers sont le fruit d'une enquête à l'étranger, les seconds résultent d'une interrogation sur sa propre culture ou une culture que l'on estime proche et que l'on veut soumettre à un attentif examen. Dans les deux cas il y a une différence de classe entre l'érudit et l'objet de son étude : le savant ne s'inclut alors jamais dans la population circonscrite par l'objet de son étude.

L'aire persane fut l'objet de l'étude de la missionnaire presbytérienne américaine Bess Allen Donaldson⁶⁹ (n. 1879, m. 1974) *The Wild Rue: a Study of Muhammedan Magic and Folk-lore in Iran*⁷⁰. Enthousiasmée par les réformes du Shah Reza Pahlavi, elle souhaitait consigner cette « ancienne vie, avec ses peurs et ses superstitions » en voie de disparition. Loin de regretter ces changements, elle estimait qu'« il n'y a pas besoin de se demander pourquoi la magie et la sorcellerie ont été si généralement pratiquées en Iran : ce n'est que récemment qu'il y a eu des écoles pour les garçons normaux, et encore plus récemment pour les filles »⁷¹. L'ouvrage consigne de très nombreuses informations et puise abondamment dans l'expérience personnelle de la missionnaire, qui dresse un portrait vivant de l'Iran de son temps. Son point de vue n'en demeure pas moins colonial : Bess Allen Donaldson enterre par avance un monde encore vivant à son époque, présumant de sa disparition avec l'arrivée de la science occidentale moderne. L'ouvrage est aujourd'hui d'autant plus apprécié en Europe ou aux États-Unis qu'il rappelle cet Iran antérieur à la révolution islamique.

⁶⁸ Auteur dont la vie est très peu connue, il semble issu d'une famille de pieux musulmans qui quittèrent la Bosnie-Herzégovine en 1905 en raison de l'occupation austro-hongroise pour émigrer vers l'Empire ottoman, puis revinrent en 1925. Cf. Alexandre Popovic, « A propos de la magie chez les musulmans des Balkans », dans *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, dir. Véronique Bouillier et Catherine Servan-Schreiber, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 161-176.

⁶⁹ Arrivée à Téhéran en 1910, elle y enseigna à l'école pour filles Iran Bethel dont elle devint la principale. Cf. Peter Avery, « Donaldson, Bess Allen », *Encyclopædia Iranica*.

⁷⁰ Bess Allen Donaldson, *The Wild Rue: a Study of Muhammedan Magic and Folk-lore in Iran*, Londres, Luzac and Co, 1938.

⁷¹ *Ibid.*, p. viii.

À la même époque, les études sur la magie et l'Islam se sont aussi intéressées à la magie en Afrique, comme celle de l'officier supérieur et administrateur Paul Marty (n. 1882, m. 1938). Interprète militaire dont l'essentiel de la carrière se déroula au Sénégal et en Mauritanie, puis au Maroc à partir de 1922, ses analyses de « l'islam noir » visent à déterminer sur quels réseaux confrériques s'appuyer afin de maintenir la séparation entre cet « islam noir » et le reste du « monde musulman » alors dominé par les Turcs, adaptant ainsi les grandes lignes de la politique berbère des Français⁷². Il développa la théorie selon laquelle « l'islamisation par l'amulette est un de ces procédés merveilleux par lesquels la religion d'Allah pénètre les masses fétichistes et y ouvre la première brèche avec plus de succès que l'inlassable dévouement de prédication et les exemples d'austérité de vie des ministres chrétiens »⁷³. Bien entendu, son argumentaire est fondé sur une suite éhontée de présupposés racistes affligeants : le « Noir », essentialisé comme dans tout propos raciste, s'« émerveille » de l'écriture et des mots qui peuvent désigner des concepts⁷⁴ ! Il en déduit donc que l'islam se répand en profitant de la crédulité des populations africaines, le christianisme se répandant par l'exemplarité de ses prédicateurs. Une telle thèse n'a bien entendu aucun fondement si ce n'est une idéologie coloniale racialisée⁷⁵. Cependant, elle se fonde également sur des

⁷² Cf. Jean Schmitz, « Marty », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 651-653.

⁷³ Paul Marty, « Les amulettes musulmanes au Sénégal », *Revue du Monde Musulman*, 27 (1914), p. 321.

⁷⁴ C'est ainsi que Paul Marty explique que « l'amour du Noir pour le petit papier est connu, que ce soit le permis de voyage qu'il vient réclamer quand il n'en a nul besoin, ou le ticket de train qu'il se voit reprendre avec douleur. Mais ce n'est pas tout. Chez ces peuples ignorants, ou à peine sortis de l'ignorance, l'écriture bien plus encore que le langage et tous les autres concepts intellectuels ou manuels, possède essentiellement, à côté de ces propriétés miraculeuses, un caractère et des vertus mystiques ». *Ibid.*, p. 324.

⁷⁵ Les facteurs d'islamisation de populations africaines sont relativement mal connus. Il semble que le commerce ait joué un rôle essentiel du fait des contacts permanents entre l'Afrique subsaharienne. La conversion à l'islam de ces royaumes est le fruit d'un contact prolongé avec les réseaux commerciaux islamiques (dont Sijilmasa dans le Sud du Maroc était un épicerie). L' « islamisation par l'amulette » demeure historiquement invraisemblable. En effet, le roi de Gao se serait converti vers 400/1009, le souverain du Kanem-Bornou (Nord du Tchad) Hawâ (ou Hû) aurait été investi par le calife vers 459/1067. Plus tard, Hummay (r. 467/1075 à 479/1086), fondateur de la dynastie des Sêfuwa, adopte clairement l'Islam comme religion royale. Enfin, le Ghana se serait converti sous l'influence almoravide en 479/1076-1077. On voit clairement à ces dates que la conversion à l'islam est antérieure aux développements de la science des lettres et de la magie islamique et antérieure à la diffusion massive du soufisme favorisée par les œuvres d'al-Ġazālī (le mouvement almoravide était par ailleurs très hostile à al-Ġazālī et s'est illustré dans

présupposés qui ont de lourdes conséquences dans la compréhension de l'islam et de la magie à cette époque. L'islam est ainsi présenté comme une religion résolument tournée vers la magie. Les rites musulmans sont perçus comme des coutumes païennes islamisées. Déceler ces influences non-monothéistes dans la religion du pur monothéisme devient un enjeu non seulement pour montrer que les populations musulmanes ont besoin qu'on leur apporte la science, mais aussi la « vraie » religion. Ainsi, le missionnaire américain Samuel Marinus Zwemer⁷⁶ (n. 1867, m. 1952), surnommé « l'apôtre de l'islam » (*the Apostle to Islam*) publie *The Influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions* afin « de montrer à quel point l'élément païen est fort dans le Mahométisme, combien de doctrines et de pratiques de l'islam trouvent leur explication seulement dans la survivance de l'animisme de l'Arabie ancienne ou furent intégrés à partir de nombreuses sources païennes dans l'expansion de la foi, doctrines et pratiques que l'islam ne fut jamais capable d'éliminer ou de détruire »⁷⁷. En somme, l'islam n'est pas totalement du monothéisme, du moins est-il un monothéisme prompt à assimiler des pratiques païennes qui entachent cette « pureté religieuse » que l'on attache alors au christianisme⁷⁸.

l'autodafé de ses ouvrages). La diffusion du soufisme, et notamment du soufisme confrérique à partir du VII^e/XIII^e siècle, a eu un rôle majeur dans le développement d'une magie islamique et non plus astrologique réservée à une élite comme nous le verrons. Dans tous les cas, il est difficile d'envisager que ce soient par les « amulettes » que se seraient converties les populations africaines : un système magique s'adapte au système sacré et symbolique. Islamisation et conversion à l'islam de populations demeurent deux processus très différents : l'islamisation est avant tout une adaptation afin de permettre aux musulmans d'embrasser pleinement une pratique sans qu'elle n'entre en contradiction avec les dogmes fondamentaux de l'islam, elle suppose une présence musulmane préalable. Sur l'expansion de l'islam en Afrique, cf. Jean-Louis Triaud, « L'expansion de l'islam en Afrique », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, dir. Jean-Claude Garcin, Paris, PUF (« Nouvelle Clio »), 1995, p. 397-429.

⁷⁶ Il fit l'objet de biographies, notamment celles de J. Christy Wilson : *Apostle to Islam. A biography of Samuel M. Zwemer*, Grand Rapids, MI Baker Book House, 1952 et *Flaming Prophet: The Story of Samuel Zwemer*, New York, Friendship Press, 1970.

⁷⁷ Samuel Marinus Zwemer, *The influence of Animism on Islam*, New York, The Macmillan company, 1920, p. 2.

⁷⁸ Bien entendu, l'islam a hérité de nombreuses pratiques de l'Arabie antéislamique. Des rituels magiques des antiques civilisations antérieures à la conquête arabe perdurèrent également sous des formes islamisées dans de nombreuses régions. Cependant, il convient d'interroger ce « paganisme » et cette « magie », car la lecture de ces anciennes études peut surprendre dans la mesure où l'on recherche plus que l'on constate les éléments païens. De nombreux rites ont une fonction avant tout sociale, et il est normal de les retrouver avant

Un trait commun à nombre d'études sur la magie au début du XX^e siècle est de voir de la magie dans tous les rites. Sans renier un caractère ou une origine magique, il faut toutefois souligner que cette association n'est pas anodine : la magie est toujours revêtue des atours sulfureux du soupçon. Reléguer un rite - fût-il religieux - sert à montrer le dévoiement de la pratique religieuse ou des mœurs, voire l'absence de science ou de raison.

Amulettes et talismans musulmans

Les objets magiques sont les témoins les moins ambigus de la pratique magique : leur matérialité réduit considérablement la subjectivité de l'observation. Ils suscitèrent un grand intérêt, comme en témoigne le nombre d'articles, très courts le plus souvent, à ce sujet. Les talismans écrits étaient souvent présentés par les scientifiques dans des notes visant à déchiffrer le texte contenu ou à en analyser le matériau. Dans l'aire persanophone, le lieutenant colonel Douglas Craven Phillott (n. 1860, m. 1930) recueillait des objets qu'il publiait dans de courts articles⁷⁹. De même, quelques rares études s'attachaient aux rapports entre l'extrême Orient et l'Islam au niveau de la magie, ce qui donna lieu, par exemple, à l'étude d'Antoine Cabaton⁸⁰ (n. 1863, m. 1942) sur les amulettes lithographiées d'extrême Orient⁸¹, à l'analyse d'un rouleau magique pris en 1902 à un chef pirate dans l'île de Sumatra par Philippus Samuel van Ronkel (n. 1870, m. 1954)⁸² ou à l'étude du révérend Samuel Stewart Stitt sur des talismans de magie astrale des Maldives rapportés par

l'avènement de l'islam et d'en trouver une forme islamique par la suite. En ce sens, il n'y a pas une adaptation d'un rite païen à l'islam mais la continuité de rites sociaux.

⁷⁹ Cf. Douglas Craven Phillott, « Bibliomancy, Divination, Superstitions, Amongst the Persians », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/8 (1906), p. 339-342 ; « A Muslim charm (Arabic) suspended over the outer door of a dwelling to ward off plague and other sicknesses », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/10 (1906), p. 531-532 ; « Description of a *Jām-i-Chihil kalid*, such as that referred to in Lane's *Modern Egyptians*, page 254 », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 3 (1907), p. 623. Voir aussi Douglas Craven Phillott et Muhammad Kazim Shirazi, « Notes on certain Shi'ah tilisms », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/10 (1906), p. 534-537.

⁸⁰ Antoine Cabaton est le pionnier des études sur la Malaisie. Il participa à des missions archéologiques en Indochine et s'intéressa particulièrement à la sociologie de l'Islam et aux mouvements nationalistes indonésiens. Cf. Pierre Singaravélou, « Cabaton », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 163.

⁸¹ Antoine Cabaton, « Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-Orient », *Revue du Monde Musulman*, 8/7 (1909), p. 394-396.

⁸² Philippus Samuel van Ronkel, « Une amulette arabo-malaise », *Journal asiatique*, série 10, t. 19 (1912), p. 299-309.

le zoologue et océanographe John Stanley Gardiner (n. 1872, m. 1946)⁸³. De nombreux ethnologues relatèrent également l'emploi de *Harz Tabrid Erçac* (en arabe littéral : *ħirz tabrīd al-raṣṣās*), un talisman pour « refroidir les balles »⁸⁴. Ce type de talisman, que l'on ne trouve bien sûr pas dans les grimoires médiévaux, semble avoir connu un certain succès avec la généralisation de l'usage des armes à feu. Enfin, certains signalaient l'importance de l'« "écrivain de prière" professionnel »⁸⁵, l'individu qui faisait commerce de l'écriture des talismans, et cherchaient à découvrir les recettes et comprendre le fonctionnement d'un tel commerce.

L'époque coloniale voit aussi la constitution de nombreuses collections privées ou à destination d'institutions officielles. Des personnes s'attachent ainsi à collecter des objets magiques. Le cas le plus célèbre pour le monde musulman est le médecin d'origine palestinienne au service de l'armée ottomane Tawfiq Canaan (n. 1882, m. 1964). Ayant réuni une collection de plus de mille quatre cents amulettes et talismans⁸⁶, il procéda à la description complète de ses coupes talismaniques⁸⁷ ainsi qu'à un inventaire systématique des éléments scripturaires et graphiques contenus dans les talismans⁸⁸. Sa lecture des inscriptions doit beaucoup aux œuvres d'al-Būnī et il cite abondamment le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Ses études

⁸³ Samuel Stewart Stitt, « Notes on some Maldivian talismans, as interpreted by the Shemitic doctrine of correspondence », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, p. 121-148.

⁸⁴ Cf. Edmond Douuté, *Magie et religion*, p. 242-243 ; Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 208-210 (il signale que le prix minimum reconnu pour un tel charme était de 300 dollars) ; Abou-Bekr Abdeslam, « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », *Revue africaine*, 81 (1938), p. 313. Frank Hagenbucher-Sacripanti signale en Afrique Occidentale contemporaine un *ħiġāb hānā aburdah* protégeant les combattants de toutes sortes d'armes. Il fait dériver *aburdah* de l'arabe *bārid*, mais nous pouvons nous interroger si dans ce dernier cas il ne s'agit pas aussi d'une référence au manteau du Prophète (*burda*), qui serait donc ici une protection idéale. Cf. Frank Hagenbucher-Sacripanti, « Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique centrale », *Cahiers O.R.S.T.O.M.*, 14/3 (1977), p. 279. Enfin, des amulettes de ce type sont aussi appelées *taṣrīf*, comme chez les Berti (Nord du Darfour au Soudan), et sont aujourd'hui utilisées pour toutes sortes d'armes à feu et d'armes blanches, le terme de *burda* désignant la protection favorisant une issue favorable contre les adversaires sans considération pour les armes utilisées. Cf. Abdulahi Osman el-Tom, « Berti Qur'anic amulets », *Journal of Religion in Africa*, 17/3 (1987), p. 228-231 et 236-238.

⁸⁵ Bess Allen Donaldson, « The Koran as magic », *Muslim World*, 27 (1937), p. 258.

⁸⁶ La collection est actuellement conservée à l'université de Bir Zeit (Ramallah).

⁸⁷ Tawfiq Canaan, « Arabic magic bowls », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 16 (1936), p. 79-127 et « Ṭāsīt er-radjfeh (fear cup) », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 3 (1923), p. 122-131.

⁸⁸ Tawfiq Canaan, « The decipherment of Arabic talismans », *Berytus*, 4 (1937), p. 69-110 et 5 (1938), p. 141-151.

s'inscrivent dans la perspective du « folklore » palestinien⁸⁹, et n'inclut donc aucune perspective historique.

Un autre médecin, Forcart, qui exerçait au Caire, recueillit de même de nombreux objets analysés par Waldemar Deonna⁹⁰. C'est en Égypte que l'on recueillit le plus d'objets, dans lesquels on tentait de retrouver des éléments de l'Égypte pharaonique⁹¹. En Tunisie, le docteur Ernest-Gustave Gobert (n. 1879, m. 1973) consacra un article à la « chguiga » (*šaqīqa*), une sorte de pendeloque en

⁸⁹ Un autre de ses articles porte sur la malédiction, principalement dans le dialecte palestinien : Tawfiq Canaan, « The Curse in Palestinian Folklore », *Journal of Palestinian Oriental Studies*, 15 (1935), p. 235-279. Tawfiq Canaan s'intéressait exclusivement aux artefacts écrits en arabe. Les amulettes juives écrites en hébreu dans la même région furent également étudiées par d'autres chercheurs à la même époque : les orientalistes cherchaient alors à définir un fond ou un mode de pensée sémitique commun. Pour l'analyse d'amulettes en hébreu, cf. James A. Montgomery, « Some early amulets from Palestine », *Journal of the American Oriental Society*, 31 (1911), p. 272-281.

⁹⁰ Waldemar Deonna, « Amulettes de l'Égypte contemporaine », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 27-28 (1926), p. 237-244.

⁹¹ L'œuvre d'Edward Lane mise à part, les premières études s'intéressaient avant tout à la magie égyptienne de l'Antiquité et se situaient dans le développement fulgurant de l'égyptologie. C'est ainsi que l'égyptologue anglais Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (n. 1857, m. 1934), essentiellement connu pour ses travaux sur le *Livre des morts*, publia en 1899 un ouvrage fondateur dans l'étude de la magie égyptienne antique. Cf. Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, *Egyptian Magic*, Londres, K. Paul, Trench, Trübner & Co, 1899. Il développa davantage cette thématique dans un ouvrage vers la fin de sa vie, *Amulets and Superstitions: the original texts with translations and descriptions of a long series of Egyptian, Sumerian, Assyrian, Hebrew, Christian, Gnostic and Muslim amulets and talismans and magical figures, with chapters on the evil eye, the origin of the amulet, the pentagon, the swastika, the cross (pagan and Christian), the properties of stones, rings, divination, numbers, the Kabbâlâh, ancient astrology, etc.*, Londres/New York, Oxford University Press, H. Milford, 1930. Parallèlement aux travaux de Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, William Matthew Flinders Petrie publia également un ouvrage de synthèse sur les amulettes égyptiennes de l'Antiquité. Cf. William Matthew Flinders Petrie, *Amulets*, London, Constable & co. Ltd., 1914. Le protectorat britannique sur l'Égypte (1914-1922) contribua à développer un intérêt ethnologique (et donc contemporain) pour la magie égyptienne. Voir par exemple Herbert Edward Elton Hayes, « Islam and magic in Egypt », *Muslim World*, 4 (1914), p. 396-406. C'est aussi au cours de cette période que Minnehaha Finney (n. 1867, m. 1965) publia son article présentant les caractères généraux des amulettes égyptiennes musulmanes. Cf. Minnehaha Finney, « Amulets in Egypt », *Muslim World*, 7 (1917), p. 366-371. C'est également à peu près à la même époque que l'on découvrit la cérémonie d'exorcisme du zar, qui donnera lieu à de nombreuses études tout au long du XX^e siècle. Cf. Elisabet Franke, « The Zar in Egypt », *Muslim World*, 3 (1913), p. 275-289.

bois d'ephedra, commune en Tunisie et réputée prévenir et soigner la migraine⁹². Ces deux médecins inscrivaient ces études d'amulettes dans l'ethnopharmacologie : insistance était faite sur les substances utilisées et leurs propriétés. Cependant, on peut également constater que de nombreux objets de la vie quotidienne deviennent des amulettes aux yeux des ethnologues. De même, les symboles sont parfois interprétés de façon quelque peu surprenante, comme la main de Fatma qui serait pour le docteur Jean Herber la dérivation d'un symbole phallique, ajoutant que la métamorphose de la « main phallique » en « main de Fatma » aurait été facilitée par des artisans ciseleurs ignares des symboles qu'ils reproduisaient⁹³. Devant cette multiplicité des types d'objets magiques et des approches servant à les analyser, il convient de définir les termes utilisés.

Les mots les plus fréquents pour désigner les objets magiques en français sont amulette et talisman. Ici encore, ils peuvent être équivoques, et l'usage a évolué avec le temps. Joseph von Hammer-Purgstall⁹⁴ (n. 1774, m. 1856) avait émis l'hypothèse que le terme d'« amulette » venait de l'arabe *ḥamalāt*, objets que l'on porte, et dans certains contextes précisément des amulettes magiques⁹⁵. Les

⁹² Ernest-Gustave Gobert, « La chguiga, une amulette en bois d'ephedra », *Revue Tunisienne*, 1940, p. 1-5. Le terme de *ṣaḳīqa* désigne bien en arabe classique la migraine, le mal de tête, mais nous n'avons trouvé aucune mention d'une amulette du même nom au Moyen Âge. En revanche, le terme est bien attesté dans des talismans médiévaux comme un des maux auxquels remédier. Cf. Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms. Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leyde/Boston, Brill, 2006, p. 192.

⁹³ Jean Herber, « La main de Fathma », *Hesperis*, 7 (1927), p. 209-219. La faiblesse dans le raisonnement de l'époque vient du fait que l'on veuille systématiquement réduire les figures à des motifs simples. Ainsi, Edward Westermarck voyait aussi des origines magiques à des motifs simples et courants comme des rosaces ou des croix, or, si on trouve bien ce type de motif dans des traités de magie, leur simplicité ne permet pas de voir une réappropriation de symboles des traités magiques ou de postuler l'antériorité des croyances magiques attachées à ces motifs sur leur usage esthétique. Cf. Edward Westermarck, « The magic origin of Moorish designs », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 34 (juil.-déc. 1904), p. 211-222.

⁹⁴ Né à Graz en Autriche et mort à Vienne, Joseph, baron de Hammer-Purgstall, est considéré comme un agent de la « renaissance orientale » pour avoir contribué à diffuser des textes de l'Orient musulman. Cf. Alain Messaoudi, « Hammer-Purgstall », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 480-481. Nous utiliserons son nom complet uniquement pour ses écrits postérieurs à 1835, date à laquelle il devint baron d'Autriche.

⁹⁵ Joseph von Hammer-Purgstall, *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*, éd. Annemarie Schimmel, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1974, p. 193 (cité par Constant Hamès, « al-Būnī », *Et*). L'ouvrage réunit plusieurs études de Joseph von Hammer-Purgstall publiées initialement en 1835, 1851 et 1852. L'étymologie putative

attestations du terme en latin au deuxième siècle avant Jésus Christ contredisent bien sûr une telle hypothèse⁹⁶. Le terme d'amulette fut utilisé par certains savants pour embrasser l'ensemble des objets magiques. Par exemple, Abou-Bekr Abdeslam⁹⁷ (n. 1876, m. 1941) ne faisait une distinction qu'entre des « amulettes naturelles » et des « amulettes artificielles », et entre des « amulettes artificielles artistiques » et « non-artistiques »⁹⁸. Ces appellations croisent deux critères. Le premier critère est la source des propriétés magiques : les « amulettes naturelles » tirent leur pouvoir des propriétés supposées des matières utilisées, alors que les « amulettes artificielles » tirent leur pouvoir d'un processus de fabrication. Le critère esthétique correspond quant à lui à la présence ou non de motifs picturaux : une amulette comportant exclusivement de l'écriture est alors « non artistique ». Ce qu'il appelle « amulettes artificielles » correspond *grosso modo* au talisman tel qu'il fut défini à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, alors que les premières restèrent des amulettes. Ainsi, le traditionaliste Jean Marquès-Rivière (n. 1903, m. 2000) dans son ouvrage *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales* proposait la définition suivante du talisman :

Le talisman est donc un objet « scientifique » ; il est sujet à des lois, à des correspondances, à une fabrication. Par cela même, il se spécialise ; il ne protège plus, comme le fétiche, contre tout ce qui est mauvais mais contre telle ou telle influence, dans tel ou tel cas. L'amulette défend simplement la hutte ; le talisman protégera soit contre les insectes, soit contre les sorciers, soit contre les mauvais génies, soit contre tel ou tel ennemi. Étant d'une technique plus évoluée, il se spécialise.⁹⁹

Un élément intervient alors dans le processus, le « pantacle »¹⁰⁰ :

proposée pour le terme amulette vient d'un lexique angéologique et démonologique arabe publié sous le titre *Die Geisterlehre der Moslimen*, Vienne, 1852 (extrait de *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*), p. 36, note 1.

⁹⁶ Constant Hamès, « al-Būnī », *Et*³. Il signale en outre que Joseph Hammer avait déjà développé cette idée dans un article de 1814 : « Ueber die Talismanen der Moslimen », dans *Fundgruben des Orients*, éd. Wacøaw Seweryn Rzewuski, Vienne, Gedruckt bey Antoine Schmid, 1814, IV, p. 156.

⁹⁷ Abou-Bekr Abdeslam est le fils du juriste Abou-Bekr Choaib Abdeslam. Il enseignait à la médersa de Tlemcen et exerça dans la ville la fonction de *cadi* jusqu'à sa mort. Il faisait partie de l'élite indigène de l'époque coloniale Cf. Abdellali Mercadi, *Auteurs algériens de langue française de la période coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 44.

⁹⁸ Abou-Bekr Abdeslam, « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », p. 310.

⁹⁹ Jean Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1950, p. 10.

¹⁰⁰ Jean Marquès-Rivière justifie sa graphie du terme en expliquant que le mot dérive du grec *pan* (tout) et non de *penta* (cinq). L'orthographe « pentacle » résulterait selon lui d'une

Le talisman touche en cela au pantacle, forme la plus évoluée du talisman, véritable « œuvre d'art » qu'a créée la science talismanique ou pantaculaire. L'Arabe qui écrit telle ou telle Sourâte (*sic*) du Coran pour se protéger dans son voyage, fabrique un talisman ; le docteur musulman qui part de la valeur numérique des lettres arabes pour construire des carrés magiques, qui les reproduit sur des substances en concordance astrologique, qui les sanctifie aux jours et heures planétaires favorables, fait un pantacle.¹⁰¹

En réalité, le pantacle est un élément que l'on retrouve effectivement dans la magie islamique, où il est appelé « tableau » (*ğadwal*) ou « sceau » (*hātam*). Cette distinction entre le pantacle et le talisman n'a toutefois pas été suivie par les chercheurs, qui ont préféré garder l'appellation de talisman pour tout objet ainsi construit. On peut souligner que la définition de Jean Marquès-Rivière se veut applicable à toutes les aires culturelles mais se base sur le cas des amulettes et talismans islamiques. Le talisman représente un stade évolué de la pratique magique en ce sens qu'il correspond à une élaboration consciente soumise à des règles. Claude Lecouteux propose une définition plus condensée :

[...] nous constatons que la différence entre amulette et talisman est à peine marquée. L'amulette est un corps possédant des vertus naturelles et dont l'emploi est, au Moyen Âge, licite sous certaines conditions. Le talisman est un objet fabriqué que l'on a investi d'un pouvoir magique grâce à un rituel contraignant les influences astrales à s'y condenser. Il faut entendre « fabrication » au sens large. [...] ¹⁰²

En revanche, il affirme également qu'« un talisman peut être une amulette et vice-versa, c'est une question de taille et d'utilisation »¹⁰³. Pour notre part, nous restreindrons l'amulette aux seuls objets efficaces par les propriétés supposées de leurs substances. Le talisman est quant à lui soumis à un processus de fabrication codifié. L'étymologie erronée du terme amulette proposée par Joseph Hammer et la dérivation du terme talisman à partir de l'arabe *ṭilasm* ne manquent pas de souligner une fois de plus l'association de la magie à l'« Orient » dans les langues latines.

confusion avec le pentagramme, étoile à cinq branches, alors que le pantacle serait un objet contenant tout et représentant le macrocosme. « Pantacle » apparaît toutefois comme un néologisme de son cru. Il faut y voir la marque d'un ésotériste maniant son art sur le langage lui-même en réinvestissant un terme d'usage courant d'une nouvelle orthographe et d'une nouvelle étymologie.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 10-11.

¹⁰² Claude Lecouteux, *Le livre des talismans et des amulettes*, Paris, Imago, 2005, p. 27.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 27.

Limites des approches ethnographiques et orientalistes

L'étude de la magie en terre islamique à cette époque tend ainsi à étudier le « folklore », les « superstitions », les « croyances populaires », termes récurrents et empreints du mépris de la pensée occidentale colonialiste de l'époque et qui évacuent l'aspect historique. L'histoire n'intervient que pour expliquer l'origine de telle ou telle pratique, mais les dynamismes qui furent à l'œuvre pour diffuser, populariser, modifier l'acte en question ne sont pas pris en compte. Le mythe de l'origine sert l'idée selon laquelle le rite magique, rituel ancestral venu des « temps primitifs », est ensuite intemporel et échappe à l'histoire. Dans la pensée colonialiste, « Les natifs sont hors société, hors histoire, hors filiation, hors génération »¹⁰⁴. Ces nombreuses études anthropologiques et ethnologiques nous renseignent tout de même sur les pratiques courantes. En faisant litière de la pensée coloniale, nous pouvons en tirer de précieuses informations concernant les pratiques ayant réellement eu cours à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Ces chercheurs envisageait donc les rites magiques dans une vaste synchronie ignorant les évolutions et la formation de ces pratiques au cours des siècles, et signifiant que les populations « indigènes » n'avaient plus connu la lumière de la science depuis le Moyen Âge pour mettre fin à une pensée entachée de croyances superstitieuses¹⁰⁵. C'est donc avec cette remise en perspective de l'époque coloniale et du développement de l'ethnographie et de l'anthropologie qu'il faut aborder ce genre d'ouvrage.

Magie et colonialismes : le problème de la définition

Définir la magie est un vœu pieux. Aucune définition de la magie existante ne saurait trancher clairement et définitivement ce qui relève ou non de la magie. Pascal Sanchez, dans sa thèse sur *Les théories explicatives de la magie*, énonce ainsi ce problème :

L'histoire des définitions de la magie et de la religion semble avoir été enfermée à l'intérieur de cette antinomie : renoncer à définir est chose impossible et définir est chose illusoire. Cette antinomie ne doit pas occulter un fait patent

¹⁰⁴ Nicolas Blancel, Pascal Blanchard et Françoise Vergès, *La République coloniale*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 72.

¹⁰⁵ Il faut souligner que peu d'études critiques des textes magiques existent. Ce domaine de l'héritage écrit, d'un abord fort difficile au demeurant, semble être resté presque hermétique aux analyses philologiques comparativement aux textes historiques, géographiques, littéraires, etc.

dans l'histoire des définitions de la magie, à savoir l'indifférence grandissante des anthropologues et des sociologues à propos de la question de la définition.¹⁰⁶

La question de la définition doit en effet être posée d'entrée de jeu, sans oublier qu'aucune définition ne saurait être définitive. Pourtant, même si l'objet semble insaisissable, nous avons toujours une idée de ce qu'est la magie, ce sont ses contours et ses limites qui demeurent imprécis et souvent laissés à la subjectivité. Se pose alors le problème des représentations, plus particulièrement à l'époque coloniale qui imposa un rapport de domination d'une culture sur les autres, influençant bien évidemment l'approche de la magie en Islam. Edmond Doutté et ses émules s'inscrivent en effet dans la pensée de leur temps et utilisent les grilles d'analyses alors élaborées par James George Frazer, Marcel Mauss et Henri Hubert.

James George Frazer : la magie, « fausse science » et « art bâtard »¹⁰⁷

James Georges Frazer est l'auteur d'une immense somme sur la magie intitulée *The Golden Bough* (*Le rameau d'or*) et publiée pour la première fois en 1890. Elle fut une précieuse source d'informations pour les études sur la magie, en Islam comme dans d'autres aires culturelles. L'idée phare de l'ouvrage est l'origine magique de la royauté : le roi serait à l'origine un prêtre-magicien et le pouvoir politique dériverait donc du pouvoir magique. C'est dans cette optique que l'auteur cherche à définir la magie. Il considérerait la magie avant tout comme un paradigme (c'est ce qu'exprime le concept de « magie théorique ») duquel sont issues des techniques (la « magie pratique »). Ainsi, il met en évidence l'existence de grandes lois régissant le phénomène magique, parmi lesquelles la loi de similitude et la loi de contagion. La loi de similitude s'appuie sur l'analogie : le semblable agit sur le semblable (c'est ce que l'on appelle aussi la « magie homéopathique »). La loi de contagion, synthétisée dans l'expression *pars pro tota* (la partie pour le tout), considère que chaque chose demeure en contact (subtil) avec le tout auquel elle appartient (c'est ce que l'on appelle la « magie contagieuse »)¹⁰⁸. Magie homéopathique et magie contagieuse forment la « magie sympathique ». Une telle définition de la magie conduit à des interrogations sur la « pensée magique » et ses délimitations. Ce sont des interrogations qu'approfondirent Vilfredo Pareto et

¹⁰⁶ Pascal Sanchez, *La rationalité des croyances magiques*, Genève, Librairie Droz (« Travaux de sciences sociales », 212), 2007, p. 366. Il s'agit de l'édition de Pascal Sanchez, *Les théories explicatives de la magie : les sciences sociales à l'épreuve d'une croyance collective*, sous la direction du Professeur Raymond Boudon, thèse de 3e cycle, Université de Paris IV - Sorbonne, 2005.

¹⁰⁷ James George Frazer, *Le rameau d'or*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1983-1984, I, p. 42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, p. 41.

Lucien Lévy-Bruhl¹⁰⁹ mais qui ne peuvent masquer une idéologie profondément ethnocentrée puisque la magie demeure indéfectiblement liée chez ces anthropologues à la notion de « primitif ». Dans ce courant, la magie est alors associée à une pensée qualifiée de « prélogique ». James Georges Frazer ne masque pas son mépris pour son objet d'étude, lui qui réduit la magie à « une falsification systématique de la loi naturelle, en même temps qu'une règle de conduite fallacieuse ; c'est une science mensongère, autant qu'un art stérile. Envisagée comme système, c'est-à-dire comme l'exposé des lois déterminant l'enchaînement des phénomènes dans le monde, on peut l'appeler Magie Théorique (*sic*) ; envisagée comme une série de préceptes que les hommes observent pour accomplir leurs desseins, on peut l'appeler Magie Pratique (*sic*) »¹¹⁰. En somme, James George Frazer définit la magie par opposition à la science : selon lui, magie, religion et science sont trois stades successifs dans l'évolution de la pensée humaine, dont la science est le stade le plus abouti. Ainsi, « les esprits les plus intelligents ont passé de la magie à la religion »¹¹¹, et ce sont ces mêmes « hommes intelligents » qui finirent par « crever la bulle irisée de la magie »¹¹². Il en découle l'idée phare du colonialisme, à savoir que l'Europe doit répandre les lumières de la science auprès des civilisations qui seraient « en retard » dans ce schéma évolutif. Bien entendu, cette conception de l'aventure humaine est fautive car elle considère le développement des civilisations humaines selon un processus unique d'évolution dont le modèle le plus avancé serait l'Europe. Il est à ce titre éloquent de constater la quasi-absence de l'Europe de son époque dans le portrait qu'il dresse de la magie : l'immense majorité des faits et des exemples qu'il rapporte se situent soit dans un autre continent, soit à une époque lointaine. Alors que l'ésotérisme connaissait un plein développement en Europe avec des personnages tels que Papus (n. 1865, m. 1916), Pierre Vincenti Piobb (n. 1874, m. 1942) ou Aleister Crowley (n. 1875, m. 1947), la magie dans l'« Europe moderne » est mentionnée pour « les classes ignorantes »¹¹³ : la magie concerne

¹⁰⁹ Cf. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, tr. Pierre Boven, Paris, Payot, 1917 et Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1912. Sur l'analyse de leurs théories de la magie, cf. Pascal Sanchez, *La rationalité des croyances magiques*, p. 95-105. Sur les thèses de Lucien Lévy Bruhl, voir aussi Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press (« The Lewis Henry Morgan lectures »), 1990, p. 84-110.

¹¹⁰ James Georges Frazer, *Le rameau d'or*, I, p. 41.

¹¹¹ *Ibid.*, I, p. 153. À la même page, la religion est associée aux « âmes d'élite dont l'intelligence est assez haute pour embrasser à la fois l'immensité de l'Univers et la petitesse de l'homme. Les esprits médiocres sont incapables de saisir des idées élevées ».

¹¹² *Ibid.*, I, p. 155.

¹¹³ *Ibid.*, I, p. 147 et 150.

avant tout celui d'une autre ethnie, d'une autre religion, d'un autre temps, d'une autre classe sociale. Comme l'indiquait Jeanne Favret-Saada à propos des faits de sorcellerie qu'elle recueillit dans le Bocage mayennais dans les années 1970, on lui demandait une fois revenue à la ville : « confirmez-nous qu'il existe bien là-bas des gens qui font vaciller les lois de la causalité et celles de la morale, qui tuent magiquement et ne sont pas punis, mais n'oubliez pas de préciser pour finir qu'ils n'ont pas réellement ce pouvoir ; qu'ils le croient seulement parce que ce sont des paysans crédules, arriérés... »¹¹⁴. La magie doit demeurer l'apanage de l' « autre ».

Marcel Mauss : la magie comme fait social

Un second type d'interprétation du fait magique a vu le jour avec Marcel Mauss et Henri Hubert dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie*¹¹⁵. Ils considèrent la magie avant tout comme un fait social : c'est la société qui fait le magicien et lui confère son pouvoir, son autorité. Ils remettent ainsi en cause l'analyse de James Georges Frazer, qui fondait sa définition sur les lois de sympathie, en avançant principalement deux arguments. Tout d'abord la sympathie n'est pas propre à la magie et ne saurait donc être un critère suffisant pour définir la magie, d'autant plus que la religion emploie des rites sympathiques¹¹⁶. Ensuite, ils réfutent l'idée, brièvement mentionnée par James Georges Frazer, selon laquelle le rite magique opère par la contrainte alors que le rite religieux par la conciliation¹¹⁷. Pour eux, la magie, « domaine du désir, est pleine de rationalisme »¹¹⁸. Cette dernière assertion ouvre la voie au comparatisme entre magie et science dans les études de l'histoire de la magie. Le concept polynésien de *mana* leur sert alors à conceptualiser les forces en présence dans le rite magique et à appuyer cette rationalité magique. Ainsi, ils s'éloignent de l'opposition frazérienne entre science et magie. Ils définissent comme « rite magique [...] tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé »¹¹⁹. Selon ce schéma, la religion, seule apte à créer une communauté morale, s'oppose à la magie, propre à ne créer qu'une clientèle¹²⁰. Au final, pour

¹¹⁴ Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Éditions Gallimard, 1977, p. 17.

¹¹⁵ Henri Hubert et Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2008.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁰ Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Éditions La Découverte (« Bibliothèque du M.A.U.S.S »), 2008, p. 683.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 280.

Marcel Mauss et Henri Hubert, l'Église magique n'existe pas¹²¹. La frontière entre magie et religion n'est toutefois pas définitive : dans son *Manuel d'ethnographie*, Marcel Mauss tend à indiquer que la religion au sens strict exclut la magie, alors qu'au sens large elle l'inclut¹²². Ainsi, la religion comme système économique du symbolique et du sacré inclut la magie qui exalte la notion de symbole, alors qu'en tant que système strictement social ou doctrine elle exclut la magie qui représente une pratique concurrente.

Edward Evan Evans-Pritchard : le fait magique, sans science, sans religion

Quelques décennies plus tard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (*Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*) d'Edward Evan Evans-Pritchard modifia considérablement l'approche de la magie¹²³, en cherchant à prendre pour base non pas les catégories prédéterminées de magie, religion et science, mais en considérant la magie comme un objet à part entière qui ne serait défini que dans les termes azandés eux-mêmes. Cette approche remporta un franc succès, mais c'est aussi là que les chemins de l'anthropologue et de l'historien se séparent. Comme l'indique Pascal Sanchez, « parler de la magie et de la sorcellerie, sans évoquer, même subrepticement, la religion, est sans doute un geste qui offusquerait un médiéviste ou un théologien mais qui est tout à fait légitime pour un africaniste. Pour comprendre la magie et la sorcellerie des Azandés, nul besoin de décrire la religion de ce peuple. La magie est un sujet, particulièrement dense, qui se suffit à lui-même »¹²⁴. Si le discours du médiéviste ne peut effectivement rejoindre celui de l'africaniste, c'est bien en raison des sources-mêmes à partir desquelles se construit le discours. Si l'africaniste est au contact des populations qu'il étudie, le médiéviste est coupé de l'objet de son discours par l'insurmontable barrière temporelle.

De fait, le médiéviste ne connaît son objet d'étude que par deux sources : d'une part la production écrite (qui demeure la source majeure), d'autre part les témoignages matériels (vestiges, objets, manuscrits en tant qu'objets, etc.). Il en résulte une approche qui ne peut qu'être sensiblement différente : la production écrite est le fruit d'une élite, le plus souvent associée à un pouvoir politique et religieux en place. Elle ne permet pas d'appréhender la réalité de la vie quotidienne

¹²¹ *Ibid.*, p. 280.

¹²² *Ibid.*, p. 684.

¹²³ Cf. Edward Evan Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé*, tr. Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1972 (*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937¹). Sur cette « rupture avec le modèle frazérien », cf. Pascal Sanchez, *La rationalité des croyances magiques*, p. 159-207.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 184.

médiévale. Lorsque le « vulgaire » (par opposition à l'élite savante dont émanent ces traités) fait irruption dans le discours, il s'agit d'une projection de ce « peuple » perçu comme ignare, inculte, potentiellement dangereux. Aussi, le discours médiéval est essentiellement le discours d'une élite savante, et cette élite savante est formée en Europe chrétienne comme dans le monde musulman par une importante culture religieuse. Si l'on prend pour exemple le monde musulman, la formation du savant passe par l'apprentissage du Coran dès le plus jeune âge. La grammaire arabe est fondée principalement sur deux sources : le Coran et la poésie antéislamique. Toute la langue écrite savante est donc imprégnée par le Coran, le hadith et les sciences religieuses, quand bien même la religion n'est pas l'objet du discours. D'autre part, dans le cas de l'islam, nous le verrons, il s'est développé une forme de magie exploitant le Coran et de nombreux éléments religieux. Les sources ne permettent pas pour l'histoire islamique médiévale d'aborder la magie sans tenir compte de ces aspects culturels qui tissent des liens complexes entre les faits religieux et magiques.

Magie et histoire : la proto-science de l'Europe

Les différences méthodologiques inhérentes à la nature des sources de l'anthropologue/ethnologue et de l'historien impliquent de fait une grille d'analyse quelque peu différente. Le premier historien occidental à avoir fait de la magie un sujet d'étude à part entière est Jules Michelet (n. 1798, m. 1874), dans *La sorcière* (1862). Son étude est considérée aujourd'hui comme une véritable œuvre littéraire. Il est vrai que l'histoire telle qu'il la pratique n'a pas les mêmes enjeux que de nos jours. Néanmoins, il est le premier à s'être penché sur ce que pouvait représenter la magie au Moyen Âge et à l'époque moderne. Il fut le premier à avoir utilisé la figure de la sorcière pour mettre en évidence le système de domination religieuse médiéval fondé sur le patriarcat. Il n'est donc point étonnant que *La sorcière* soit une apologie de la femme, en tant que victime de ce système oppressif, et de la sorcière, exaltation de la féminité à travers sa transgression de l'ordre patriarcal. Cette étude occulte tout à fait l'histoire de la magie écrite, s'adonnant dans une première partie à la description d'une figure fictive de sorcière. C'est la seconde partie, consacrée aux procès de sorcellerie qui est véritablement historique. Néanmoins, le travail de Michelet demeure pionnier et ne peut qu'être loué, ne serait-ce que pour la beauté de sa prose.

L'ouvrage fondateur dans l'histoire de la magie demeure sans conteste l'immense somme de l'historien américain Lynn Thorndike (n. 1882, m. 1965). Il est l'auteur de « la bible de l'histoire de la magie médiévale, les huit épais volumes de

History of Magic and Experimental Science »¹²⁵ (1923–1958). L'ouvrage constitue en effet une somme considérable sur la magie au Moyen Âge, mais il est également à l'origine d'une approche nouvelle en associant la magie et la science dans le cadre de la pensée chrétienne médiévale, plus particulièrement aux XII^e-XIII^e siècles. Dès l'introduction, Lynn Thorndike annonce son idée :

Mon idée est que la magie et la science expérimentale étaient connectées dans leur développement, que les magiciens furent peut-être les premiers à pratiquer l'expérimentation et que l'histoire à la fois de la magie et de la science expérimentale peuvent être mieux comprise en les étudiant ensemble.¹²⁶

Cet ouvrage initia donc la grande tradition des études historiques sur la magie en connexion avec l'histoire des sciences. De ce fait, les études historiques sur la magie en Occident (Antiquité grecque et romaine, Moyen Âge latin) s'inscrivirent majoritairement dans cette perspective de l'histoire des sciences. Cette historiographie échappe donc à la centralité accordée au rapprochement souvent renouvelé entre magie et religion.

La façon dont la magie antique et médiévale est traitée au XIX^e et au début du XX^e siècle met en relief la vision ethnocentrique de l'approche anthropologique d'alors : l'historicisation du fait magique vise à attester que ces pratiques ont décliné ou disparu en Europe parallèlement au développement de la science, dont l'avènement fut partiellement préparé par les sciences occultes (alchimie, astrologie, etc.). Cette optique rejoint celle des anthropologues de l'époque, qui considéraient la magie comme un obstacle à toute avancée scientifique chez les « primitifs ». L'étude du fait magique se trouva cependant renouvelée avec les processus de décolonisation et avec les débuts de la déconstruction de cet héritage colonial.

Magie et Islam à l'époque post-coloniale

Si les processus de colonisation et l'établissement d'une domination européenne sur les continents africain et asiatique ont considérablement influencé le traitement de la magie et de la religion, la fin des empires coloniaux a-t-elle impliqué une rupture dans les paradigmes d'analyse de ces faits ? D'un côté, il y a eu

¹²⁵ Nicolas Weill-Parot, *La magie des grimoires. Petite flânerie dans le secret des bibliothèques*, Paris, Tranboréal (« Petite philosophie du voyage »), 2009, p. 28. Cet ouvrage n'est pas un travail scientifique mais un récit visant à « restituer l'atmosphère des bibliothèques et la passion qui anime le chercheur ». Nous l'exploitons cependant ici comme une source permettant d'analyser les représentations d'un chercheur contemporain. Le format plus souple d'une prose non académique permet souvent l'expression de ce qui serait tout à fait indicible dans un travail scientifique.

¹²⁶ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1923, I, p. 1-2.

un renouvellement des approches anthropologiques avec la critique des travaux du XIX^e et du début du XX^e siècle. Cependant, certains préjugés et certaines théories de l'époque coloniale perdurent en arrière-fond de plusieurs recherches : si les empires coloniaux se sont effondrés, la pensée coloniale n'a pas fini d'être déconstruite.

De nouvelles approches générales

Les approches anciennes ont plusieurs fois été remises en cause. Il serait impossible de retracer ici l'ensemble des travaux ayant permis de se dégager des préceptes erronés de l'héritage colonial, mais les plus marquants permettent d'offrir quelques pistes de réflexion pour le propos qui nous occupera au long de ces pages. Jeanne Favret-Saada a livré en 1977 une étude sur la sorcellerie dans le bocage normand contemporain. Elle opéra une critique des travaux d'Edward Evan Evans-Pritchard indiquant « qu'après tout les Zandé lui avaient assigné une position de prince sans portefeuille »¹²⁷, statut impliquant chez les Zandés que seul un autre prince pouvait l'atteindre magiquement. Edward Evan Evans-Pritchard n'avait en effet pas pris en compte dans ses analyses le fait qu'il avait lui-même un statut particulier et un rôle actif et non simplement externe à l'objet qu'il étudiait. L'originalité de l'approche de Jeanne Favret-Saada est d'assumer tout à fait la nécessité pour l'ethnologue de se « laisser prendre » aux pratiques qu'il étudie. Cette critique de l'ethnologie de la magie telle qu'elle était pratiquée auparavant est ainsi résumée :

Autant dire qu'il n'y a pas de position neutre de la parole : en sorcellerie, la parole, c'est la guerre. Quiconque en parle est un belligérant et l'ethnologue comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé.¹²⁸

De nombreuses études sur la magie rappellent bien souvent, même subrepticement, l'inefficacité des pratiques magiques. Bien entendu, la situation du médiéviste n'est pas celle de l'ethnologue. Cependant, cette position montre clairement les limites de toute étude sur la magie à une époque ancienne : le médiéviste ne peut être « pris » à la pratique vivante de son objet et ne peut en appréhender la substance. Complètement extérieur, culturellement, au discours qui se déroule dans les livres qui lui sont parvenus, seule la théorie peut être abordée. Les quelques témoignages, fort rares, de cas avérés de pratiques nous sont parvenus grâce aux objets ou à une relation écrite qui implique la subjectivité d'un rapporteur souvent difficile à connaître. Or, comme le notait Jeanne Favret-Saada en critiquant les postulats sur l'étude de la magie, « dire, en effet, qu'on étudie les croyances de sorcellerie, c'est s'interdire par avance d'y reconnaître aucune vérité : si c'est une

¹²⁷ Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, p. 28.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27.

croissance, ce n'est pas vrai. »¹²⁹. Suivant Jeanne Favret-Saada, il convient de se départir de cette image fort courante de paysans « crédules » et « arriérés », « imperméables à la causalité » en proie à un désenvouteur au pire charlatan, au mieux naïf¹³⁰. Une telle posture est bien entendu en soi un positionnement spécifique vis-à-vis de la magie. La question se pose également pour l'histoire médiévale. Par exemple, Nicolas Weill-Parot explique qu'un magicien s'était indigné, lors d'un colloque auquel il participait, qu'un chercheur puisse s'engager dans un domaine auquel il ne « croit » pas¹³¹. Nicolas Weill-Parot narre cette anecdote juste après avoir loué les qualités scientifiques de Lynn Thordike, qui « ne céda jamais à l'appel de la magie ni à la tentation des astres, à la différence d'autres savants qui, à force de frayer avec ce genre de démons, basculèrent dans de troubles pratiques »¹³². Ainsi, si l'on suit son raisonnement, la crédibilité du chercheur est engagée par son rapport-même à la magie. Mais le problème de la croyance ici soulevé évacue tout à fait le problème fondamental de l'efficacité dans ses aspects sociaux, politiques, psychologiques, etc. L'étude du système symbolique et sacré de la magie doit ainsi systématiquement être réinscrit dans son contexte historique, culturel, social et politique, sans quoi les écrits restent dans un mutisme déconcertant et une apparente vanité. Ces textes, qui demeurent nos sources premières sur la magie au Moyen Âge, peuvent être répartis en deux catégories : le discours sur la magie et le discours magique.

Tzvetan Todorov a proposé une grille de lecture originale du discours magique. Partant du constat que les études sur la magie consacrent souvent une partie spécifique au verbe magique, il en déduit qu'il est implicitement considéré que « cette province de la parole ne communique pas avec les autres »¹³³. Aussi, selon lui, le discours magique est une espèce particulière du récit. Plusieurs critères entrent en compte pour qualifier un énoncé de magique. Tout d'abord, Tzvetan Todorov définit la formule magique comme une contrainte pour un agent qui lui-même ne perçoit pas le langage (« allocutaire absent »), ne le comprend pas (« allocutaire inanimé » ou langage abscons) ou est théoriquement dans l'incapacité

¹²⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 16. C'est ainsi que décrit Jeanne Favret-Saada l'image de la sorcellerie que renvoient les écrits des folkloristes, des psychiatres, des occultistes et des journalistes. C'est un discours que l'on retrouve également dans les études anciennes sur la magie, mais aussi dans des sources médiévales.

¹³¹ Nicolas Weill-Parot, *La magie des grimoires*, p. 28-29. Le même problème peut se poser pour les études sur la religion, notamment dans le domaine de la théologie.

¹³² *Ibid.*, p. 28.

¹³³ Tzvetan Todorov, « Le discours de la magie », *L'homme*, 13/4 (1973), p. p. 38.

de s'y soumettre (« Lève-toi et marche » à un paralytique)¹³⁴. Tzvetan Todorov cherche ensuite à distinguer l'invocation magique de la prière (religieuse). Sa théorie nous intéressera ici plus particulièrement dans la mesure où les écrits attribués à al-Būnī utilisent de nombreux éléments religieux dans la composition des invocations. Il rejette tout d'abord la référence aux autorités religieuses garantes d'une orthodoxie pour distinguer la prière (reconnue par l'Église) de l'invocation (non-reconnue)¹³⁵. Un tel critère n'aurait bien entendu aucune pertinence en islam, dans la mesure où il n'y a pas d'équivalent de la papauté pour le catholicisme pour décréter le bon parler. Il rejette également la différenciation qu'opère Marcel Mauss : pour ce dernier la prière se distingue de l'invocation par le fait qu'elle mentionne une puissance religieuse, mais Tzvetan Todorov, à juste titre, réfute ce critère de différenciation car « trop souvent des formules en tout point semblables ne diffèrent que par cette présence ou absence, qui apparaît comme un trait facultatif, et non comme une différence profonde »¹³⁶. Ce critère de Marcel Mauss s'inscrit naturellement dans sa définition de la magie par opposition à la religion. Au final, Tzvetan Todorov convient que « toute formule dépourvue d'objet est une prière ; toute formule dépourvue de médiateur, un charme »¹³⁷ : dans la prière Dieu est une fin, dans l'incantation un moyen. Pour les formules contenant les deux, c'est la « réalisation linguistique du système symbolique » qui permet de situer la formule dans l'un ou l'autre champ (distribution des rôles discursifs de magicien, d'allocutaire et/ou d'objet, rôle énonciatif, structure et modalités de l'énonciation, etc.). Une des constantes des invocations est la comparaison, la ressemblance entre l'acte voulu et l'acte représenté dans la formule. Pour Tzvetan Todorov, avec la magie « l'acte perturbateur, inconnu, se trouve intégré à un ordre rassurant ; il s'agit d'une activité de classement. C'est cette mise en relation qui importe par-dessus tout [...] »¹³⁸. Ainsi, les rituels et discours magiques visent à ordonner, hiérarchiser, encadrer l'univers. Les correspondances sont le cœur même du discours magique, et c'est un trait majeur que nous observerons dans le *Šams al-ma'ārif*.

L'étude du système analogique a connu un regain d'intérêt ces dernières années. Ainsi, en 2005, dans *Par delà nature et culture*, Philippe Descola tente une typologie des ontologies en dehors du cadre anthropologique traditionnel de l'opposition entre nature et culture. Les critères d'analyse qu'il retient pour définir les rapports à l'espace et à la domestication sont ceux d'intériorité et de

¹³⁴ *Ibid.*, p. 41. Les exemples sont de Tzvetan Todorov.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 52.

physicalité¹³⁹. Les quatre ontologies dégagées sont l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme. Ce sont ces deux dernières qui retiendront notre attention dans une perspective historique et historiographique. En effet, la magie se situe dans l'analogisme, défini comme un « mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées »¹⁴⁰. De nos jours, cette ontologie est représentée dans l'Inde brahmanique, l'Afrique de l'Ouest et les Andes. En revanche, le naturalisme, correspondant au mode de pensée européen, analyse le monde en le découpant en entités se présentant « comme des évidences spontanées aux yeux de ceux qui s'en servent comme principe de schématisation de l'expérience [...] le caractère incontestable de ces évidences provient de ce qu'on les dit fondées en nature, argument imparable lorsqu'il s'agit de disqualifier les autres ontologies »¹⁴¹. De là, l'opposition entre « les certitudes du naturalisme » et « les vertiges de l'analogie »¹⁴² provoque une tension constante sitôt que la science moderne s'attache à comprendre la magie médiévale : deux visions radicalement différentes du monde s'opposent. La science et l'État moderne désenchantent le monde¹⁴³ alors que le discours magique est fondé sur son « enchantement », en créant à chaque ligne de nouveaux liens subtils entre des entités distinctes.

Le spécialiste d'ethnopsychiatrie Tobie Nathan exprime cette opposition en termes d'univers, l'Occident évoluant dans un « univers unique » désormais incapable d'appréhender les systèmes de pensée fondés sur les univers multiples. Il affirme avec raison : « toutes les étologies - qu'elles soient d'origine savante ou sauvage - toutes, vous dis-je, sont rationnelles. On peut seulement les différencier par le fait que chacune déclenche un certain type d'action sur le monde. C'est pourquoi je pense que les prétendues "découvertes scientifiques" des professeurs Charcot et Freud, condamnant sorcières, sybilles et pythonisses à la misère hystérique, ne sont que l'enregistrement officiel, l'acte de décès signant la

¹³⁹ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 176.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 280.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 278.

¹⁴² Tels sont les titres des deux chapitres de Philippe Descola traitant de ces deux modes de pensée. Cf. *ibid.*, respectivement p. 241-279 et p. 280-320.

¹⁴³ C'est la thèse que défendait Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Il traite avant tout du rapport entre le politique et le religieux, la magie y étant reléguée comme un épiphénomène. Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

disparition de la multiplicité des Univers - un constat de faillite, en quelque sorte... »¹⁴⁴. L'originalité de sa démarche est de déconstruire le préjugé de l'irrationnalité et l'inefficacité des pratiques magiques reposant sur l'idée qu'elles appartiennent à ce stade « prélogique » de la pensée. La magie et la divination sont souvent considérées comme des croyances, conception réfutée par Tobie Nathan :

[...] nul ne croit en rien, et nulle part ! Un dispositif divinatoire est toujours un *acte de création*. Il institue, rend palpable puis pensable l'interface des univers. [...] il s'agit de déclencheurs d'une machinerie étonnamment complexe destinée à créer des liens, un art consommé de la multiplication des univers. Car de telles interrogations, essentiellement tournées vers le caché, déplacent l'intérêt placé sur le malade (comme partout prêt à être stigmatisé). Elles le déplacent :

1. vers l' « invisible » ;
2. de l'individuel au collectif ;
3. du fatal au réparable.

Mais pour cela, il faut encore qu'existe un monde caché, un monde secret, seulement connaissable par les *Maîtres du secret*.¹⁴⁵

La magie n'est donc pas, contrairement à ce que l'on affirme souvent, une pratique individuelle. Au contraire, elle repose sur le collectif, sur le fait qu'un magicien appartient à une communauté (tribu, ethnie, religion, etc.), sur l'idée que l'être humain n'est pas seul dans le monde sensible, mais aussi que ce monde sensible n'est pas le seul dans l'univers¹⁴⁶. Si dans la théorie le secret est de rigueur, il est souvent une posture : les connaissances sont gardées secrètes par le magicien, mais le magicien a un rôle social, voire politique qui le pousse à rendre visible non les secrets du rituel mais sa mise en scène. Sa magie doit être vue ou au moins connue, même si certains aspects doivent rester secrets pour que le « maître du secret » soit le seul à posséder les clefs du monde occulte. L'étude de la magie est l'étude des zones d'ombre et de fracture d'un cadre rétabli et rigide. Dans une étude sur les djinns, Tobie Nathan expliquait ainsi :

Si la religion construit des groupes, participe à la fondation d'espaces sociaux, contribue à l'intelligence des faibles et des démunis, le monde des *djinns* engage qui s'y aventure dans l'exploration des marges, des envers, des lignes de fuite. La religion installe un ordre ; le monde des *djinns* récupère les exclus de cet ordre, les soigne, les réintègre dans des niches spécifiques. Si la religion construit

¹⁴⁴ Tobie Nathan et Isabelle Stengers, *Médecins et sorciers*, Paris, Le Seuil (« Les Empêcheurs de penser en rond »), 2004 (1995¹), p. 19.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁴⁶ Cette idée est fondamentale y compris en islam, où Dieu, selon la première sourate, est le « maître des mondes » (*rabb al-‘ālamīn*), les exégètes insistant sur le fait que *‘ālamīn* est bien un pluriel.

les murs, le monde des *djinns* y creuse des fentes, explore sans cesse les failles, agrandit les cavités et propose des façons de s'y installer à demeure.¹⁴⁷

Le monde sorcier est donc un monde nécessairement interlope par rapport à un cadre normatif, qu'il soit scientifique ou religieux. C'est naturellement ce caractère apparemment subversif qui rend les sources peu fiables et l'appréhension de ces phénomènes particulièrement opaque.

Ainsi, l'opposition entre science et magie tient à la profonde divergence des ontologies. C'est selon cette divergence que l'on peut analyser l'opposition abondamment relayée entre magie et religion. Selon Camille Tarot, celle-ci a des racines très lointaines et profondément attachées à l'histoire latine chrétienne : « la distinction magie/religion est un des plus vieux *topoi* des sciences des religions, par où elle est bel et bien enracinée dans l'héritage de la civilisation occidentale, si ce n'est de la chasse aux sorcières. C'est dire les présupposés latents : la magie, c'est la fausse monnaie de la religion, de la religion dévoyée ou transgressive, etc. Les théoriciens recourent à la distinction chaque fois qu'ils espèrent obtenir une définition pure de la religion pure »¹⁴⁸. Bien entendu, le problème de la « religion pure » est plus théologique qu'épistémologique. Aucun objet ne peut prétendre à la pureté, qui ne peut être que théorique. Aussi, l'idée que la religion peut « purement » être séparée du politique et du social est une vue de l'esprit. Camille Tarot y voit une spécificité occidentale, qui n'est pas applicable à l'ensemble des religions et des civilisations : « L'Occident, en effet, a créé un ensemble regroupant la théologie, la croyance, le sacerdoce et les cultes, de sorte qu'il faudrait toujours ces quatre éléments, à la fois reliés entre eux et séparés du reste, pour qu'il y ait religion. Mais partout ailleurs, quand on les retrouve, ils sont mêlés au tout social »¹⁴⁹. C'est pour cette raison qu'il existe une difficulté à différencier magie et religion dans de nombreux cas. Camille Tarot résume donc la problématique de la différenciation entre magie et religion comme un problème inhérent à la démarche européenne : « comme nous ne savons pas vraiment distinguer les deux, les deux mots ne sont pas scientifiques mais occidentalocentriques, et ils servent une annexion intellectuelle, dont les racines sont coloniales »¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris, Le Seuil (« Points », 575), 2001, p. 213-214. Voir aussi Tobie Nathan, *Du commerce avec les diables*, Paris, Le Seuil (« Les Empêcheurs de penser en rond »), 2004, p. 46. Dans ce dernier livre, « djinns » est orthographié « jnoun » et les derniers mots de la citation, « à demeure », sont remplacés par « dans les moindres interstices ». Le texte a été publié à l'origine dans l'article « Corps d'humains, corps de *djinns* », *Prétreintaine*, 12-13 (2000), p. 71-90.

¹⁴⁸ Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré*, p. 683.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

Deux démarches sont donc aux prises dans les travaux sur la magie en Islam dans la seconde moitié du XX^e siècle : d'une part, la tradition ethnologique et sociologique cherche à analyser le lien complexe entre magie et religion, d'autre part, la tradition historique occidentale compare avant tout la magie à la pensée scientifique hors du champ religieux.

Le renouvellement de l'histoire de la magie antique et médiévale

La tradition historique occidentale a perduré dans la voie ouverte par Lynn Thornike en analysant la magie conjointement au développement de la science. Les travaux de Geoffrey Ernest Richard Lloyd pour la Grèce antique permirent à une étude conjointe de la magie et de la science d'affiner notre connaissance des paradigmes d'analyse des ontologies antiques et médiévales. Dans *Magic, Reason and Experience*, il exposait que « La magie [...] cherche moins à être efficace qu'à être affective, expressive ou symbolique. Pour juger l'action magique, le critère pertinent n'est pas : a-t-elle oui ou non obtenu des résultats pratiques, mais bien : a-t-elle, oui ou non, été accomplie comme il faut »¹⁵¹. Les médecins hippocratiques critiquaient eux-même la magie, non au niveau du résultat mais à celui de la démarche¹⁵² : la médecine - et plus encore dans l'Antiquité - ne peut prétendre à une efficacité systématique. Ainsi, Geoffrey Ernest Richard Lloyd constatait que les attaques contre la magie dans l'Antiquité étaient « mal dirigées »¹⁵³ : l'apparent conflit, longtemps présenté comme celui de la lumière de la rationalité contre les ténèbres de la croyance, était avant tout une rivalité entre les tenants de deux disciplines opposées dans leur méthode. L'une correspondait à la discipline « traditionnelle » des guérisseurs des temples et des purificateurs (la médecine était alors l'apanage des prêtres d'Asclépios, le dieu de la médecine) qui usaient des rites religieux prophylactiques fondés pour la plupart sur l'analogie, l'autre était la médecine hippocratique, soucieuse de pratiquer une description rigoureuse du corps humain et, chaque fois que c'était possible, recourir à l'expérience. Les deux conceptions de la médecine ne s'opposaient réellement que dans des discours visant à attribuer le monopole de la « vraie » médecine à l'une des deux démarches. Mais comme le montra également Dumézil, la médecine n'était alors pas uniquement

¹⁵¹ Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison et expérience*, Paris, Flammarion, 1990, p. 15 (*Magic, Reason and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979¹). L'auteur reprend cette idée un peu plus loin. Cf. *ibid.*, p. 59.

¹⁵² Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 90.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 115.

« scientifique », mais englobait toutes sortes de prophylaxies, en Grèce comme en Perse¹⁵⁴. La description de la magie dans l'Antiquité gréco-romaine a par ailleurs fait l'objet de plusieurs études importantes depuis les années 1990¹⁵⁵, initiant un regain d'intérêt pour l'étude de la magie au Moyen Âge dans une perspective historique. Le même phénomène peut être observé pour les études sur la magie dans la chrétienté latine médiévale.

Depuis une dizaine d'années, les études françaises sur la magie médiévale dans la chrétienté latine ont connu un nouveau souffle sous la houlette de Jean-Patrice Boudet¹⁵⁶, Nicolas Weill-Parot¹⁵⁷ et Julien Véronèse¹⁵⁸. Leurs travaux contribuent grandement à affiner la connaissance des diverses pratiques magiques médiévales et à évaluer l'apport des traductions latines d'œuvres arabes. Les objectifs méthodologiques annoncés par Jean-Patrice Boudet renouvellent ainsi grandement les orientations de l'étude de l'histoire de la magie :

S'impose donc, à mes yeux, un triple objectif méthodologique : 1) essayer, autant que possible, de décloisonner la recherche en multipliant les angles

¹⁵⁴ Georges Dumézil, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1994, p.209-217 (chapitre « médecine indo-européenne »).

¹⁵⁵ Notamment les ouvrages Bernand André, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991 ; Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 et Jean-Benoît Clerc, *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern, Berlin, Francfort, New York, Paris et Vienne, Peter Lang, 1995. Plus récemment, ce thème d'étude a été complété par Marvin Meyer et Paul Mirecki, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leyde/Boston/Cologne, Brill (« Religions in the Graeco-Roman world », 141), 2002 ; Michaël Martin, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Editions Errance (« Collection des Hespérides »), 2005 ; Marcello Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Editions Jérôme Millon (« Collection Horos »), 2006 ; et l'ouvrage plus transversal de John C.B. Petropoulos (éd.), *Greek Magic : Ancient, Medieval and Modern*, Londres/New York, Routledge, 2008.

¹⁵⁶ Signalons notamment Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006. Cet ouvrage a permis une première synthèse des nombreux travaux effectués sur le sujet depuis une vingtaine d'années. Jean-Patrice Boudet organise depuis plusieurs années avec Anna Caiozzo des séminaires sur la magie médiévale.

¹⁵⁷ Voir notamment Nicolas Weill-Parot, *Les images astrologiques au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion (« Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des lumières », 6), 2002.

¹⁵⁸ Voir notamment Julien Véronèse, *L'Ars notoria au Moyen Âge : introduction et édition critique*, Firenze, SISMELE edizioni del Galluzzo, 2007 et plus récemment *L'"Almandal" et l'"Almadel" latins au Moyen Âge : introduction et éditions critiques*, Firenze, SISMELE edizioni del Galluzzo, 2012.

d'attaque et en croisant tous les types de sources ; 2) étudier l'astrologie, la divination et la magie en elles-mêmes en privilégiant les documents de première main, et non pas seulement sous l'angle, extérieur et doctrinal, des « superstitions » ; 3) garder un œil critique et ouvert, en évitant à la fois de prendre à son compte un point de vue normatif, voire christianocentrique, et d'interpréter l'ensemble des données disponibles en fonction d'une perspective téléologique, comme celle du triomphe de la raison ou de la genèse de l'État moderne.¹⁵⁹

Les études sur la magie dans la Chrétienté latine médiévale ont contribué à faire connaître de grands noms de la magie arabe dans la mesure où nombre de ces auteurs furent traduits et diffusés en latin au Moyen Âge. Il en découle alors parfois un mélange des genres, où des auteurs arabes sont étudiés à travers le prisme des traductions chrétiennes et latines de leurs œuvres¹⁶⁰. Il y a néanmoins de sérieuses différences entre l'histoire de la magie dans la Chrétienté latine médiévale et dans l'Islam arabe médiéval, qui empêchent bien sûr de transposer le premier modèle d'analyse à la civilisation islamique. La première grande différence est l'héritage de la chasse aux sorcières souligné par Camille Tarot. Le sorcier n'a jamais été persécuté en tant qu'archétype social dans l'Islam au Moyen Âge. Nous avons certes quelques traces d'exécution pour utilisation de magie, mais celles-ci sont très rares, ponctuelles, et davantage liées à des affaires politiques (éventuellement aux méfaits accomplis) qu'à une essentialisation du fait magique.

Un exemple de rupture épistémologique entre l'Islam et la Chrétienté médiévale est l'usage de termes génériques pour désigner la magie en tant que discipline. Si le terme arabe de *siḥr* (magie) a été traduit dans le monde latin par « nigromancie », les deux termes ne s'inscrivent absolument pas dans le même réseau sémantique. L'évêque Isidore de Séville (n. entre 560 et 570, m. 636) affirmait ainsi dans ses *Étymologies* :

Les nécromanciens (*necromantici*) sont ceux dont les invocations paraissent ressusciter les morts pour qu'ils devinent et répondent aux questions qu'on leur pose. Car *nekrosen* grec signifie mort, *manteia* divination, et ils rajoutent du sang au cadavre afin de le ressusciter. On dit en effet que les démons aiment le sang. C'est la raison pour laquelle, à chaque fois que l'on pratique la nécromancie, on mélange du

¹⁵⁹ Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromancie*, p. 24-25.

¹⁶⁰ Lynn Thorndike consacra de nombreuses pages aux auteurs arabes traduits en latin, mais des arabisants s'intéressèrent également à ces auteurs diffusés des deux côtés de la Méditerranée, retenant les sciences occultes islamiques à ces grands noms. Cf. Iqbal Ali Shah, « Arab occult writers. Their effect on European Magic », *Islamic Culture*, 6 (1932), p. 401-408.

sang qui coule et de l'eau, afin de faire venir plus facilement les démons attirés par l'effusion de sang.¹⁶¹

Le clerc anglais Jean de Salisbury (n. v. 1115-1120, m. 1180) ajoute à la définition que la nécromancie (*nigromantia*) « est appelée ainsi car elle est versée dans l'investigation des morts, et dont on voit que la force réside dans le fait qu'elle prétend vraiment servir à ressusciter les morts, ce qui, cependant, est une illusion fallacieuse causée par les démons trompeurs et la perfidie humaine »¹⁶². Un glissement de sens s'opère entre le lien avec les morts (*nekros*) qui s'estompe pour le rapprocher du qualificatif de « noire » (*nigra*) dans le sens « malfaisant, démoniaque »¹⁶³. La différence est de taille avec le terme arabe de *sihr*, qui est beaucoup plus fluctuant et dont la définition la plus large est à notre sens celle d'al-Mağrīṭī¹⁶⁴ (m. 353/964 ?) : « ce dont la cause est cachée à l'intelligence de la plupart des gens » (*al-sihr huwa mā ḥafā 'alā 'uqūl al-akṭar sababu-hu*)¹⁶⁵. Le terme apparaît dans le Coran et fut donc l'objet d'analyses théologiques et exégétiques. Le terme étant devenu également une catégorie juridique, l'enjeu n'est pas de savoir avec exactitude ce qu'est le *sihr*, mais à quoi le terme se rapporte à l'époque du locuteur, quelles pratiques sont désignées par le *sihr* et, de fait, doivent être condamnées. Le Coran et le hadith étant peu prolixes sur ces questions de définition, la pratique de la magie garde un statut beaucoup plus ambigu dans le droit musulman qu'il ne pouvait l'être dans la Chrétienté médiévale. Le lien avec le mal ou la mort est beaucoup plus lâche, ce dont témoigne le développement du concept de « magie licite » (*sihr ḥalāl*), servant à désigner les pratiques de magie qui ne détournent pas de Dieu et qui servent à accomplir le bien¹⁶⁶. Il convient donc à notre sens d'étudier

¹⁶¹ Traduction de Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance*, p. 92. (Nous avons ajouté le terme latin).

¹⁶² *Ibid.*, p. 93.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 93-94.

¹⁶⁴ Al-Mağrīṭī est l'auteur de *Ġāyat al-ḥakīm (Le but du sage)*, traité de magie astrale connu en Europe sous le nom de sa traduction latine : *Picatrix*. Nous souscrivons ici à la date de mort proposée par Maribel Fierro. Nous discuterons plus loin cette identification : cf. *infra* p. 305 et suivantes.

¹⁶⁵ Cf. al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, éd. Hellmut Ritter, Leipzig et Berlin, B.G. Teubner (« Studien der Bibliothek Warburg », 12), 1933, p. 7 ; "*Picatrix*", *Das Ziel des Weisen*, tr. Martin Plessner et Hellmut Ritter, London, The Warburg Institute (« Studies of the Warburg Institute », 27), 1962, p. 7. Nous signalons les références à la traduction allemande à titre indicatif afin de permettre au lecteur de la retrouver aisément. Nous basons toutes nos traductions sur le texte arabe.

¹⁶⁶ Qu'on ne soit pas tenté de rapprocher la « magie licite » (*sihr ḥalāl*) du droit musulman avec l'idée de « magie blanche ». Les deux reposent sur des visions très différentes du monde. Alors que la « magie noire » sert à opérer une distinction bien/mal, la magie

séparément les deux espaces culturels avant d'en comparer les paradigmes afin d'éviter tout amalgame ou toute lecture ethnocentrique.

Survivances coloniales dans la recherche contemporaine

Le poids de l'orientalisme, avec l'ethnocentrisme et le colonialisme culturel qui lui sont souvent consubstantiels, a joué et continue de jouer un rôle parfois sclérosant dans l'étude de la magie en Islam, bien que les travaux d'Edward Said¹⁶⁷ (n. 1935, m. 2003) aient ouvert la voie à une remise en perspective de l'orientalisme et invitent à réviser et remettre en cause les travaux s'inscrivant dans cette veine. En effet, un lourd présupposé considère que science et religion s'opposent de manière intrinsèque en Islam, reléguant ainsi tout ce qui n'est pas scientifique selon les critères modernes occidentaux au rang de magie ou de superstition. Les conséquences sont lourdes dans l'analyse de ces phénomènes : il en résulte une vision où le musulman serait tiraillé entre les lumières de la science incarnée pour l'histoire du Moyen Âge par l'héritage hellénistique, persan et indien, et les ténèbres de la religion et des croyances incarnées pour l'histoire du Moyen Âge par la religion musulmane en tant que telle et la magie¹⁶⁸. Cette division est purement

« licite » se situe dans un cadre légal. Même s'il y a unanimité pour condamner le magicien qui a recours à des puissances non-divines ou qui commet des actes illicites par la magie, certains actes magiques ne sont pas bons ou mauvais en soi et seul le contexte permet au juriste de déterminer la licéité ou non de l'acte. Par exemple, tuer un individu par une magie n'utilisant aucun moyen relevant de l'« associationnisme » (*širk*) peut, selon les juristes, être interprété comme un acte non -répréhensible, sous réserve que la victime soit un individu dont le sang est jugé licite (par exemple un « tyran »). Le licite et l'illicite ne recourent pas les idées de bien et de mal. Toufic Fahd affirmait dans un article que la magie naturelle est « qualifiée de "blanche" » et la magie prohibée « appelée "noire" ». Si « magie blanche » (*siḥr abyad*) et « magie noire » (*siḥr aswad*:- *siḥr aswad*) sont d'un emploi courant en arabe de nos jours, il nous semble que les deux expressions sont un calque de ces mêmes expressions dans les langues européennes. Nous n'en avons trouvé aucune trace au Moyen Âge. Cf. Toufic Fahd, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'islam », *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), p. 40.

¹⁶⁷ Notamment Edward Wadie Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, tr. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005 (*Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978¹).

¹⁶⁸ C'est le vieux mythe de l'opposition entre la « raison » et la « foi ». Ce mythe a été interrogé par Dimitri Gutas, selon lequel, pour la période s'étalant du I^{er}/VI^e au IV^e/X^e siècle, « il n'y avait pas de confrontation entre ce que les chercheurs européens appellent la "raison" et la "foi" ». Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, tr. Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, p. 241.

artificielle et impose une identité écartelée entre deux pôles aux musulmans du Moyen Âge.

Par exemple, Manfred Ullmann, très critiqué pour ses positions, affirmait à propos de la médecine que « ce très fort penchant pour la magie peut certainement s'expliquer en partie par le fait que d'anciennes pratiques magiques orientales qui avaient subsisté clandestinement dans les pays hellénisés avaient afflué dans la littérature grecque à partir de l'époque impériale et avaient conquis un large domaine »¹⁶⁹. Il est clair pour Manfred Ullmann que l'aspect qu'il estime irrationnel dans la médecine hellénistique puis islamique n'est pas une conséquence de la théorie humorale ou du système analogique promu par l'hellénisme, mais bien une intégration de « pratiques magiques orientales ». Cette hypothèse n'est pas étayée. S'il est vrai que l'on trouve un substrat arabe antéislamique dans la médecine islamique, tout ce qui peut être assimilé à de la magie n'appartient pas à ce substrat, loin s'en faut. Pour Manfred Ullmann, les éléments magiques sclérosaient ainsi le développement de la « science », idée exprimée assez clairement dans sa *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (La nature et les sciences occultes en Islam)*¹⁷⁰. Il voyait ainsi un conflit perpétuel entre rationalité et irrationalité dans les sciences dans l'Islam médiéval, comme le dénonçait Richard Lemay¹⁷¹ (n. 1916, m. 2004). Sa dénonciation trouve toutefois ses limites dans son sévère jugement envers « l'abominable *Picatrix* », qualifié d'« outil intellectuel abrutissant si jamais il en fut »¹⁷² ! Richard Lemay accorde une place centrale à l'astrologie divinatoire¹⁷³ d'Abū Maʿšar¹⁷⁴ (n. 171/787, m. 272/886) dans le panorama qu'il dresse des sciences occultes au Moyen Âge. Certes, la figure et la production d'Abū Maʿšar sont d'une extrême importance dans le développement de l'astrologie, mais l'astrologie devient, dans sa critique épistémologique, la discipline centrale - si ce n'est unique - des sciences occultes. En effet, dans sa démonstration, il s'appuie sur « deux cas

¹⁶⁹ Ullmann Manfred, *La médecine islamique*, Paris, PUF (« Islamiques »), 1995, p. 127.

¹⁷⁰ Ullmann Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leyde, E.J. Brill, 1972.

¹⁷¹ Richard Lemay, « Sciences occultes et Islam », p. 20.

¹⁷² *Ibid.*, p. 27.

¹⁷³ « Astrologie judiciaire », désignant l'astrologie divinatoire et magique, est la traduction traditionnelle de *ʿilm aḥkām al-nuǧūm*. En réalité, l'expression *ʿilm aḥkām al-nuǧūm* signifie littéralement « la science des règles des étoiles », mais le terme de *aḥkām* était compris dans la chrétienté latine comme des jugements (se basant sur un autre sens de la racine arabe), d'où la traduction par *astrologia judiciaria*, à l'origine de notre astrologie judiciaire. Nous ne reprendrons donc pas la traduction « astrologie judiciaire » pour *ʿilm aḥkām al-nuǧūm* pour ne pas reproduire cette interprétation douteuse de l'expression arabe.

¹⁷⁴ Éminent astrologue bagdadien. Nous présenterons plus loin son œuvre : cf. *infra* p. 168 et suivantes.

d'occultisme d'assez bon aloi en science médiévale »¹⁷⁵, c'est-à-dire le *Kitāb al-Madḥal al-kabīr* (*Le livre de la grande introduction*) d'Abū Maʿṣar et du *Kitāb al-Ṭamara* (*Le livre du fruit*), traduit au XII^e siècle en latin sous le titre de *Centiloquium*. Ainsi, l'« occultisme » se réduit à deux seuls textes astrologiques assez classiques. Les disciplines que l'on peut associer à l'« occultisme » (médecine, alchimie, talismanique, etc.) sont pourtant pour l'Islam médiéval beaucoup plus variées et leurs définitions elles-même purent être fort fluctuantes de l'une à l'autre.

Cette tendance à vouloir séparer magie et science et à faire le distinguo entre de « bonnes » et de « mauvaises » sciences occultes peut aussi s'observer en astrologie, par exemple chez Jacques Sesiano, qui, parlant du savant Abū Ishāq al-Zarqālī¹⁷⁶ (m. 493/1100), affirme : « il attacha son nom à plusieurs découvertes astronomiques ou dans la construction d'instruments. On aurait peine à l'imaginer d'après son très modeste opuscule sur les carrés magiques. On y trouve sept exemples de carrés, des ordres 3 à 9, qui sont, comme fréquemment, associés aux sept planètes, sans explication de leur construction. En revanche l'auteur se montre fort disert lorsqu'il rapporte les ragots sur les vertus magiques individuelles desdits carrés »¹⁷⁷. En somme, l'intérêt pour l'astronomie devrait affranchir de toute considération pour l'étude des carrés magiques et de leurs correspondances astrologiques. Or, comme le souligne Constant Hamès, « il n'y a pas lieu, si l'on suit le point de vue musulman, d'établir une séparation mentale entre un héritage hellénistique qui serait rationnel ou "scientifique" et un autre qui serait obscur, irrationnel, frappé du sceau de l'illusion ou de la crédulité »¹⁷⁸.

Le mythe de l'âge d'or et de la décadence

Le paradigme irrecevable opposant un héritage hellénistique plein de raison et une religion islamique réfractaire à la philosophie et à la science impose une grille de lecture où la civilisation arabe et islamique avait atteint un âge d'or

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁶ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yaḥyā l-Naqqāš al-Tuḡībī l-Zarqālī (ou al-Zarqālluh) est un astronome andalousien qui traita aussi bien de la théorie, des tables et des instruments astronomiques. Son ouvrage sur les carrés magiques apparaît donc bien comme un *hapax* dans les œuvres connues de lui, mais ne permet bien sûr pas d'y voir une contradiction épistémologique majeure. Cf. Julio Samsó, « al-Zarqālī », *El²*.

¹⁷⁷ Jacques Sesiano, *Les carrés magiques dans les pays islamiques*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2004, p. 14. Ce traité fut l'objet d'un récent article confirmant cet aspect magique de l'œuvre d'al-Zarqālī. Cf. Mercè et Rosa Comes, « Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel », *Al-Qantara*, 30/1 (janvier-juin 2009), p. 137-169.

¹⁷⁸ Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 (2008), p. 83.

culturel avec le grand mouvement de traductions des œuvres grecques à partir du début de l'époque abbasside (mi-II^e/VIII^e siècle) jusqu'à son essoufflement à partir du IV^e/X^e siècle. Une des conséquences est de passer sous silence toute influence religieuse sur cette production écrite, tendance ainsi dénoncée par Abdallah Cheikh-Moussa, Heidi Toelle et Katia Zakharia :

Parmi les affirmations qui semblent considérées comme acquises et qui méritent pourtant d'être réexaminées sérieusement, il y a celle qui pose le caractère profane de la littérature ancienne. Pour ne parler que de l'*adab*, il ne saurait en aucun cas être considéré comme totalement "étranger à la religion", fût-ce chez des auteurs qui ne traitent nullement de questions religieuses. A l'époque ancienne, faut-il le rappeler, l'auteur, quelles que fussent ses convictions, était pris dans un système culturel qui le situait "dans" le champ du religieux : dans ce système, l'ordre mondain et l'ordre divin, s'ils n'étaient pas enchevêtrés, étaient pour le moins liés organiquement ; le sacré et le religieux tendaient à se confondre.¹⁷⁹

La littérature d'*adab* n'est pas la seule à être « désislamisée » dans les approches européennes. Nous avons vu que la valorisation de l'héritage hellénistique allait souvent de pair avec la minoration des spécificités islamiques. Il en est de même dans l'histoire de la magie. Armand Frédéric Charles Valère Abel¹⁸⁰ (n. 1903, m. 1973) avait ainsi théorisé un lien entre le développement des pratiques magiques et le déclin d'un « savoir laïc » accompagné d'un essor de l'enseignement « traditionaliste et théologique » :

Les pratiques occultes, connues et dénoncées par le Coran et trouvant ainsi créance dans le monde musulman, ont rencontré, à la grande époque, qui connut un savoir laïc, une audience limitée, critique, dans les milieux qui se rattachaient à la philosophie grecque, une croyance inquiète chez les gens pieux.

Les arts magiques étaient, à cette époque, distincts de l'alchimie, la pratique cabalistique portant sur les nombres et les lettres extrêmement prudente. Lorsque la philosophie, l'alchimie, l'astronomie, avec l'astrologie, les sciences naturelles et les sciences occultes eurent connu le mépris et l'aversion, au sein d'un monde où il n'y avait plus d'enseignement que dogmatique, traditionaliste et théologique, ces disciplines, réputées curiosités, souvent blâmables, trouvèrent partiellement refuge au sein même des disciplines conformistes et reçues, où alignées sur les préoccupations communes des esprits, elles s'adaptèrent à la coloration de la piété générale et du conformisme.

Organisées en corps de doctrine relevant des usages de la mystique bourgeoise, la magie, la talismanique, la divination, l'art incantatoire, trouvèrent,

¹⁷⁹ Abdallah Cheikh-Moussa, Heidi Toelle et Katia Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », *Arabica*, 46/3-4 (juillet/octobre 1999), p. 526.

¹⁸⁰ Armand Abel est un islamologue belge des universités de Bruxelles et de Gand. Cf. Paul Servais, « Abel », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 5.

après le XIII^e siècle, un refuge sûr, sous l'égide d'une religion dont elles contribuèrent, par ailleurs, à ruiner le caractère de logique, d'austérité, d'universalité.¹⁸¹

Il omet cependant al-Mağrīṭī et l'importante bibliothèque d'écrits magiques attribués à des Grecs qui existait déjà à cette époque de savoir prétendument laïque. Al-Mağrīṭī lui-même, nous le verrons, traite aussi bien d'alchimie que d'astrologie, de sciences naturelles et de magie. En réalité, le VII^e/XIII^e siècle est ici dénoncé principalement en raison d'al-Būnī, auteur putatif du *Šams al-ma'ārif* qui serait mort en 622/1225. Mais le VII^e/XIII^e siècle voit avant tout un essor du soufisme confrérique plutôt qu'un réel essor des pratiques magiques comme nous le verrons. Cette théorie d'un âge d'or rationnel suivi d'un déclin obscurantiste est une thèse encore souvent défendue. Dans l'introduction à une édition récente d'un traité de médecine magique, on rappelle qu'« entre le VIII^e et le XIII^e siècle, la médecine arabe fut une science profane fondée sur des principes philosophiques et sur l'observation, le sacré n'y intervenant aucunement. Dans ce courant rationnel s'inscrivirent des auteurs tels Ibn Sīnā (Avicenne) ou Ibn Rušd (Averroès) dont les œuvres marquèrent durablement la pensée médiévale à l'instar du *Qānūn fi l-ṭibb* ou du *Kitāb al-Kulliyāt fi l-ṭibb* »¹⁸². Le modèle d'analyse suivi par l'éditeur oppose résolument une médecine galénique considérée comme scientifique, d'héritage hellénistique, à une médecine prophétique d'inspiration religieuse. Bien entendu, l'emploi de magie prophylactique relèverait de la seconde, mais, comme nous le montrerons, la théorie comme la pratique s'avèrent bien plus complexes qu'un simple bipartisme de la médecine islamique dans lequel s'opposeraient raison et religion¹⁸³. Le « triomphalisme », c'est-à-dire la valorisation des éléments précurseurs de la science moderne, sert de faire-valoir au mythe de l'âge d'or. Richard Lemay dénonçait cette tendance dans la *Geschichte des arabischen Schrifttums* (*Histoire de la littérature arabe*)¹⁸⁴ de Fuat Sezgin¹⁸⁵. Cependant, le « triomphalisme » sert également une annexion de l'héritage islamique au parfum de colonialisme en faisant valoir cet « âge d'or » précurseur qui n'existe que par opposition à une « décadence », prétexte idéal à toute ingérence contemporaine afin d'apporter cette « lumière » perdue.

¹⁸¹ Armand Abel, « La place des sciences occultes dans la décadence », dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, éd. Robert Brunschweig, Paris, Éd. Besson, 1957, p. 308.

¹⁸² Al-Kuntī, *Šifā' al-asqām al-āriḍa fi l-zāhir wa-l-bāṭin min al-aḡsām*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. III (introduction de Floréal Sanagustin).

¹⁸³ Cf. *infra* p. 96 et suivantes, ainsi que p. 153 et suivantes et p. 582 et suivantes.

¹⁸⁴ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyde, E.J. Brill, 1967-2010, 15 vol.

¹⁸⁵ Richard Lemay, « Sciences occultes et Islam », p. 21.

Le rapport aux sources

Le piège dont il faut se prémunir dans les études qui versent dans la magie est une forme d'ethnocentrisme linguistique et culturel. Nous prendrons comme exemple *La magie arabe traditionnelle* de Sylvain Matton, parue en 1976¹⁸⁶. Cette étude se présente comme des « textes réunis et présentés par Sylvain Matton ». Or, on se demandera la pertinence d'une étude dont l'objet est la « magie arabe traditionnelle » quand l'auteur lui-même n'a eu aucun contact avec les textes arabes qu'il présente ! En effet, ces quatre textes sont :

- un extrait de la *Muqaddima (Les prolégomènes)* d'Ibn Ḥaldūn, traduite en français par William Mac Guckin De Slane¹⁸⁷ (n. 1801, m. 1878) en 1868¹⁸⁸,

- le *De Radiis* d'al-Kindī, traduction latine d'un texte arabe aujourd'hui perdu (cette traduction en français est le seul apport véritable de l'ouvrage de Sylvain Matton)¹⁸⁹,

- le *Šawq al-mustahām (Le désir de l'éperdu)* attribué à Ibn Waḥṣiyya, édité et traduit en anglais par Joseph Hammer en 1806 (la traduction en français de Sylvain Matton se base de toute évidence sur la traduction anglaise¹⁹⁰),

¹⁸⁶ Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Retz (« Bibliotheca Hermetica »), 1976. Nous avons donc choisi d'analyser les problèmes méthodologiques de cet ouvrage en particulier dans la mesure où ce livre emblématique a beaucoup influencé les approches postérieures sur la magie arabe et islamique. L'exemple le plus récent que nous ayons trouvé est l'ouvrage de Viara Timtcheva, *Magie et magicien dans l'imaginaire méditerranéen et slave*, Paris, L'Harmattan, 2011.

¹⁸⁷ William Mac Guckin De Slane est un disciple de Silvestre de Sacy qui s'attacha à éditer et traduire de nombreux textes classiques. On lui doit également la première partie du catalogue des manuscrits arabes de la BnF, publié après sa mort. Cf. Alain Messaoudi, « Slane », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 902-903.

¹⁸⁸ Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, p. 29-70. C'est la traduction de De Slane qui est reproduite par Sylvain Matton, dont les notes de bas de pages ont été amendées. Pour cette traduction, cf. Ibn Ḥaldūn, *Les prolégomènes*, tr. William Mac Guckin De Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863-1868, 3 vol.

¹⁸⁹ Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, p. 77-128. Cette traduction se base sur l'édition du texte latin dans Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindi, De Radiis », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 41 (1974), p. 139-260.

¹⁹⁰ Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, p. 133-241. L'ouvrage qui lui sert de base est Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, éd. et tr. Joseph Hammer, Londres, W. Bulmer and Co. Cleveland Row, 1806. L'utilisation de la traduction anglaise aux dépens de l'original arabe est patente : les titres des alphabets sont souvent abrégés ou résumés dans la traduction anglaise, ce que reprend Sylvain Matton. Ce dernier donne au début de sa traduction un système de translittération rigoureux, qui n'est absolument pas respecté : il recopie ensuite les transcriptions de la traduction anglaise ! On

- une traduction française incomplète du *Picatrix* du XVIII^e siècle, le *Picatrix* étant lui-même la traduction latine d'un traité arabe¹⁹¹.

Certes, Sylvain Matton reconnaît à propos du *Picatrix* que « la version latine est plus brève que l'original arabe dont elle diffère souvent notablement »¹⁹², mais peut-on considérer que cette sélection de textes soit représentative de « la magie arabe traditionnelle » ? Le terme de « traditionnel » est en ce sens très trompeur et n'est pas défini. Il a tendance à suggérer une pérennité des pratiques qui resteraient immuables de siècle en siècle, ce qui découle d'une vision « folklorisante » de la magie, avec une tradition magique arabe unifiée. Il peut également suggérer qu'il s'agit d'une magie transmise de génération en génération, avec un caractère « populaire » mal défini. À ce titre, on s'étonnera de l'absence d'al-Būnī (hormis quelques fugitives mentions dans les extraits de la traduction de la *Muqaddima*) et du *Šams al-ma'ārif* qu'on lui attribue parmi ces textes, alors que ce dernier est sans conteste le plus représentatif et le plus diffusé des auteurs de traités de magie arabe islamique¹⁹³. C'est ce dernier qualificatif d'islamique qui fait clairement défaut à l'ouvrage de Sylvain Matton : les textes magiques qu'il présente (c'est-à-dire tous sauf la *Muqaddima*, qui représente un discours sur la magie) se rattachent à la figure des « Anciens » (c'est-à-dire ces « Sages » d'avant l'Islam, la plupart du temps des Grecs). L'intermédiaire latin efface toute islamité à certains de ces textes. Le meilleur exemple qui soit est le chapitre II du premier livre du *Picatrix* : dans son explication de la magie théorique, al-Mağrīṭī, l'auteur de l'original arabe, explique

se demandera l'intérêt de ce système de translittération, vernis de rigueur qui s'écaïlle sitôt que l'on prolonge la lecture. L'ouvrage est paru un an après un article de Toufic Fahd sur la même œuvre dans lequel l'auteur s'était livré à un important travail d'identification des personnages mentionnés, que Sylvain Matton, de toute évidence, ignorait, et qui pourtant aurait pu enrichir nettement sa présentation. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », *Colloque du XXIX^e congrès international des orientalistes : Le déchiffrement des écritures et des langues*, présenté par Jean Leclant, Paris, 1975, p. 105-119.

¹⁹¹ Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, p. 247-317. L'emploi d'une traduction du XVIII^e siècle (qui plus est incomplète) sans aucune présentation du traducteur et du procédé de traduction employé est très cavalier. Les traductions peuvent alors répondre à plusieurs motivations qu'il est indispensable de mettre en lumière : le destinataire de la traduction était-il lui-même un praticien, auquel cas la traduction viserait bien sûr à conformer le texte arabe au système magique français de l'époque ? Le traducteur avait-il une perspective historique ? Sylvain Matton passe sous silence toutes ces questions méthodologiques fondamentales.

¹⁹² *Ibid.*, p. 245.

¹⁹³ De nombreux extraits avaient été traduits en français par Edmond Doutté, ce qui le rendait en partie accessible à l'auteur.

que la parole a des vertus magiques. Pour ce faire, il s'appuie sur un propos du Prophète et sur un propos de Platon, dont il montre la conformité avec la tradition musulmane¹⁹⁴. Bien entendu, la référence à la parole du Prophète a été supprimée dans la traduction latine, qui ne renvoie plus qu'à Platon. Et ainsi, cette magie traditionnelle présentée comme arabe semble ne plus rien avoir de proprement islamique mais s'inscrire exclusivement dans un cadre hellénisant. Ce « toilettage idéologique »¹⁹⁵ est inhérent aux entreprises de traduction, qui sont un processus complexe d'adaptation d'un texte d'une culture donnée à une autre culture : la traduction d'un texte au Moyen Âge est alors également une latinisation et une christianisation de celui-ci. Dès lors, est-il possible d'envisager une étude sérieuse sur l'Islam médiéval à travers les traductions latines ? Il est évident qu'une telle approche renseigne davantage sur ce que les auteurs latins chrétiens cherchaient dans les textes arabes islamiques que sur le discours des auteurs arabo-islamiques eux-mêmes. Cette tendance peut s'illustrer, par exemple, avec un article de Richard Lemay intitulé « Religion vs science in Islam »¹⁹⁶ : pour éclairer le prétendu conflit entre religion et science en Islam, il illustre son propos en s'appuyant exclusivement sur des traductions latines chrétiennes médiévales. Cette vision faussée n'est pas anecdotique et s'inscrit dans un cadre plus général où l'histoire des sciences arabes médiévales oppose science et religion, à travers la mise en valeur des autorités grecques, persanes ou indiennes et la minoration des éléments proprement islamiques. C'est ce que David Pingree (n. 1933, m. 2005) appelait à juste titre l'« hellénophilie »¹⁹⁷, tendance elle-même dénoncée par Richard Lemay à propos des écrits de David Pingree¹⁹⁸ ! Ce dernier indiquait ainsi quatre des postulats les plus courants qui empêchent, chez les « hellénophiles », toute clairvoyance à l'égard des faits historiques. Le premier postulat est que ce sont les Grecs qui ont inventé la science, le deuxième qu'ils ont découvert la méthode scientifique suivie aujourd'hui, le troisième que les seules vraies sciences ont été initiées en Grèce, et le quatrième que la vraie définition de la science est seulement celle que les

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 256. Sur le même passage dans l'original arabe, cf. *infra* p. 313 et suivante.

¹⁹⁵ Nous reprenons l'expression d'Heidi Toelle et Katia Zakharia qui l'employaient alors pour désigner l'expurgation des éléments trop païens de la poésie antéislamique et l'adaptation de ses vers à la culture musulmane par les compilateurs musulmans. Cf. Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005, p. 58.

¹⁹⁶ Richard Lemay, « Religion vs science in Islam. The Medieval debate around astrology », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 557-575.

¹⁹⁷ David Pingree, « Hellenophilia versus the History of Science », *Isis*, 83/4 (décembre 1992), p. 554-563.

¹⁹⁸ Richard Lemay, « Sciences occultes et Islam », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 21.

scientifiques pratiquent aujourd'hui en suivant les méthodes ébauchées par les Grecs sans forcément qu'ils ne les eussent comprises ou utilisées¹⁹⁹.

Cette tendance comparatiste entre textes latins et textes arabes a trouvé un dynamisme et une impulsion inégalées avec les travaux du Warburg Institute²⁰⁰. Les éditions critiques fort nombreuses associent généralement le texte arabe à sa traduction latine. Nous en avons vu un exemple ancien avec le *Picatrix* : l'édition du texte arabe devait servir à étudier sa traduction latine, au point qu'Aby Warburg, principal initiateur du projet, s'était opposé à la publication du texte arabe seul, arguant que « privée de la traduction allemande et de la version latine, elle serait "sourde et muette" »²⁰¹ ! Les travaux publiés sont d'une grande qualité et en nombre, ce qui permet une connaissance de l'astrologie arabe médiévale sans précédent. Ils assument une tendance à privilégier dans le texte arabe les leçons confirmées par la traduction latine. Bien que cette prise de position puisse s'avérer fructueuse (la barrière temporelle étant bien entendu moindre), la lecture des textes arabes à travers leur traduction latine trouve ses limites dans la mesure où notre perception du texte arabe et la perception qu'en avaient les traducteurs chrétiens médiévaux peuvent parfois s'avérer concordantes alors qu'une comparaison du texte arabe avec d'autres textes arabes (ou d'autres langues du *dār al-islām*) peut dévoiler un aspect bien différent du texte. Une telle approche a néanmoins tendance à réduire l'arabe à un simple transmetteur de textes de l'Antiquité grecque à la Chrétienté latine. Or, nous le verrons les sciences occultes doivent également être rapprochées sensiblement d'autres champs d'études globalement ignorés des approches comparatistes avec l'Antiquité grecque ou le Moyen Âge latin, notamment la littérature d'*adab*, et la littérature mystique surtout à partir du IV^e/X^e siècle. Aborder la magie islamique suppose dès lors, pour en embrasser tous les aspects, d'interroger le vocabulaire que l'on emploie, afin d'éviter autant que possible d'apposer des termes, concepts et notions qui nourriraient les amalgames et confusions au lieu de les dissiper.

¹⁹⁹ David Pingree, « Hellenophilia versus the History of Science », p. 555.

²⁰⁰ L'institut doit son nom à l'allemand Aby Warburg (n. 1866, m. 1929), historien de l'art. L'institut, basé à Londres, conserve l'immense bibliothèque du chercheur et demeure spécialisé dans les recherches de l'apport de l'Antiquité à la civilisation européenne, d'où l'intérêt constant que l'institut manifeste pour les textes arabes inspirés de l'Antiquité et qui furent traduits en latin.

²⁰¹ Charles Burnett, « Le *Picatrix* à l'institut Warburg : histoire d'une recherche et d'une publication », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, dir. Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 29. Le passage cité par Charles Burnett correspond à une lettre de Warburg à Ritter du 10 mars 1925.

L'impossible définition des termes

Afin de la dégager au mieux de tout ethnocentrisme, l'étude de la magie islamique présuppose de définir en premier lieu les termes que nous emploierons : « La tâche de l'historien ou de l'ethnologue est d'abord de (re)contextualiser, puis de rechercher des schématisations qui, si elles sont exactes, pourront, elles, être décontextualisées (servir ailleurs), comme une corrélation, une loi ou une formule. Or contextualiser, c'est différencier, car il n'existe jamais deux contextes identiques, donc deux significations identiques »²⁰². Nous avons vu que la notion de magie est si complexe qu'elle évolue au fil des siècles, de nos jours comme au Moyen Âge. Le vocabulaire utilisé en arabe pour désigner des pratiques ou des disciplines magiques est très riche. Nous aurons donc recours aussi à de nombreux termes pour qualifier ses pratiques et objets et pour la ressituer dans le champ des savoirs.

Pierre Lory définit les « sciences occultes » comme « toute une série de pratiques assez hétérogènes, allant de l'astrologie à la magie en passant par l'alchimie et diverses formes de divination »²⁰³. Nous emploierons également le terme pour désigner l'alchimie, l'astrologie et la magie au sens large. Certains termes spécifiques à l'aire culturelle arabe ne seront pas traduits, comme *sīmiyā'*, dont la signification, entre le IV^e/X^e et le IX^e/XV^e siècle a beaucoup trop évolué pour que l'on puisse imposer à ce terme un équivalent satisfaisant pour l'ensemble de la période²⁰⁴. Nous considérerons ce corpus de « sciences occultes » comme relevant de l'ésotérisme. Le terme d'ésotérisme est cependant souvent employé en Islam pour désigner le soufisme d'une manière générale. Ce mot est utilisé comme traduction littérale du concept-clef de *bāṭin* (litt. « ésotérique », « caché »), fondateur de la lecture soufie du Coran et des enseignements prophétiques. Nous réserverons à cette lecture et expérience intime du divin le terme de mystique, et le soufisme désignera au sein de cette mystique le corpus de doctrines se revendiquant des grands maîtres soufis musulmans. L'enseignement de ces maîtres se caractérise par une terminologie spécifique, notamment pour expliquer et décrire les « états spirituels » (*ḥāl*) et les « stations » (*maqām*). Il existe d'autres approches mystiques de l'islam ne se réclamant pas nécessairement du soufisme institutionnalisé, bien que le soufisme soit la modalité majeure de la mystique islamique. On oppose souvent le terme de soufisme à l'« orthodoxie », « présentée simplement comme l'antipode du soufisme, qui - dans une telle équation - constituerait l' "hérétique" ou l'

²⁰² Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré*, p. 101.

²⁰³ Pierre Lory, « Soufisme et sciences occultes », dans *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, dir. Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Paris, Fayard, 1996, p. 185.

²⁰⁴ Cette équivocité est patente dans la multitude de traductions proposées : « magie naturelle », « magie blanche », « magie kabbalistique », « numérologie », etc.

"hétérodoxe" »²⁰⁵. L'« orthodoxie » n'existe cependant pas en islam, celle-ci évolue selon les époques, les régions, les aires culturelles : elle suppose une doctrine qui jouit d'un soutien politique et religieux suffisant pour la défendre et l'imposer. Nous n'opposerons donc pas la mystique à l'orthodoxie. Nous préférons le terme de « classique » pour désigner des œuvres très répandues et quasiment incontournables dans le domaine cible. Par exemple, l'exégèse d'al-Ṭabarī n'est pas « orthodoxe » car elle n'engage pas la pratique ou le dogme musulman. En revanche, elle est « classique » en ce sens qu'elle constitue une référence dans laquelle puisèrent et puisent encore nombre de théologiens, de juristes, de mystiques et d'une manière générale toute personne qui s'intéresse de près ou de loin à l'islam.

Certains termes arabes eux-même peuvent prêter à confusion une fois traduits. Par exemple, la délimitation du champ du mot « talisman » en français est infiniment plus vaste que celui du terme *ṭilasm* au Moyen Âge, terme arabe dérivé du grec à l'origine du mot français. Le *ṭilasm* est soumis à des règles de fabrication, il est donc systématiquement par définition un talisman. En revanche, l'emploi du terme *ṭilasm* est beaucoup plus restreint et peut désigner des réalités différentes selon les contextes et les époques. Aussi, sitôt que nous emploierons le terme français de talisman pour désigner un *ṭilasm* arabe, nous le précisons entre parenthèses afin de lever toute ambiguïté. L'étymologie justifie ici pleinement l'emploi d'une traduction, fût-elle approximative. En revanche, le terme de *nīrang*, beaucoup plus problématique, ne peut être traduit de façon satisfaisante. Dans de nombreux contextes, il est impossible de trancher sur sa nature²⁰⁶ entre rite, objet, formule, etc. Le terme arabe vient du mot persan *nērang*, désignant une formule magique et associé à la magie protectrice²⁰⁷. *Afsōn*, pouvant désigner une incantation ou une amulette, était également connoté positivement²⁰⁸ et se trouve être employé

²⁰⁵ Richard McGregor, « The Problem of Sufism », *Mamlūk Studies Review*, 13/2 (2009), p. 80.

²⁰⁶ Comme pour le terme de *sīmiyāʿ*, la multiplicité des traductions proposées par des chercheurs (amulette, charme, philtre, enchantement, etc.) témoigne en soi du caractère insatisfaisant de toute traduction. Elles demeurent généralement ambiguës, rapportées à un contexte islamique.

²⁰⁷ Pierfrancesco Callieri, « In the land of the magi. Demons and magic in the everyday life of pre-islamic Iran », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 15-16. *Nayrang* ou *nīrang* en persan désigne la fascination, l'incantation, la magie ou la sorcellerie d'après le dictionnaire de Steingass. On trouve le dérivé *nayrang sāzī* pour désigner le magicien. Cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Lahore, Sang-e-meel Publications, 1999, p. 1441.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

jusqu'à nos jours en Iran, mais ne s'est pas répandu dans la langue arabe²⁰⁹, même s'il est signalé par certains encyclopédistes²¹⁰. Certains mots sont ainsi trop ambigus pour être traduits sans être systématiquement contextualisés. Nous soulignerons également des distinctions dans l'emploi de certains termes souvent indifférenciés dans les traductions. Par exemple, *du'ā'* (pluriel : *ad'īya*) et *da'wa* (pluriel : *da'awāt*), traduits tous deux par « invocation », sont généralement considérés comme des synonymes. Il est vrai que leur proxémie est évidente. Toutefois, il existe des tendances divergentes dans l'emploi de ces termes²¹¹. Ainsi, *da'wa* peut désigner une malédiction²¹², ce qui est beaucoup plus rare pour *du'ā'* qui renvoie plus systématiquement à l'imaginaire de la prière légale (*ṣalāt*). Nous remarquons également que la magie astrale emploie exclusivement le terme de *da'wa* pour désigner les invocations aux astres visant à faire descendre leur « essence spirituelle » (*rūḥāniyya*), alors que *du'ā'* appartient plutôt à une magie islamique, se référant à Dieu et Ses anges, et ne sera pas associé à un astre pour désigner l'heure à laquelle la prononcer, sans lien direct avec l'« essence spirituelle » de la planète en question. L'abandon des termes arabes au profit de traductions systématiques peut donc être trompeur, d'où la nécessité de revenir autant que faire se peut à l'arabe afin d'observer l'évolution des termes et l'héritage lexicographique et sémantique qu'ils pouvaient avoir à l'époque du *Šams al-ma'ārif*.

Magie et islam : recherches contemporaines

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, la magie en Islam en tant que telle a été l'objet de plusieurs travaux dans le champ des études proprement arabes ou islamiques. Toufic Fahd publia en 1966, à la suite de sa thèse sur *La divination arabe*²¹³,

²⁰⁹ Claude Huart, « Afsūn », *EI*².

²¹⁰ Ṭāšköprüzāde le signale comme l'équivalent persan de la *ruqya* (incantation prophylactique) arabe. Cf. Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-sa'āda wa-miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍū'āt al-ʿulūm*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1985¹, I, p. 342.

²¹¹ Nous insistons sur le terme de « tendances » : nous n'énonçons pas ici des règles absolues et nous verrons qu'il existe des textes et des auteurs qui utilisent différemment ces termes. Cependant, nous faisons ici état de ce qui ressort de la lecture d'un abondant corpus médiéval.

²¹² Tawfiq Canaan, « The Curse in Palestinian Folklore », *Journal of Palestinian Oriental Studies*, 15 (1935), p. 288.

²¹³ Toufic Fahd, *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam*, Paris, Sindbad, 1987 (Leyde, Brill, 1966¹). Un des précurseurs dans ce domaine d'étude est Auguste Bouché-Leclercq (n. 1842, m. 1923) avec son *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (1879-1882). Il traite de la période antique (mais fait par endroits référence à des pratiques arabo-islamiques qu'il put connaître notamment avec la traduction de la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn par William Mac Guckin De Slane) mais définit avec clarté le

un article général sur la magie en islam²¹⁴. C'est sous la direction de ce dernier qu'Anatoly Kovalenko rédigea une thèse de doctorat sur *Les concepts de magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-gayb) en Islam* en 1979, malheureusement inédite²¹⁵. Anatoly Kovalenko explore des textes jusqu'alors ignorés de la perspective magique : tout d'abord en introduction il exploite les textes de lexicographes et d'encyclopédistes²¹⁶, ensuite il développe les concepts de magie et de sciences occultes selon l'approche théologique²¹⁷ puis selon l'approche philosophique²¹⁸, enfin le corpus de textes magiques islamiques est présenté tout d'abord selon les sources antiques mises en valeur dans les ouvrages²¹⁹ puis selon les vestiges manuscrits qui nous sont parvenus²²⁰. Cette importante thèse ne traite pas que de magie mais de la vaste « science de l'invisible » (*'ilm al-ġayb*), ce qui dépasse largement le seul cadre du *sihr*. Selon lui, le *'ilm al-ġayb* désigne « tout ce qui relève de l'irrationnel, ce qui englobe non seulement la magie proprement dite, mais aussi

vocabulaire technique et décrit avec autant de précision que possible les pratiques antiques. Il écrivit également *L'astrologie grecque* (1899), œuvre dans laquelle il passe au crible les termes techniques et la formation de la tradition astrologique grecque. Bien qu'anciens, ces ouvrages monumentaux demeurent aujourd'hui des livres de référence et nous y renverrons pour la définition de termes techniques. Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, 4 vol. et *L'astrologie grecque*, Paris, Ernest Leroux, 1899.

²¹⁴ Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en Islam », *Sources orientales*, Paris, 7 (1966), p. 157-203.

²¹⁵ Toufic Fahd signale qu'elle est parue à Genève en 1981. Cf. Toufic Fahd, « Sihr », *Et*. Nous ne sommes parvenus à trouver que l'exemplaire de la thèse, conservé à Strasbourg. Nous n'avons pu le consulter que très tardivement après plusieurs demandes étrangement infructueuses. Notre travail était déjà nettement avancé et nous signalerons donc les points sur lesquels nous rejoignons son analyse en note de bas de page. Bien des points soulevés par Anatoly Kovalenko ont été développés ensuite par Toufic Fahd, Pierre Lory ou Constant Hamès et nous nous référerons alors à ces derniers dans la mesure où leurs travaux sont plus récents et plus aisément accessibles.

²¹⁶ Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-gayb) en Islam*, thèse de doctorat sous la direction de Toufic Fahd soutenue à Strasbourg II, Strasbourg, 1979, p. 1-69.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 70-295.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 295-388.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 389-420.

²²⁰ *Ibid.*, p. 421-481. Cette partie est une compilation basée sur les principaux ouvrages bibliographiques arabes et le catalogue de la BnF. Aucune information substantielle sur les manuscrits n'est apportée mais la bibliographie embrasse un nombre d'œuvres conséquent.

l'alchimie, l'astrologie et diverses pratiques divinatoires »²²¹. L'« irrationnel » n'est malheureusement pas défini ce qui pose plusieurs questions : quels critères doivent présider à la définition du rationnel ? La rationalité occidentale moderne peut-elle être considérée comme norme universelle alors même que l'ontologie naturaliste est loin d'être partagée ? De même, l'expérience mystique, qui *a priori* ne relève pas de la connaissance acquise, peut-elle être intégrée dans le *ʿilm al-ġayb* alors même qu'elle ne se définit pas comme une science (*ʿilm*) ? La seconde conséquence est l'application de ce concept de *ʿilm al-ġayb* à des textes qui l'ignorent purement et simplement : la « connaissance de l'Invisible » est un concept plus théologique qu'épistémologique dans l'Islam médiéval²²², et ce concept de « science de l'Invisible » ne s'avère pas toujours pertinent afin d'appréhender ces disciplines. La perspective d'Anatoly Kovalenko trouve ses limites dans l'absence d'une définition claire du soufisme, qui était alors confondu avec « l'ésotérisme »²²³. C'est la perspective que reprend par exemple Viara Timtcheva en 2012 dans *Magie et magicien dans l'imaginaire méditerranéen et slave*²²⁴ : les données d'Anatoly Kovalenko sur le soufisme sont complétées avec le texte de Titus Burckhardt (n. 1908, m. 1984), tenant de l'école pérennialiste, consacrant la confusion entre soufisme et ésotérisme. Michel Lagarde publia par ailleurs en 1981 à l'Institut pontifical d'études

²²¹ Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes (ʿilm al-ġayb) en Islam*, p. 7.

²²² *ʿĀlim al-ġayb* (« le Connaisseur de l'Invisible ») est un attribut dévolu à Dieu. Le concept de *ġayb* dans le Coran désigne justement ce dont la connaissance est réservée à Dieu et embrasse souvent tous les mystères hors de portée de la raison humaine. Cf. Maurice Gaudefroy-Demombynes, « Le sens du substantif *ġayb* dans le Coran », *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut Français de Damas, 1957, II, p. 245-250.

²²³ Voir par exemple Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Paris, Éditions Dervy, 2008 (1969¹). Il convient de noter que le soufisme fut confondu autrefois avec des formes de magie. Par exemple, René Pottier, évoquant des confréries soufies comme les Aïssawa, parlait de « sectes magico-religieuses ». Cf. René Pottier, *Initiation à la médecine et à la magie en Islam*, p. 74.

²²⁴ Cf. Viara Timtcheva, *Magie et magicien dans l'imaginaire méditerranéen et slave*, p. 111-141. Nous ne nous référerons pas à cet ouvrage dont l'intérêt réside uniquement dans son approche comparatiste. Les données sur l'islam sont malheureusement très confuses, ce qui est sans doute dû à l'incapacité de revenir aux textes originaux et à une bibliographie parfois très datée : hormis deux textes de Pierre Lory, l'essentiel des références sur le soufisme sont de Titus Burckhardt malgré le renouvellement considérable de l'historiographie à ce sujet depuis les années 1990 en France grâce aux travaux de Pierre Lory, Denis Gril et Éric Geoffroy.

arabes un « dossier pédagogique » sur la magie arabe²²⁵. Il y analyse quelques talismans et donne la traduction d'une série de textes de magie (al-Būnī) ou sur la magie (Faḥr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Ḥaldūn). Dépourvu d'analyse substantielle, ce dossier a néanmoins le mérite de proposer des traductions inédites et de réunir quelques textes qui n'avaient pas été exploités jusqu'alors. De même, un recueil d'articles de Charles Burnett a été publié en 1996 sous le titre *Magic and Divination in the Middle Ages*²²⁶, réunissant des réimpressions de ses articles aussi bien sur le monde islamique que sur le monde chrétien. L'ouvrage met en exergue ce lien indéfectible entre la magie latine médiévale et les traités originaux en arabe. Les textes latins y demeurent toutefois largement majoritaires. Enfin, Emilie Savage-Smith publia en 2004 un *Magic and Divination in Early Islam*²²⁷ rassemblant divers articles importants sur le sujet réimprimés dans leur pagination originale. Bien que l'ouvrage apporte peu de nouveautés, il met à disposition des articles parfois peu aisés à retrouver²²⁸.

Les objets magiques, autre source majeure pour l'étude de la magie au Moyen Âge, bénéficièrent également de travaux qui en renouvelèrent la connaissance. Ludvik Kalus travailla sur deux collections contenant de nombreux objets magiques, amulettes et talismans²²⁹, et montra ainsi de grandes tendances dans les formules contenues : récurrence de certains versets coraniques, de certaines formules, etc. De plus, il montra la spécificité de certains objets magiques écrits à l'envers ne pouvant être lus que par transparence²³⁰. Ces catalogues sont un outil de travail précieux pour déchiffrer les textes magiques, d'une lecture souvent

²²⁵ Cf. Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, Rome, Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici, 1981.

²²⁶ Charles Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages : Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Aldershot/Burlington, Ashgate et Variorum (« Collected studies series », 558), 1996.

²²⁷ Emilie Savage-Smith, *Magic and Divination in Early Islam*, Aldershot/Burlington, Ashgate et Variorum (« The Formation of the classical Islamic world », 42), 2004.

²²⁸ Les principaux apports de cet ouvrage son l'introduction générale d'Emilie Savage-Smith, une révision de son *Islamic geomancy and a thirteenth century divinatory device* (Malibu, Undena Publications, 1980) écrit avec Marion B. Smith (« Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device : Another Look », dans *ibid.*, p. 211-276) et une traduction en anglais d'un chapitre d'*Arabica Sacra* de Joseph Henninger (Göttingen, 1981) sous le titre « Beliefs in Spirits among the Pre-Islamic Arabs » (*ibid.*, p. 1-53).

²²⁹ Ludvik Kalus, *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1981 et *Catalogue of Islamic seals and talismans*, Oxford/New York, Clarenton Press/Oxford University Press, 1986.

²³⁰ Voir aussi l'article de synthèse sur les talismans pour faire tomber la pluie : Ludvik Kalus, « Rock-Crystal Talismans against Drought », *Jewellery and Goldsmithing in the Islamic World, International symposium. The Israel Museum, Jerusalem, 1987*, Jérusalem, 1991, p. 101-104.

peu commode. Un travail de même ordre a été accompli plus récemment pour les talismans médiévaux fabriqués à partir de blocs d'impression conservés dans les bibliothèques européennes et d'Amérique du Nord²³¹. En 1997, Constant Hamès avec sa thèse de doctorat *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écritures*²³², renouvela également l'approche des pratiques magiques. Fort d'une collection de talismans arabes réunis par Alain Epelboin, Constant Hamès put délivrer une analyse circonstanciée d'un large corpus d'objets, resitués dans le contexte de la magie islamique contemporaine en Afrique, ce qui donna lieu à la parution de plusieurs articles issus de sa thèse, qui complètent notablement ceux de Tawfiq Canaan sur le déchiffrement des talismans. Ce travail demeure jusqu'à aujourd'hui le plus complet sur la littérature magique africaine moderne et contemporaine. C'est dans la continuité de cette recherche qu'il dirige l'ouvrage *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*²³³ en 2007. Ce dernier ouvrage est un recueil d'articles sur la magie en islam depuis l'époque du Prophète jusqu'à nos jours.

Enfin, il existe des travaux sur la magie en arabe. Ceux-ci sont cependant peu nombreux, et cela tient en partie au statut de la magie dans le monde arabe contemporain. L'étude la plus notable sur le sujet est *al-Sihr wa-l-saḥara min minzār al-Qur'ān wa-l-sunna (La magie et les magiciens du point de vue du Coran et de la tradition prophétique)* d'Ibrāhīm Kamāl Adham²³⁴. Son approche thématique souffre néanmoins d'un universalisme synchronique qui vise à interpréter en termes arabes médiévaux des pratiques européennes modernes et contemporaines (comme le magnétisme par exemple). Aussi cette approche où la magie est définie selon les exégètes et penseurs du Moyen Âge puis appliquée à toutes les époques et toutes les aires demeure tout à fait anti-historique. On trouvera par exemple parmi les magiciens l'astrologue français Nostradamus (n. 1503, m. 1566) et le prestidigitateur anglais Harry Houdini (n. 1874, m. 1926)²³⁵. De même, dans la section sur l'influence de la magie dans l'histoire, on trouvera successivement (en une dizaine de pages !)

²³¹ Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms. Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leyde/Boston, Brill, 2006.

²³² Constant Hamès, *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écritures*, thèse de doctorat sous la direction de Pierre Lory préparée à l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section (Sciences religieuses), Paris, 1997.

²³³ Constant Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

²³⁴ Ibrāhīm Kamāl Adham, *al-Sihr wa-l-saḥara min minzār al-Qur'ān wa-l-sunna*, Beyrouth, Dār al-nadwa l-islāmiyya, 1991.

²³⁵ *Ibid.*, p. 293-296.

Crésus (n. v. -596, m. v. -547), le Pharaon de la Bible et du Coran, l'empire romain, Catherine de Médicis (n. 1519, m. 1589), l'empereur Frédéric-Guillaume II (n. 1744, m. 1797), Adolf Hitler (n. 1889, m. 1945), Napoléon Bonaparte (n. 1769, m. 1821), la reine Victoria (n. 1819, m. 1901), Abraham Lincoln (n. 1809, m. 1865) et Grigori Efimovitch Raspoutine (n. 1869, m. 1916)²³⁶. On peut voir à cette liste, où sont massivement représentés des chefs d'état européens, qu'il n'y a aucun souci historique et chronologique dans cette présentation. La traduction en arabe de *Magie et religion en Afrique du Nord* parue récemment²³⁷ nous semble être la marque que les études sur la magie sont encore relativement peu développées dans le monde arabe, bien que le sujet suscite beaucoup d'intérêt. À notre sens, une des difficultés est de dépasser la terminologie coranique : le mot « magie » est systématiquement traduit par *sihr*, terme empreint de la condamnation coranique. Al-Būnī est lui-même aujourd'hui encore objet de suspicion, voire fortement condamné²³⁸.

Étudier la magie à travers le cas d'al-Būnī

La figure d'al-Būnī demeure centrale dans la littérature magique arabe. Comme nous l'avons vu, elle fut introduite dans l'orientalisme par Edmond Doutté, puis abondamment exploitée, mais très rarement dans une démarche historique : le *Šams al-ma'ārif* d'al-Būnī sert à déchiffrer et comprendre les talismans et objets magiques, la démarche magique, mais pas l'histoire et les processus de formation de ces pratiques, ni l'aspect historique, social et politique pour l'époque médiévale. C'est cette démarche que nous nous proposons de suivre.

Tout d'abord, la version longue du *Šams al-ma'ārif* (*Šams al-ma'ārif al-kubrā*) n'est pas d'al-Būnī. Bien qu'elle soit toujours à la base des études sur al-Būnī, des chercheurs (Toufic Fahd, Pierre Lory, Constant Hamès, Noah Gardiner, etc.) ont déjà montré que les nombreux anachronismes du traité infirment toute paternité à un al-Būnī qui serait mort en 622/1225. C'est pourquoi nous ne le mentionnerons (presque) pas. Nos propres recherches ont tendance à indiquer que cette version

²³⁶ *Ibid.*, p. 301-311.

²³⁷ Edmond Doutté, *al-Sihr wa-l-dīn fī Ifriqiya l-šamāliyya*, tr. Farīd al-Zāhī, Rabat, Marsam, 2008.

²³⁸ Parmi les indices de cette mauvaise réputation d'al-Būnī auprès des milieux les plus radicaux, nous avons pu observer que des noms de domaine portant son nom étaient hackés par des pirates qataris remplaçant la page en question par un virulent placard condamnant la magie et tout le mal dont al-Būnī se serait rendu coupable en écrivant ses ouvrages !

longue ne peut être antérieure à la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, et les travaux récents d'Edgar Francis et de Noah Gardiner vont dans le même sens²³⁹.

Ensuite, le texte correspondant à la version courte du *Šams al-ma'ārif* lui-même n'est pas d'al-Būnī. Nous le montrerons en présentant à la fois la production écrite que l'on peut attribuer à al-Būnī et les éléments qui permettent d'infirmier cette attribution clairement et sans trop de risque d'erreurs. Dès lors que ces deux postulats que nous démontrerons sont posés, il convient de se demander dans quel milieu fut écrit le *Šams al-ma'ārif*, qui se distingue de l'œuvre d'al-Būnī par un contenu magique beaucoup plus prononcé. C'est là que nous en venons à notre troisième hypothèse.

Une partie de la littérature magique médiévale qui nous est parvenue n'est pas une littérature populaire, mais bien une littérature de cour qui procède d'une mise en scène du pouvoir du souverain (calife, sultan, émir, etc.). C'est ainsi qu'elle puise une partie de sa matière dans la littérature arabe. L'autre partie vient de la littérature « scientifique » : médecine, astrologie, alchimie, philosophie... Notre connaissance de la littérature magique étant tributaire des éditions - assez rares il faut l'avouer - des traités de magie, nous ne saurions étendre cette hypothèse d'une production de cour à l'ensemble de la littérature magique médiévale, d'autant plus qu'une partie des corpus est attribuée à des personnages légendaires, qui leur donne donc une apparente intemporalité. Al-Būnī est lui-même le prête-nom d'un vaste corpus dont une grande partie est apocryphe. L'usage de noms d'auteurs « prestigieux » tient au statut juridique de la magie, sans cesse définie différemment pour que les pratiques les plus courantes, et socialement structurantes, ne soient pas condamnées (puisqu'elles sont mises sous l'autorité d'un personnage respectable) tout en admettant qu'une partie de la magie doit être rejetée : « [...] entre la pratique du Prophète et l'ambivalence ouverte du dogme islamique concernant l'univers de la magie, il est historiquement indéniable que cette ambivalence n'a pu être résorbée, disons contenue, que par l'élaboration progressive d'un critérium, et donc d'une frontière, de nature infra-théologique, c'est-à-dire en définitive éthique [...] »²⁴⁰. Ce développement d'une éthique magique à travers la littérature théologique, juridique ou éthique est donc essentiel pour comprendre le discours magique, qui s'inscrit nécessairement dans ces débats sur la licéité de la magie même si ce problème n'est pas toujours clairement identifié par le vocabulaire propre à la jurisprudence islamique. Notre démarche vise donc à réinscrire aussi l'écriture magique dans l'écriture arabe médiévale, incluant la littérature d'*adab* qui est

²³⁹ Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 124 et Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing*, p. 108.

²⁴⁰ Hassan Elboudrari, « De la magie en Islam : entre licéité et illicéité. Paradoxes et ambivalences », *Correspondances. Bulletin d'information scientifique*, 49 (février 1998), p. 13.

souvent mise à l'écart dans l'analyse des traités de magie. L'*adab* d'une manière générale désigne « tout ce qui, en prose, ne ressortit pas aux sciences (religieuses, linguistiques ou autres) et à la philosophie »²⁴¹. Le concept d'*adab* doit être remis dans la perspective plus large de la culture de cour :

ʿadab désigne surtout, sans préjuger de ses autres usages, un concept définissant le *ʿadīb* (pl. *ʿudabāʾ*), l'un des modèles majeurs de l'*homo islamicus* dans la cité, au croisement de la morale islamique et de l'éthique aristotélicienne. Ce concept, forgé à l'orée de la période ʿabbasside, conditionne surtout la phase médiévale.

Composante identitaire de la *khâṣṣa*, le *ʿadab* est une vision du monde dans tous ses aspects théoriques et pratiques, notamment littéraires. Il ne concerne pas moins les poètes que les prosateurs, les gouverneurs que les penseurs, les théologiens que les libertins.²⁴²

Montrer que l'écriture magique - nous parlerons de « littérature magique » - a des connexions avec l'*adab*, c'est donc également souligner le lien entre cette écriture, la culture savante et le pouvoir officiel. La littérature magique vient ainsi conformer la puissance magique et ésotérique du souverain.

Au delà du genre littéraire magique, le livre magique, que l'on appelle grimoire, a aussi un enjeu, autant par le discours qu'il contient que par sa matérialité : « Les grimoires existent en raison du désir de consigner physiquement la connaissance magique, reflétant des préoccupations au regard de la nature incontrôlable et corruptible de la transmission orale des secrets de valeur ou des informations sacrées. [...] Mais les grimoires existent également du fait que l'acte même d'écrire soi-même était imprégné d'un pouvoir occulte ou caché. "Un livre de magie est aussi un livre magique" »²⁴³. Les particularités des manuscrits de magie comme le *šams al-maʿārif* (figures de protection de l'ouvrage, notes marginales, correction des recettes et de l'onomastique angélique, etc.) doivent donc être pleinement prises en compte dans l'analyse de tels textes.

Ces perspectives posées, nous proposerons donc une démarche en trois temps. Tout d'abord, nous analyserons l'histoire de la magie avant al-Būnī. Anatoly Kovalenko avait proposé une analyse à la fois des concepts de magie et de science occultes à travers les notions de *siḥr* et de *ḡayb* et son apport majeur demeure dans le domaine de la littérature philosophique et épistémologique. Notre démarche sera quelque peu différente dans la mesure où nous nous attacherons davantage au

²⁴¹ Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, p. 101.

²⁴² *Ibid.*, p. 100.

²⁴³ Owen Davies, *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 2. La citation finale est de Richard Kieckhefer, *Forbidden Rites : A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park, 1997, p. 4.

discours magique et ses sources qu'à l'épistémologie, même si les deux ne peuvent bien sûr être séparés. Cette histoire de la magie observera trois corpus : d'une part les textes religieux et propres à la culture arabe telle qu'elle s'est construite dans les premiers siècles, d'autre part l'apport des traductions (ou prétendues traductions) des œuvres grecques, indo-persanes, nabatéennes, enfin l'élaboration du discours magique issu de ces deux corpus et l'influence qu'exerça le développement d'une mystique islamique dans les sciences occultes islamiques. C'est dans la continuité de ce long processus de formation s'étalant du I^{er}/VII^e siècle au VII^e/XII^e siècle que s'inscrit le corpus d'œuvres attribuées à al-Būnī.

Ensuite, nous nous pencherons sur la figure d'al-Būnī et la formation du corpus qu'on lui attribue. Dans un premier temps, il s'agira pour nous de retracer la vie et le contexte historique dans lequel notre personnage vécut. L'histoire de son corpus peut ensuite être divisée en deux époques : la première est l'époque de formation du « noyau historique » avec les œuvres réellement d'al-Būnī et les premières œuvres qu'on lui attribua et qui donnèrent matière au compilateur du *Šams al-ma'ārif*. La seconde époque est celle des commentaires des œuvres maîtresses d'al-Būnī et de la compilation de la version longue du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. D'autres œuvres furent ensuite attribuées à al-Būnī, dont nous démontrerons le caractère apocryphe, justifiant ainsi pourquoi nous ne les prendrons pas en compte dans notre analyse du *Šams al-ma'ārif*. Ensuite, cette époque de formation doit également être mise en relation avec l'héritage, les conséquences et controverses qu'engendra le corpus des œuvres d'al-Būnī : les écrits qui suivirent sont autant de données sur la lecture et la réception de ces œuvres, et même s'il faut bien entendu en opérer une lecture critique, ils sont une source précieuse d'informations.

Enfin, nous analyserons la version courte du *Šams al-ma'ārif* en elle-même. Cette analyse doit tout d'abord être resituée dans la tradition manuscrite médiévale et la production écrite magique. Trois axes peuvent être proposés pour cette lecture. Tout d'abord, nous devons resituer le *Šams al-ma'ārif* dans la littérature mystique et théologique. Lors de sa compilation, des œuvres d'al-Būnī ont été exploitées comme trame de fond, mais également des textes d'exégèse coranique « classiques » comme mystiques. Ensuite, les spécificités ésotériques du *Šams al-ma'ārif* l'orientent du côté de la magie bien que le cachet religieux et mystique soit important. Ce sont ces éléments spécifiques qui indiquent clairement qu'analyser le *Šams al-ma'ārif* comme un ouvrage soufi serait une erreur. Enfin, ces deux analyses doivent être complétées avec la mise en évidence du lien entre l'écriture magique du *Šams al-ma'ārif* avec la littérature éthico-politique et la littérature d'*adab* classique. Ces aspects nous permettent de nous interroger sur le milieu de production du grimoire, ainsi que ses destinataires premiers.

Les limites d'une démarche

La démarche que nous avons proposée cherche donc à analyser le *Šams al-ma'ārif* au sein de la production écrite médiévale, sans la restreindre à un aspect scientifique ou mystique. Notre analyse de la magie exclura cependant d'office tout approfondissement sur les autres disciplines occultes comme la divination, l'astrologie ou l'alchimie, que nous évoquerons soit pour leurs textes fondateurs et l'influence qu'ils exercèrent sur la magie, soit en raison de leur rapport à la magie chez certains auteurs. Nous avons pris le parti de les exclure en raison de leur distinction nette et franche de la magie mais aussi parce qu'ils ont déjà donné lieu à des études pointues auxquelles nous renverrons. Ainsi, la différenciation de la magie et de la divination tient au fait que la divination est un système visant à connaître l'inconnu (passé, présent ou futur) alors que la magie vise à le modifier : « La Sibylle prédisait le sort. Et la Sorcière le fait. »²⁴⁴ comme l'expliquait Jules Michelet. Toufic Fahd consacra un volumineux ouvrage à *La divination arabe*²⁴⁵. Concernant l'astrologie, les études sur le sujet sont nombreuses, et l'institut Warburg à Londres s'est engagé depuis de nombreuses années dans l'édition critique et la traduction des œuvres astrologiques arabes et de leurs traductions latines. David Pingree et Charles Burnett en sont les figures de proue. De plus, les travaux d'Anna Caiozzo en France ont considérablement enrichi notre connaissance de l'aspect visuel de l'astrologie et du rapport entre les cours (califales, émiraux, sultaniennes, etc.) et le développement de l'astrologie²⁴⁶. Enfin, l'alchimie est un domaine extrêmement vaste et aux aspects multiples. Les travaux sont nombreux, et nous soulignerons particulièrement, parmi les livres écrits en français sur le sujet, ceux de Paul Kraus²⁴⁷ et de Pierre Lory²⁴⁸. Nous limiterons donc notre propos avant tout à la magie et à ses connexions avec les sciences.

²⁴⁴ Jules Michelet, *La sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 32.

²⁴⁵ Toufic Fahd, *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam*, Paris, Sindbad, 1987 (Leyde, Brill, 1966¹).

²⁴⁶ Voir notamment Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne (« Collection Islam »), 2003. Anna Caiozzo travaille également en collaboration avec Jean-Patrice Boudet pour l'organisation de séminaires et de colloques transversaux.

²⁴⁷ Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume I. Le corpus des écrits jābiriens et Volume II. Jābir et la science grecque*, Le Caire, 1942-1943. Nous nous référerons à ces ouvrages par leur sous-titre afin d'éviter toute ambiguïté.

²⁴⁸ Pierre Lory, *Dix traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix*, Paris, Sindbad (« Actes Sud »), 1983 et *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 2003 (Éditions Verdier, 1989¹). Nous signalons en outre deux récents travaux : l'ouvrage d'Ahmad Y. al-Hassan, *Studies in al-Kīmya'. Critical Issues in Latin and Arabic Alchemy*

Notre propos concernant avant tout des textes écrits, les objets magiques seront peu représentés. Cela relève à la fois d'une contrainte et d'un choix. La contrainte est celle de l'histoire : la majorité des objets magiques n'est pas datée (il faut aussi prendre en compte les faux, où un nom prestigieux est utilisé pour antidater et mieux vendre la marchandise). Nous n'en pouvons alors avoir qu'une estimation souvent trop imprécise par rapport à l'évolution de la production écrite pour être aisément exploitable en l'état actuel de nos connaissances. De plus, l'immense majorité des objets magiques qui nous sont parvenus sont postérieurs à l'époque médiévale. C'est donc en raison de ces difficultés historiques que nous nous référerons peu aux objets, principalement dans des notes pour indiquer des applications concrètes et attestées de recettes et indications présentes dans nos textes médiévaux, qui demeurent notre source principale.

Nous tenterons de resituer les termes dans leur contexte afin d'éviter de les assimiler à une réalité qui ne leur correspond pas. Cependant, comme le soulignait Edward Said, « aucun savant, pas même un Massignon, ne peut résister aux pressions qu'exerce sur lui son pays ou la tradition érudite dans laquelle il travaille »²⁴⁹. Si nous souhaitons exclure toute approche ethnocentrique, il n'en demeure pas moins que le concept de magie, tel que le conçoit l'Europe, n'a pas d'équivalent en Islam. Étudier la magie comme un tout est donc s'exposer au risque d'imposer une unité à un ensemble de pratiques qui n'en a pas à l'origine. De part notre formation et la méthode poursuivie, nous sommes de fait situé dans la tradition orientaliste française. La principale critique qu'émet Edward Said à l'orientalisme tient à la confusion entre le passé et le présent entretenue par certains orientalistes²⁵⁰. Nous éviterons autant que possible une telle projection excepté en note de bas de page afin d'indiquer la continuité qu'il peut y avoir entre les textes médiévaux et des pratiques modernes et contemporaines, tout en gardant à l'esprit qu'il faudrait pouvoir retracer une évolution et ne pas considérer le Moyen Âge comme source de pratiques immuables et sans évolution jusqu'à nos jours. L'historien ne peut en effet se satisfaire des témoignages contemporains car cela

and Chemistry, Hildesheim, New York et Zürich, G. Olms (« Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte », 4), 2009 et la thèse d'Antony Vinciguerra, *La matière arabe de l'alchimie latine. Étude du contexte latin de réception et de reconstruction de la science de la fabrication artificielle de l'argent et de l'or, milieu 12e - milieu 13e siècle. Une contribution à l'histoire des relations entre Orient et Occident au Moyen Âge*, préparée sous la direction de John Tolan et soutenue en 2010, aujourd'hui encore inédite.

²⁴⁹ Edward Wadie Said, *L'orientalisme*, p. 303.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 144 : « L'Orient, même sous la forme "classique" sous laquelle l'orientaliste l'étudiait habituellement, est modernisé, restitué au présent ; les disciplines traditionnelles sont, elles aussi, portées dans la culture contemporaine ».

tendrait à imposer une vision anachronique à ces textes. La marche de l'histoire, l'évolution de la langue arabe dans le temps et dans l'espace, impliquent que le compilateur ou le lecteur du VII^e/XIII^e siècle n'avait pas le même rapport au *šams al-ma'ārif* que le fabricant de talismans syrien, l'imam guérisseur de l'Alsace-Lorraine, le *ṭālib* du Maroc du début du XX^e siècle ou le marabout sénégalais d'aujourd'hui. Nous montrerons ainsi ponctuellement des applications contemporaines de ces textes, comme illustration d'une forme de lecture du *šams al-ma'ārif*.

Une autre limite de notre travail, inhérente à notre formation, est une connaissance fortement lacunaire des dialectes. La formation française en langue arabe, comme pour de nombreuses langues, est modelée sur l'apprentissage des langues « classiques » (plus particulièrement le latin et le grec). Si une telle méthode pourrait sembler opportune pour étudier la langue arabe médiévale, elle néglige cependant fortement la composante orale. Or, les dialectes sont un musée linguistique vivant : certains dialectes ont vu perdurer des usages linguistiques anciens, des nuances ou idiomatismes que n'attestent pas les dictionnaires classiques, lesquels se basent non sur l'usage mais sur une lexicographie classique fondée sur le Coran et la poésie antéislamique. Les dictionnaires s'avèrent souvent incapables de remplacer la maîtrise d'un dialecte comme langue maternelle.

Le nombre de manuscrits importants à travers le monde nous a obligé à opérer des sélections et des choix qui, basés sur des catalogues et travaux de seconde main, ont parfois pu s'avérer moins pertinents que voulu²⁵¹. En tant que doctorant, les ressources et soutiens afin de pouvoir voyager ou obtenir des copies sont bien sûrs moindres que pour un chercheur chevronné. Les moyens mis dans la recherche et les universités françaises ne sont pas non plus à la hauteur de leurs homologues américains ou anglosaxons. Il faut donc composer avec les moyens à disposition et admettre parfois l'impossibilité de consulter certaines copies ou d'avoir quelques difficultés d'accès à certains textes. Nous espérons bien entendu que ces contraintes matérielles n'entacheront pas l'analyse scientifique de la matière à disposition.

²⁵¹ Par exemple, devant limiter le nombre de copies à nous faire parvenir, nous avons exclu certains manuscrits d'après la description donnée dans les catalogues, mais après plusieurs années de familiarité avec le texte, la description donnée dans le catalogue n'offre plus la même perspective. C'est le cas d'un manuscrit de l'Escorial, 946, que nous avons premièrement exclu de nos investigations car il se composait de chapitres numérotés, ce que nous croyions, au début de nos recherches, indiquer qu'il s'agissait de la version longue. C'est néanmoins en ayant la possibilité de consulter plus tard des manuscrits de la version courte avec des chapitres numérotés que nous réalisâmes que ce manuscrit de l'Escorial aurait pu être pris en compte.

Enfin, le *Šams al-ma‘ārif* est une encyclopédie magique. En ce sens, il brasse de nombreuses sources et de nombreux domaines. Bien entendu, livrer une analyse détaillée d'un tel ouvrage aux origines obscures suppose un développement conséquent des notions requises pour l'appréhender pleinement, ainsi qu'une multiplication des sources et des approches afin d'en tirer la pleine substance. C'est avec ce travail préliminaire de synthèse des travaux sur la magie que nous pouvons tirer des conclusions sur l'histoire de ce texte à l'histoire complexe qu'est le *Šams al-ma‘ārif*.

Première partie

La formation d'une tradition magique arabe

« Prenez garde au monde : il est plus enchanteur que Hārūt et Mārūt »

(*iḥḍarū l-dunyā fa-inna-hā aṣḥar min Hārūt wa-Mārūt*)

Hadith du Prophète²⁵²

Le terme de magie recouvre à la fois des pratiques et des disciplines d'une grande diversité. Concernant l'aire musulmane et plus particulièrement arabe au Moyen Âge, le terme occidental chrétien de magie ne saurait être mis en correspondance avec un exact équivalent arabe musulman. Il existe bien le terme de *siḥr*, que l'on traduit souvent indifféremment par magie et sorcellerie en raison de sa condamnation implicite dans le Coran et dans la tradition prophétique, mais il ne saurait contenir toutes les pratiques et disciplines que nous pourrions classer dans notre vocable de magie. La notion de *siḥr* a par ailleurs beaucoup évolué tout au long du Moyen Âge. Le terme de *siḥr* étant à l'origine plutôt entâché d'une perpétuelle suspicion d'infidélité ou de charlatanisme (ce sont là les deux moyens par lesquels la religion et la science condamnent respectivement la « magie » et l'ensemble des sciences occultes), nous pouvons observer une double tendance au fur et à mesure que s'élaborent ces disciplines complexes : on cherche soit à réhabiliter le *siḥr* en montrant que seule une partie du *siḥr* est réellement condamnable, soit à extraire les disciplines magiques du vocable de *siḥr* en les érigeant en disciplines indépendantes du *siḥr*. La diversité des sources, des techniques, des paradigmes utilisés nous pousse donc à parler des magies plutôt que de la magie. De même, on constate un hiatus majeur séparant des disciplines magiques se réclamant d'un héritage grec, syriaque/chaldéen ou indien, et des disciplines à caractère magique se référant exclusivement à des autorités islamiques et inséparables de la pratique de la religion musulmane. Les différences opposant ces deux grandes tendances dans l'ésotérisme arabe médiéval permettent d'envisager les concepts de magie arabe, ensemble de disciplines magiques théorisé en langue arabe mais où le référent islamique ne conditionne que le discours et non la pratique, et de magie islamique, ensemble de disciplines magiques dont le Coran et la tradition sont la clé de voûte.

²⁵² Al-Bayhaqī, *al-Ġāmi' li-šū'ab al-īmān*, éd. 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥamīd, Riyad, Maktabat al-rušd li-l-našr wa-l-tawzī', 2003, XIII, p. 103-104, n°10022.

I. Magie, islam et arabité

C'est un souverain poncif que d'affirmer que la magie a toujours existé, et dans le cas de la culture arabo-musulmane, que la magie a préexisté à l'islam. Cependant, il convient d'entrer dans le détail de ces pratiques arabes et islamiques. Le Coran et la tradition du Prophète sont en effet des fondements de la culture arabo-islamique. Ils conservent la trace de ce passé antéislamique sur lequel nous savons relativement peu de choses. Ainsi, notre propos sera ici de présenter ces éléments de magie présents dans le Coran et la tradition et d'analyser le rapport de l'islam à la magie. L'apport hellénistique (particulièrement astrologique) que confère le grand mouvement de traductions fortement impulsé à l'époque abbasside donne à la magie un nouveau paradigme à partir du II^e/VIII^e siècle. Cependant, la magie telle qu'elle est développée par al-Būnī au VII^e/XIII^e siècle puise à la fois dans cet apport hellénistique intégré à la civilisation islamique et dans une tradition arabe antéislamique dans le cadre duquel s'inscrit le Coran et la tradition prophétique (*sunna*).

1.1. La magie dans le Coran

Le judaïsme et le christianisme condamnaient la magie. Certains versets de l'Ancien²⁵³ et du Nouveau Testament²⁵⁴ évoquent en effet la question de la magie en plusieurs versets, parfois en des termes clairement vitupérants, parfois en des termes plus ambigus. Se réclamant dans la continuité de ces deux monothéismes, l'islam ne pouvait ignorer ce problème de la magie, d'autant plus qu'il existait des pratiques magiques en Arabie à l'époque du Prophète. Ces pratiques étaient par ailleurs encadrées dans les codes de nombreuses contrées autour de la péninsule Arabique²⁵⁵.

²⁵³ Cf. notamment l'histoire de Moïse et des magiciens de Pharaon (que l'on trouve parfois nommés Jannès et Jambres) dans Exode, 7 et suiv. C'est un des motifs majeurs dans les discours islamiques de condamnation de la magie.

²⁵⁴ Cf. notamment l'histoire de Simon le magicien dans les Actes des apôtres (8, 5-24). Sur cette histoire, cf. Jan Bremmer, « La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le magicien », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, dir. Alain Moreau et Jean-Claude Turpin, Montpellier, Publication de la recherche Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000, I, p. 219-231.

²⁵⁵ Par exemple dans le monde babylonien plusieurs études ont souligné le rôle social du magicien qui peut évoluer dans les plus hautes sphères de l'état jusqu'à être conseiller intime du roi. La magie est également codifiée par la loi, dans la mesure où son emploi pour nuire à un sujet est condamné dans le code d'Hammourabi (XVIII^e siècle avant Jésus Christ) et dans le code assyrien (seconde moitié du deuxième millénaire avant Jésus Christ). Cf. Erica Reiner, « La magie babylonienne », *Sources orientales*, 7, Paris, 1966, p. 69-98 ; Jean Bottéro, « Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie », dans *La magie. Du monde*

L'opposition traditionnelle, commune au judaïsme et au christianisme, entre pouvoir des prophètes et pouvoir magique se retrouve dans le Coran. Le texte fondateur de l'islam utilise le plus fréquemment le terme de *siḥr* et ses dérivés pour évoquer la question de la magie. Constant Hamès a consacré à la question un chapitre de l'ouvrage collectif composé sous sa direction, dans lequel il soulignait qu'en plus des occurrences de la racine « S.H.R », il fallait prendre en compte la racine « R.Q.Y » qui apparaît au verset LXXV, 27 sous la forme *rāqī* (invocateur, exorciseur), le terme *al-ḡibṭ* et le vocabulaire des deux dernières sourates utilisées justement à des fins d'exorcisme²⁵⁶. Nous reprendrons ici les principaux points de ce débat qui a conditionné l'approche des pratiques magiques en islam et qu'al-Būnī ne pouvait bien sûr ignorer.

Le verset de Hārūt et Mārūt

Concernant la racine « S.H.R », trois types de versets peuvent être distingués. Un unique verset évoque l'origine et la nature de la magie. Il s'agit du verset II, 96/102 :

Ils ont suivi ce que communiquaient les Démons, sous le règne de Salomon.

Salomon ne fut point infidèle, mais les démons furent infidèles. Ils enseignaient aux Hommes la sorcellerie (*siḥr*) et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt. Ceux-ci n'instruisaient personne avant de [lui] dire : "Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie !" [Les démons] apprenaient de [Hārūt et Mārūt] ce qui sème la désunion entre le mari et son épouse - [les Démons] ne se trouvent nuire à personne, par cela, sauf avec la permission de Dieu -, ils apprenaient ce qui leur nuisait ni ne leur était profitable. [Les Fils d'Israël] apprirent que ceux qui ont acheté [l'art de tenter autrui] n'ont nulle part en la [Vie] Dernière. Certes, quel détestable troc ils ont fait pour eux-mêmes ! Ah ! S'ils se trouvaient savoir !²⁵⁷

babylonien au monde hellénistique, I, p. 63-76. Sur la magie à la cour assyrienne, cf. Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, The Neo-assyrian Text Corpus Project (« State Archives of Assyria Studies », XVII), 2006. Pour une introduction générale sur la magie et la divination dans le monde babylonien, cf. Jean-Marie Durand, « Divination et magie à l'époque amorrite, en Syrie », dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet (dir.), Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 1-21. Ce dernier article se base sur la documentation de l'époque amorrite (troisième millénaire avant Jésus-Christ), mais fait une synthèse critique sur la terminologie de la magie et de la divination babylonienne.

²⁵⁶ Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », dans *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, dir. Constant Hamès, Paris, Karthala, 2007, p. 17-47.

²⁵⁷ Traduction de Régis Blachère, *Le Coran (al-Qur'ān)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p. 42.

(*Wa-ttaba'ū mā tatlū l-šayāṭīnu 'alā mulki Sulaymāna wa-mā kafara Sulaymānu wa-lākinna l-šayāṭīna kafarū yu'allimūna l-nāsa l-siḥra wa-mā unzila 'alā l-malakayni bi-Bābila Hārūta wa-Mārūta wa-mā yu'allimāni min aḥadin ḥattā yaqūlā inna-mā nahnu fitnatun fa-lā takfur fa-yata'allamūna min-humā mā yufarriqūna bi-hi bayn al-mar'i wa-zawġi-hi wa-mā hum bi-ḍarrīna bi-hi min aḥadin illā bi-idni Llāh wa-yata'allamūna mā yaḍurru-hum wa-lā yanfa'u-hum wa-laqaḍ 'alimū la-man ištara-hu mā la-hu fi l-āḥira min ḥalaqin wa-labi'sa mā šaraw bi-hi anfusa-hum law kānū ya'allamūna*)

Régis Blachère²⁵⁸ (n. 1900, m. 1973), dans sa traduction, précise que la forme initiale du verset ne se compose que de la première phrase, le reste étant venu postérieurement allonger le verset²⁵⁹. Il émet l'hypothèse qu'il s'agit d'une réponse à une objection d'opposants israélites et note le style simple et presque familier du passage, le seul du Coran où apparaissent les noms Hārūt et Mārūt.

Le passage coranique permet de relier différents éléments qui seront autant de leitmotivs dans la littérature magique en terre d'islam. En effet, le *siḥr* est ici lié à la figure de Salomon, aux anges Hārūt et Mārūt (et les anges ont une place essentielle dans la magie islamique), à Babylone, à la séparation (ici, celle des époux), etc.

La première partie du verset rend compte d'une accusation de sorcellerie à l'encontre de Salomon de la part de certains juifs. Les exégètes, d'une manière générale, vont dans ce sens dans l'interprétation de ce verset²⁶⁰. Le Coran témoigne ici d'un héritage de traditions juives hétérodoxes. L'idée selon laquelle Salomon

²⁵⁸ Régis Blachère est un arabisant, auteur d'une immense *Histoire de la littérature arabe* faisant suite à sa thèse de doctorat sur le poète al-Mutanabbī. Il publia également une *Grammaire de l'arabe classique* et un *Dictionnaire arabe-français-anglais*. Mais c'est sa traduction du Coran tentant d'établir un découpage chronologique des sourates qui demeure son œuvre la plus connue. Cf. Sylvette Larzul, « Blachère », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 111-113.

²⁵⁹ Cf. Régis Blachère, *Le Coran*, p. 42. Constant Hamès va dans le même sens en signalant que Jacqueline Chabbi juge le verset « mal intégré au Coran ». Cf. Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 31 et Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997, p. 547.

²⁶⁰ Voir notamment al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Šākīr et Aḥmad Muḥammad Šākīr, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1954-1968, II, p. 412-417. Pour l'exégèse d'al-Ṭabarī nous utiliserons de préférence l'édition de Maḥmūd Muḥammad Šākīr et Aḥmad Muḥammad Šākīr, de meilleure facture que celle de 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. L'édition Šākīr étant toutefois incomplète (elle s'arrête à la sourate XIV), nous utiliserons l'édition d'al-Turkī chaque fois que le passage ne se trouve pas dans les quatorze premières sourates. C'est pourquoi nous indiquerons systématiquement le nom de l'éditeur.

était quelque peu magicien n'est pas apparue avec le Coran. Le Coran en comporte d'ailleurs une allusion à travers le début de ce verset. Le thème de l'infidélité de Salomon est présent dans la Bible et le Coran, mais dans un tout autre contexte : Salomon finit par négliger le culte de Dieu sous l'influence de femmes qui persistent dans le culte d'anciennes idoles. Cet épisode est mentionné pour interpréter la perte par Salomon de son sceau, épisode sur lequel nous reviendrons. Cependant, les exégètes ont plutôt interprété ce verset (II, 96/102) selon des traditions juives et chrétiennes ayant existé bien avant l'islam. Ainsi, la réputation de Salomon comme magicien dérive probablement d'une première figuration de Salomon comme exorciste qui émergea très tôt²⁶¹, à laquelle se sont jointes des traditions qui en faisaient aussi un astrologue et un magicien. Si ces différents aspects de la figure de Salomon se sont développés progressivement dans le judaïsme et le christianisme primitif, l'islam a connu ces différents aspects sous une forme déjà développée et aboutie. Aussi, le débat de l'exégèse était plutôt sur la qualité des pouvoirs de Salomon : un prophète peut-il être magicien ? Quelle est la nature des pouvoirs de Salomon ? Le *Testament de Salomon*, traité grec, donne des éléments de réponse, qui furent en partie repris par l'exégèse coranique. Dans ce texte, Salomon, à la première personne, explique comment il invoqua différents démons en utilisant un anneau qui lui fut donné par l'archange saint Michel et comment les démons furent forcés de travailler à la construction du temple²⁶². Il s'agit ici d'une réinterprétation de l'épisode biblique de la construction du temple, bien que l'Ancien Testament ne mentionne pas les démons. Quoi qu'il en soit, le *Testament de Salomon* a été conçu comme une sorte d'encyclopédie démonologique²⁶³. De même que dans l'Ancien Testament, Salomon prie Dieu pour régner avec sagesse, dans le Testament, Salomon, pour délivrer son favori d'un démon qui le tourmente, prie Dieu pour que le démon lui soit livré et qu'il ait autorité sur lui²⁶⁴. Il reçoit ainsi l'anneau par l'archange Michel (Michael). Cette trame est le prélude à un passage en revue de démons suivant une structure similaire : Salomon demande au démon « Qui es-tu ? », le démon lui répond. S'ensuit une sélection d'informations sur le démon : ses

²⁶¹ Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leyde, Brill (« Supplements to the Journal for the Study of Judaism », 73), 2002. Le chapitre 4 (p. 41-87) est consacré plus particulièrement à la question de la figure de Salomon comme exorciste.

²⁶² *Ibid.*, p. 54.

²⁶³ Philip S. Alexander, « Incantations and Books of Magic », dans Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, Edimbourg, T & T Clark, 1973-1987 ; cité par Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, p. 54.

²⁶⁴ *Testament of Solomon*, 1:5-6.

attributions, son histoire, ses pouvoirs sur les humains, etc.²⁶⁵ Ce traité de démonologie est peut-être à l'origine des récits rapportés par les exégètes sur la réputation de Salomon comme magicien. Si l'on prend l'exemple d'al-Ṭabarī²⁶⁶ (n. 224-225/839, m. 310/923), celui-ci rapporte un récit selon lequel les démons enseignèrent la magie à l'époque de Salomon, mais que Salomon réunit tous les livres écrits à ce sujet pour les enfermer dans un coffre sous son trône. A sa mort, Satan (*al-Šayṭān*) fit ouvrir ce coffre et accusa Salomon d'avoir régné par la magie, créant cette croyance selon laquelle Salomon était magicien²⁶⁷. Il est à noter que le début de ce hadith concerne la divination : les démons écoutent aux portes du paradis les paroles des anges. La magie n'apparaît que dans la seconde partie avec les livres placés sous le trône²⁶⁸. Un autre hadith mentionné par al-Ṭabarī semble plus informé sur l'évolution de la magie. En effet, il y est dit :

Ils écrivirent sur différentes sortes de magie : « Qui aimerait obtenir ceci ou cela, qu'il fasse ceci ou cela. » Quand ils fabriquaient de [nouvelles] sortes de magie, ils la mettaient dans un livre, puis apposaient dessus un sceau gravé à l'image du sceau de Salomon. Ils écrivaient dans son intitulé : « Voici ce qu'a écrit Āṣaf b. Baraḥiyā²⁶⁹, l'ami du roi Salomon fils de David, issu des perles des trésors de la science ». Puis ils l'enterrèrent sous son trône.

(*Fa-katabū aṣṇāf al-siḥr* : « *man kāna yuḥibbu an yabluḡa kaḏā wa-kaḏā fa-l-yaf'al kaḏā wa-kaḏā* » ḥattā idā ṣana'ū aṣṇāf al-siḥr, ḡa'alū-hu fī kitāb ṭumma ḥatamū 'alay-hi bi-ḥātam 'alā naqṣ ḥātam Sulaymān, wa-katabū fī 'unwāni-hi : « *hādā mā kataba Āṣaf b. Baraḥiyā l-ṣadiq li-l-malik Sulaymān b. Dāwūd min ḏaḥā'ir kunūz al-'ilm* », ṭumma dafanū-hu taḥta kursiyyi-hi)²⁷⁰

²⁶⁵ Cette structure du *Testament de Salomon* est mise en évidence et analysée dans Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, p. 60-64.

²⁶⁶ Né à Āmul (dans le Ṭabaristān) et mort à Bagdad, al-Ṭabarī est un exégète et juriste, auteur d'une des principales exégèses coraniques. Il composa en outre une chronique historique considérée comme la plus complète jusqu'au IV^e/X^e siècle. Celle-ci était pour lui un complément à son exégèse. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « al-Ṭabarī », *Et*.

²⁶⁷ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, éd. Šākir, II, p. 405 (hadith 1646).

²⁶⁸ Il semble fort possible que ce hadith soit l'association de deux traditions différentes ou que la seconde partie soit un appendice pour un hadith sur la divination. En effet, la première partie concorde avec des hadiths sur l'origine de la divination. Or, la racine « K.H.N » n'apparaît pas dans ce hadith. On comprend mal pourquoi la première partie ne fait référence qu'aux *kahana* et la seconde uniquement au *siḥr* et à l'accusation de Salomon d'être magicien.

²⁶⁹ Āṣaf b. Baraḥiyā³ s'est vu attribué plusieurs écrits au Moyen Âge, dont le titre le plus célèbre est *Kitāb Yanbū' al-ḥikma* (*Livre de la source de la sagesse*), signalé par al-Ġawbarī. Cf. GAS, IV, p. 117.

²⁷⁰ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, éd. Šākir, II, p. 407 (hadith 1650).

Nous avons ici la base d'un thème développé par l'islam à la fois dans l'exégèse coranique et dans les traités de magie islamique. Salomon devient alors une autorité pour les magiciens musulmans, bien que considéré avant tout comme prophète²⁷¹. Salomon passe en effet pour régner sur les djinns, les oiseaux et les vents : c'est un sujet évoqué à plusieurs reprises dans le Coran²⁷². Nous aurons l'occasion de revenir sur ce pacte de Salomon omniprésent dans les traités de conjurations et d'exorcismes²⁷³.

Concernant Hārūt et Mārūt, leur unique occurrence a fait couler beaucoup d'encre. Constant Hamès adhère à l'hypothèse de Georges Dumézil (n. 1898, m. 1986), qui voyait en Hārūt et Mārūt un emprunt à la civilisation iranienne et indienne²⁷⁴. En effet, Hārūt et Mārūt seraient une déformation de Haurvatât et Ameretât, deux entités représentant respectivement la santé et la vie. De plus, Georges Dumézil évoque les couples de jumeaux mythologiques védiques, en soulignant que l'un des deux jumeaux finit avec une distinction des fonctions entre la guerre et la divination. Nous trouvons en effet dans l'exégèse d'al-Ṭabarī deux commentaires sur l'histoire de Hārūt et Mārūt. Après avoir longuement discuté de la nature des deux personnages à travers deux possibilités de lecture du terme introduisant les deux anges (*al-malakayn* : « les deux anges » ou *al-malikayn* : « les deux rois »), la première version se présente ainsi :

Muḥammad b. Baššār²⁷⁵ nous a rapporté que Ma'ād b. Hišām²⁷⁶ nous a rapporté que son père lui a rapporté d'après Qatāda²⁷⁷, qu'Abū Šu'ba l-Adawī²⁷⁸

²⁷¹ Nous reviendrons plus loin sur la postérité du *Testament de Salomon* en terre d'islam.

²⁷² Cf. Coran, XXI, 81-82 ; XXVII, 17 et 20 ; XXXIV, 11/12 et XXXVIII, 35/36-37/38.

²⁷³ Cf. *infra* p. 933 et suivantes.

²⁷⁴ Georges Dumézil, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 67-78. Il reprend, complète et révisé dans ce chapitre une démonstration qu'il avait menée dans *Naissance d'archanges*, Paris, Gallimard, 1945, p. 158-170. C'est sur ce dernier que s'appuie Constant Hamès. Sur cette hypothèse, voir aussi Jean Kellens, « Les Fravaši », dans *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, éd. Julien Ries, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (« Homo religiosus », 14), 1989, p. 99-114.

²⁷⁵ Abū Bakr Muḥammad b. Baššār b. 'Uṭmān al-'Abdī l-Baṣrī l-Nassāğ également connu sous le nom de Bundār (m. 252/866-867) est un rapporteur de hadith globalement jugé digne de confiance par les traditionnistes. Cf. al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad, Maṭba'at maḡlis dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyya, 1958, II, p. 511-512.

²⁷⁶ Ma'ād b. Hišām b. Abī 'Abd Allāh al-Dastuwā'ī (m. 200/815-6) est un rapporteur de hadith globalement jugé digne de confiance par les traditionnistes. Lui et son père (m. 153 ou 154/770-1) firent partie des premiers défenseurs de la théorie du libre arbitre (*qadariyya*). Cf. *Ibid.*, I, p. 325 et Josef Van Ess, « Qadariyya », *Et.*

pendant les funérailles de Yūnus b. Ğabīr Abū Ğallāb²⁷⁹, d'après Ibn 'Abbās²⁸⁰, a dit : Dieu ouvrit le ciel aux anges pour qu'ils observent les œuvres des fils d'Adam sur terre. Lorsqu'ils les virent commettre des fautes, ils dirent : « Ô Seigneur, ceux-là, les fils d'Adam que Tu as créés de Ta main, devant lesquels Tes anges se sont prosternés, à qui Tu as appris les noms de toute chose, voilà qu'ils commettent des fautes ! » Il répondit : « S'agissant de vous, si vous étiez à leur place, vous agiriez comme eux. » Ils dirent alors : « Gloire à Toi ! Cela ne nous est pas possible ! » Ils reçurent l'ordre de choisir qui descendrait sur la terre. Ils choisirent Hārūt et Mārūt. Ils descendirent sur terre, et il leur fut rendu licite tout ce qu'il y avait, sauf d'associer quelque chose à Dieu, de voler, de commettre l'adultère, de boire du vin ou de ne tuer personne injustement. Ils se montrèrent fermes jusqu'à ce qu'une femme se présentât à eux dont la moitié de la beauté lui avait été impartie. Elle s'appelait Bīḍuḥt. Quand ils la virent, ils voulurent commettre l'adultère avec elle. Elle [leur] rétorqua : « Non, à moins que vous ne donniez un associé à Dieu, que vous ne buviez du vin, que vous ne tuiez quelqu'un et que vous ne vous prosterniez devant cette idole ! » Ils répondirent : « Nous ne pouvons rien associer à Dieu. » Mais l'un des deux dit à l'autre : « Retourne la voir ! ». Elle dit : « Non, à moins que vous ne buviez du vin ». Et ils burent jusqu'à être ivres. Un mendiant se présenta à eux et ils le tuèrent. Lorsqu'ils commirent le mal, Dieu ouvrit [de nouveau] le ciel à ses anges. Ils dirent : « Gloire à Toi ! Tu étais plus savant ! » Dieu révéla alors à Salomon fils de David qu'ils avaient eu le choix entre un châtement ici-bas ou dans l'au-delà. Ils choisirent le châtement d'ici-bas. Ils furent enchaînés des chevilles jusqu'au cou, comme des chameaux, et déposés à Babylone.²⁸¹

(Ḥaddaṭa-nā Muḥammad b. Baššār qāla, ḥaddaṭa-nā Ma'ād b. Hišām. Qāla, ḥaddaṭani Abī 'an Qatāda qāla, ḥaddaṭa-nā Abū Šu'ba l-'Adawī fī ḡanāzat Yūnus b. Ğabīr

²⁷⁷ Qatāda b. Di'āma (n. 60/680, m. 117/735) est un épigone (*tābi'ī*, c'est-à-dire la première génération de musulmans après la mort du Prophète) aveugle qui vécut à Bassorah. Les avis divergent sur son adhésion à la théorie du libre arbitre, certains affirmant qu'il changea d'opinion sur la question au cours de sa vie et abandonna cette école. Il mourut de la peste à Wāsiṭ. Cf. Charles Pellat, « Qatāda b. Di'āma », *EP*².

²⁷⁸ Personnage non identifié.

²⁷⁹ Abū Ğallāb Yūnus b. Ğabīr al-Bāhilī (m. après 90/708-709) est un rapporteur de hadiths de Bassorah. Cf. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḏīb al-tahḏīb*, Hyperabad, Maṭba'at dā'irat al-ma'ārif al-niḡāmiyya, 1325 (1907-1908), XI, p. 436.

²⁸⁰ Ibn 'Abbās (m. v. 68/687-688), cousin paternel et compagnon du Prophète, considéré comme une des plus hautes autorités en matière d'exégèse et de hadith dans la tradition musulmane. Cf. Claude Gilliot, « 'Abd Allāh b. 'Abbās », *EP*³. Sur les aspects légendaires du personnage, cf. *id.*, « Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās », *Arabica*, 32 (1985), p. 127-183. Sur le personnage historique, cf. Viviane Comerro, « La figure historique d'Ibn 'Abbās », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 (juillet 2011), p. 125-137.

²⁸¹ Traduction remaniée à partir de Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 34-35.

Abī Ġallāb, ‘an Ibn ‘Abbās qāla inna Llāh afraġa l-samā’ li-malā’ikati-hi yanzurūna ilā a‘māl banī Ādam, fa-lammā abṣarū-hum ya‘malūna l-ḥaṭāyā qālū : yā rabb, hā’ulā’ banū Ādam allaḍi ḥalaqta-hu bi-yadi-ka, wa-asġadta la-hu malā’ikata-ka, wa-‘allamta-hu asmā’ kull ṣay’ ya‘malūna bi-l-ḥaṭāyā ! Qāla : ammā inna-kum law kuntum makāna-hum la-‘amiltum miṭl a‘māli-him. Qālū : subḥānu-ka mā kāna yanbaġi la-nā ! Qāla : fa-umirū an yaḥtārū man yahbuṭu ilā l-arḍ, qāla : fa-ḥtārū Hārūt wa-Mārūt. Fa-uhbiṭā ilā l-arḍ, wa-aḥalla la-humā mā fi-hā min ṣay’, ġayr an lā yuṣrikā bi-Llāh ṣay’an, wa-lā yasriqā, wa-lā yazniyā, wa-lā yaṣrabā l-ḥamr, wa-lā yaqtulā l-nafs allatī ḥarrama Llāh illā bi-l-ḥaqq. Qāla : fa-mā stamarrā ḥattā ‘araḍa la-humā imra’a qad qusima la-hā niṣf al-ḥusn, yuqālu la-hā « Bīduḥt » fa-lammā abṣarā-hā arādā bi-hā zinan, fa-qālat : lā, illā an tuṣrikā bi-Llāh, wa-taṣrabā l-ḥamr, wa-taqtulā l-nafs, wa-tasġudā li-hāḍā l-ṣanam ! Fa-qālā : mā kunnā li-nuṣrika bi-Llāh ṣay’an ! Fa-qāla aḥadu-humā [p. 428] li-l-āḥar : irġa’ ilay-hā. Fa-qālat : lā, illā an taṣrabā l-ḥamr. Fa-ṣaribā ḥattā ṭamilā, wa-daḥala ‘alay-himā sā’il fa-qatalā-hu, fa-lammā waqa‘ā fi-mā waqa‘ā fi-hi min al-šarr, afraġa Llāh al-samā’ li-malā’ikati-hi, fa-qālū : subḥānu-ka ! kunta a‘lam ! Qāla : fa-awḥā Llāh ilā Sulaymān b. Dāwūd an yuḥayyira-humā bayn ‘aḍāb al-dunyā wa-‘aḍāb al-āḥira, fa-ḥtārā ‘aḍāb al-dunyā, fa-kubbilā min ak‘ubi-himā ilā a‘nāqi-himā bi-miṭl a‘nāq al-buḥt, wa-ġu‘ilā bi-Bābil.)²⁸²

Cette version est la plus classique des interprétations. Bīduḥt devient ainsi sous la plume du bibliographe Ibn al-Nadīm²⁸³ (n. au plus tard en 325/936-7, m. 385/995 ou 388/998) la « fille d'Iblīs », initiatrice de la « voie blâmable » en terme de magie²⁸⁴. C'est une seconde version de l'histoire qui contient tous les éléments permettant ce rapprochement effectué par Georges Dumézil :

Mūsā b. Harūn²⁸⁵ m'a rapporté que ‘Amr²⁸⁶ nous a rapporté qu'Asbāṭ²⁸⁷ nous a rapporté d'après al-Suddī²⁸⁸ : Dans l'affaire de Hārūt et Mārūt, [ceux-ci] médisaient

²⁸² Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, éd. Šākir, II, p. 427-428 (hadith 1681).

²⁸³ Abū l-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Ishāq b. al-Nadīm al-Warrāq al-Baġdādī est un copiste et libraire (warrāq) chiite bagdadien. Il est l'auteur d'*al-Fihrist* (*Le répertoire*), achevé en 377/987-8, un ouvrage bibliographique composé de dix discours (*maqāla*). Il constitue donc un panorama de la production écrite en circulation à Bagdad à la fin du IV^e/X^e siècle. Cf. Johann Wilhelm Fück, « Ibn al-Nadīm », *Et*.

²⁸⁴ Cf. *infra* p. 351 et suivantes.

²⁸⁵ Mūsā b. Hārūn b. ‘Abd Allāh b. Marwān (n. 214/829-830, m. 294/906-907) est un traditionniste, fils d'un traditionniste irakien. Cf. al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 669-670.

²⁸⁶ Abū Muḥammad ‘Amr b. Ḥammād b. Ṭalḥa al-Qanād al-Kūfī (m. 222/837) est un rapporteur de hadith globalement jugé digne de confiance (*ṭiqa*). Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, VIII, p. 22-23.

²⁸⁷ Abū Yūsuf Asbāṭ b. Naṣr al-Hamdānī est un rapporteur de hadith jugé plutôt digne de confiance. Sa date de mort semble inconnue. *Ibid.*, I, p. 211-212.

²⁸⁸ Ismā‘īl b. ‘Abd al-Raḥmān al-Suddī (m. 127/745) est un prédicateur de Koufa. Sa réputation dans le hadith demeure très mitigée, certains émettant une opinion tempérée, d'autres le traitant de menteur (*kaḍḍāb*). Il semble que la critique qu'il aurait faite des deux

contre les habitants de la terre sur leurs prescriptions légales. On leur dit : « J'ai donné au fils d'Adam dix appétits, et c'est par ces appétits qu'ils Me désobéissent. » Hārūt et Mārūt dirent : « Ô notre Seigneur ! Si Tu nous donnais ces appétits puis nous faisais descendre, nous gouvernerions avec justice. » Il leur dit : « Descendez ! Je vous ai donné ces dix appétits, et gouvernez parmi les hommes. » Ils descendirent à Babylone – Damavand. Ils gouvernaient, jusqu'à ce qu'arrive le soir et qu'ils remontent, et quand c'était le matin, ils redescendaient. Ils continuèrent ainsi jusqu'à ce qu'une femme vienne à eux se plaindre de son mari. Sa beauté les émerveilla. Son nom était en arabe al-Zuhara, en nabatéen Bīduḥt et son nom en persan était Anāhīd. L'un d'eux dit à son compagnon : « Comme elle me plaît ! » L'autre dit : « Je voulais t'en faire part, mais j'avais honte devant toi ! » L'autre dit : « Voudrais-tu que je le lui dise ? ». Il répondit : « Oui, mais comment ferons-nous avec le châtement de Dieu ? » L'autre dit : « Nous espérons la miséricorde de Dieu ! » Quand elle vint se plaindre de son mari, ils lui firent part de [leur attirance]. Elle répondit : « Non, jusqu'à ce que vous rendiez un jugement en ma faveur contre mon mari. » Ils rendirent donc pour elle un jugement contre son mari. Elle leur donna un rendez-vous dans des ruines où ils viendraient la retrouver. Ils l'y retrouvèrent. Quand l'un des deux voulut faire l'amour avec elle, elle dit : « Je ne le ferai pas jusqu'à ce que vous m'informiez des mots par lesquels vous montez au ciel et par quels mots vous en descendez. » Ils l'en informèrent. Elle les prononça et monta. [Mais] Dieu lui fit oublier [le mot] par lequel elle [pouvait] descendre et elle resta à sa place. Dieu la changea en astre. Chaque fois que 'Abd Allāh b. 'Umar²⁸⁹ la voyait, il la maudissait et disait : « C'est celle qui a séduit Hārūt et Mārūt ! » Lorsque ce fut la nuit, ils voulurent monter mais ils ne le purent, ils se savaient perdus. On leur donna le choix entre un châtement d'ici-bas ou dans l'au-delà, et ils choisirent le

premiers califes Abū Bakr et 'Umar aient contribué à son rejet comme traditionniste. Cf. Gautier H.A. Juynboll, « al-Suddī », *EF*. On notera que la référence à un rapporteur à la réputation aussi ambivalente pour une tradition qui met en scène des éléments rattachant l'épisode coranique à la mythologie indo-persane est peut-être volontairement un moyen de souligner que cette version de l'épisode est sujette à caution selon al-Ṭabarī.

²⁸⁹ 'Abd Allāh b. 'Umar (m. 73/693) est le fils du deuxième calife de l'islam 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 13/634 à 23/644). Traditionniste fécond, il ne revendiqua pas la succession de son père, s'écartant des luttes de pouvoir de cette époque. Il acquit la réputation d'un homme d'une profonde piété aux hautes qualités morales. Cf. Laura Veccia Vaglieri, « 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb », *EF*. Quant à son père, devenu calife à la mort d'Abū Bakr, son règne est marqué par les débuts de l'expansion militaire (prise de Damas, de Jérusalem, de Ctésiphon, fondation de Koufa et de Bassorah, etc.). Compagnon du Prophète, il est le garant de nombreuses traditions prophétiques. Cf. Avraham Hakim, « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la grâce de Dieu », *Arabica*, 54/3 (2007), p. 317-361 ; Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 57-77 ; M. Bonner et Giorgio Levi Della Vida, « 'Umar (I) b. al-Ḥaṭṭāb », *EF*.

châtiment ici-bas à celui de l'au-delà. Ils furent suspendus à Babylone et se mirent à tenir aux hommes leur discours, et c'était de la magie (*al-sihr*).²⁹⁰

(*Ḥaddaṭānī Mūsā b. Harūn qāla, ḥaddaṭa-nā 'Amr qāla, ḥaddaṭa-nā Asbāt, 'an al-Suddī : anna-hu kāna min amr Hārūt wa-Mārūt anna-humā ṭa'anā 'alā ahl al-arḍ fi aḥkāmihim, fa-qāla la-humā : innī a'ṭaytu Ibn Ādam 'ašr min al-šahawāt, fa-bi-hā ya'sūnanī. Qāla Hārūt wa-Mārūt : rabba-nā, law a'ṭayta-nā tilka l-šahawāt tumma nazalnā la-ḥakamnā bi-l-'adl. Fa-qāla la-humā : inzilā, fa-qad a'ṭaytu-kumā tilka l-šahawāt al-'ašr, fa-ḥkumā bayn al-nās. Fa-nazalā bi-Bābil Dunbāwand, fa-kānā yaḥkumāni, ḥattā idā amsayā 'araḡā fa-idā ašbaḥā habaṭā. Fa-lam yazālā ka-dālika ḥattā atat-humā imra'a tuḥāšimu zawḡa-hā, fa-a'ḡaba-humā ḥusnu-hā - wa-smu-hā bi-l-'arabiyya « al-Zuhara », wa-bi-l-nabaṭiyya « Bīdaḥt », wa-smu-hā bi-l-fārisiyya « Anāhīd » - fa-qāla aḡadu-humā li-šāḡibi-hi : inna-hā la-tu'ḡibunī ! Fa-qāla l-āḡar : qad aradtu an aḡkura la-ka fa-staḡyaytu min-ka ! Fa-qāla l-āḡar : hal la-ka an aḡkura-hā li-nafsi-hā ? Qāla : na'am, wa-lākinna kayfa la-nā bi-'aḡāb Allāh ? Qāla l-āḡar : innā narḡū raḡmat Allāh ! Fa-lammā ḡā'at tuḥāšimu zawḡa-hā ḡakarā ilay-hā nafsa-hā, fa-qālat : lā, ḥattā taqḡiyā lī 'alā zawḡī. Fa-qadāyā la-hā 'alā zawḡi-hā. Tumma wā'adat-humā ḡariba min al-ḡarib ya'tiyāni-hā fi-hā, fa-atayā-hā li-dālika. Fa-lammā arāda llaḡī yuwāqi'u-hā, qālat : mā anā bi-llaḡī af'alu ḥattā tuḡbirāni bi-ayy kalām taš'adāni ilā l-samā', wa-bi-ayy kalām tanzilāni min-hā ? Fa-aḡbarā-hā, fa-takallamat fa-ša'idat, fa-ansā-hā Llāh mā tanzilu bi-hi, fa-baqiyat makāna-hā, wa-ḡa'ala-hā Llāh kawkab - fa-kāna 'Abd Allāh b. 'Umar kulla-mā rā'a-hā la'ana-hā wa-qāla : ḡāḡihi llatī fatanat Hārūt wa-Mārūt ! - Fa-lammā kāna l-layl arādā an yaš'adā fa-lam yastaṭī'a fa-'arafā l-hulk, fa-ḡuyyirā bayn 'aḡāb al-dunyā wa-l-āḡira, fa-ḡtārā 'aḡāb al-dunyā min 'aḡāb al-āḡira, fa-'ulliqā bi-Bābil, fa-ḡa'alā yukallimāni l-nās kalāma-humā, wa-huwa l-sihr)²⁹¹*

L'association de Babylone au Mont Damavand situe clairement l'origine de cet épisode dans les récits mythiques de la Perse : c'est dans le Mont Damavand (*Dunbāwand*) que le roi-sorcier al-Ḍaḡḡāk fut enchaîné par Afrīdūn²⁹², c'est aussi dans cette montagne qu'aurait été enfermé Ṣaḡr, le djinn qui aurait dérobé l'anneau

²⁹⁰ Traduction remaniée à partir de Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 35.

²⁹¹ Al-Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān*, éd. Šākir, II, p. 431 (hadith 1686).

²⁹² Pour la littérature arabe, cf. par exemple al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-ḡaḡab wa-ma'ādin al-ḡawḡar*, éd. et tr. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beyrouth, al-Ḡāmi'a l-lubnāniyya, 1965-1979, I, p. 264-265 ; *Les prairies d'or*, tr. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Paris, Société asiatique, 1962-1997, I, p. 199-200. Cf. le *Šāh-Nāme* pour l'histoire complète relatée en persan. Cette scène est figurée sur un sceau magique analysé dans Rika Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (« Cahiers de Studia Iranica », 17), 1995, p. 41 (figure 6.4, p. 43). Sur l'histoire d'al-Ḍaḡḡāk et sa relation à la magie dans la littérature arabe, cf. Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens et de sorciers dans la littérature arabe médiévale en prose*, mémoire de Master 2, sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa, soutenu en 2010 à l'université de Paris-IV Sorbonne, p. 36-42.

de Salomon²⁹³. Selon le récit romanesque persan *Abū Muslim Nāme*, non loin du puits de Ḍaḥḥāk se trouverait une forteresse tenue par des sorciers, dont Hendese, maître (*ustād*) des sorciers²⁹⁴. Tous ces éléments s'inscrivent dans une longue tradition érigeant la région du Ṭabaristān (actuel nord de l'Iran), où se trouve le mont Damavand, comme la patrie des magiciens. De nombreux éléments de la légende des Nāsatya sont communs avec les légendes que l'exégèse d'al-Ṭabarī associe à cet épisode. C'est ici selon nous à la fois la force et la faiblesse de la démonstration de Georges Dumézil. En effet, si on retrouve bien la légende des Nāsatya en filigrane des explications des exégètes²⁹⁵, cette exégèse doit être resituée dans un contexte historique. Le premier exégète qui semble avoir donné au verset cette trame narrative développée est al-Ṭabarī, originaire du Ṭabaristān, une des dernières régions à avoir été conquise par les armées musulmanes. Si l'on prend un exégète plus ancien comme al-Hawwārī²⁹⁶ (m. v. les années 280-290/fin IX^e-début X^e siècle), on trouve dans son interprétation la présence de Vénus, qui « descend sous la forme de la plus belle des femmes venue se plaindre » (*nazalat 'alay-himā l-Zuhara fī šūrat aḥsan imra'a tuḥāšimu*)²⁹⁷. L'anecdote est mentionnée en substance une seconde fois sous l'autorité de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661)²⁹⁸. C'est également à lui qu'est attribuée un peu plus loin l'association à Anāhīd²⁹⁹. On ne trouve cependant pas

²⁹³ Cf. Ibn al-Faḥr al-Hamaḍānī, *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān*, Leyde, Brill, 1885, p. 279 ; traduction *Abrégé du Livre des pays*, tr. Henri Massé, Damas, Institut Français de Damas, 1973, p. 334.

²⁹⁴ Marina Gaillard, « Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire », *Res Orientales XIV : Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 120.

²⁹⁵ La légende relate en effet comment des divinités inférieures, les Nāsatya, s'amourachent d'une femme appelée Sukanyā, et tentent de lui faire abandonner son mari au profit de l'un d'eux. Les noms de Hārūt et Mārūt dériveraient de fleurs magiques, Haurut-Maurut, dont l'infusion sert à produire un philtre magique. Cf. Georges Dumézil, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 68-71.

²⁹⁶ Al-Hawwārī est un théologien et juriste de la tribu berbère Hawwāra, soutien des imams ibadites contre les Fatimides. Il était le fils d'un *qāḍī* de l'Aurès. Sa vie nous est presque totalement inconnue. Cf. Claude Gilliot, « Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim », *Arabica*, 44/2 (avril 1997), p. 179-180.

²⁹⁷ Al-Hawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'azīz*, éd. al-Ḥāḡḡ b. Sa'īd Šarīfī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990¹, I, p. 132.

²⁹⁸ Neveu et gendre du Prophète. Il est le quatrième calife de l'islam sunnite, et premier *imām* dans le chiisme. Il sert souvent d'autorité dans les écrits magiques, comme dans les écrits mystiques d'une manière générale. Voir Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 141-310.

²⁹⁹ *Ibid.*, I, p. 132 : *ḍakarū 'an 'Alī anna-hu qāla : kāna yuqālu la-hā Anāhīd.*

trace de la trame narrative développée du récit d'al-Ṭabarī qui permet le rapprochement avec les jumeaux. Ainsi, cette légende indo-persane a pu servir de base, par l'intermédiaire judéo-chrétien. En effet, l'idée des anges à l'origine de la magie n'est pas apparue avec le Coran dans l'histoire des monothéismes. Il s'agit également d'un thème majeur du *Livre d'Hénoch*, récits apocryphes rédigés au début de l'ère chrétienne racontant les tribulations du prophète Hénoch (identifié à Idrīs dans le Coran), grand-père de Noé, dans les sphères célestes et infernales. Ce livre raconte entre autres la chute sur terre de nombreux anges qui se rebellèrent et semèrent le chaos jusqu'à ce que les anges restés fidèles à Dieu les combattent et les vainquent. Le *Livre d'Hénoch* est connu à travers trois versions principales : une grecque, une hébraïque et une éthiopienne. Cette dernière version a circulé longtemps, jusqu'au VI^e/XII^e siècle en Égypte, et il s'agit de récits dont le prophète Muḥammad aurait pu avoir des échos étant donné ses contacts avec la corne de l'Afrique qui fut le lieu de la première *hiğra*. L'hypothèse d'une influence judéo-chrétienne peut également être soutenue par la proximité des noms de Gog et Magog (*Yāğūğ wa-Māğūğ*), personnages issus de la Bible mais dont le thème a abondamment été développé par la littérature chrétienne syriaque. L'influence de cette littérature chrétienne (qui ne fait pas partie de la Bible) sur la révélation coranique a été montrée par le simple fait que le thème de la barrière érigée par Dū l-Qarnayn (identifié comme étant Alexandre le Grand) pour protéger l'humanité des peuples de Gog et Magog est issu de cette littérature syriaque, du *Roman d'Alexandre* notamment³⁰⁰. Les exégètes eux-mêmes ont pu avoir connaissance du *Livre d'Hénoch*. Voici par exemple le verset résumant les méfaits des anges déchus, qui constituent le thème majeur développé dans cette partie de l'ouvrage :

Ceux-ci, et tous les autres avec eux, prirent des femmes ; chacun en choisit une, et ils commencèrent à aller vers elles et à avoir commerce avec elles, et ils leur enseignèrent les charmes et les incantations, et ils leur apprirent l'art de couper les racines et (la science) des arbres.³⁰¹

Hārūt et Mārūt n'apparaissent pas dans le *Livre d'Hénoch*, même si l'enseignement des arts magiques est dans ce livre intimement lié aux anges déchus. Il est donc probable que la légende de Hārūt et Mārūt puise sa source dans une

³⁰⁰ Emeri van Donzel et Andrea Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leyde/Boston, Brill (« Brill's inner Asian library », 22), 2010.

³⁰¹ *Le livre d'Hénoch*, tr. François Martin, L. Delaporte, J. Françon, E. Legris et J. Pressoir, Paris, Letouzé et Ané, 1906 ; réimp. Milan, 2000, p. 14 (VII, 1). Cette traduction de la version éthiopienne du *Livre d'Hénoch* nous semble d'une grande qualité : elle est accompagnée non seulement d'un appareil critique qui compare entre eux les manuscrits éthiopiens, mais aussi de notes soulignant les différences avec la version grecque.

interprétation judéo-chrétienne du récit indo-persan. Dans tous les cas, cette association entre anges et magie a probablement été à l'origine de l'attribution à Gabriel des enseignements de certaines sciences occultes comme la géomancie qu'il aurait enseignée à ʿUmṭum al-Hindī³⁰².

Moïse et les magiciens de Pharaon

Le second type de versets où se trouvent des occurrences de la racine « S.Ḥ.R » concerne l'épisode de Moïse et des magiciens de Pharaon³⁰³. Cette lutte reprend un épisode de la Bible. Moïse y est défié par Pharaon et ses magiciens. Les magiciens jettent alors leurs cordes et leurs bâtons (*hibālu-hum wa-ʿaṣiyu-hum*) à terre. Dieu enjoint alors à Moïse de jeter le bâton qu'il a dans la main droite, qui se changea en serpent (*tuʿbān*) et happa les bâtons des magiciens de Pharaon qui s'étaient mis à ramper. Les commentateurs ne manquent pas d'insister sur le verset VII, 113/116, selon lequel « il répondit : "Jetez [*les premiers*] !" Quand ils eurent jeté [*leurs bâtons*], ils fascinèrent les yeux des gens, emplirent ceux-ci d'épouvante et déployèrent une grande magie » (*qāla alqū fa-lammā alqū saḥarū aʿyuna l-nāsi wa-starhabū-hum wa-ḡāʿū bi-siḥrin ʿaẓīmin*). Autrement dit, leur magie sert à tromper les yeux des hommes, les bâtons ne se transforment pas réellement. Ainsi, la magie (*siḥr*) est associée à l'imagination (*al-taḥayyul ilay-hi* « le fait de s'imaginer quelque chose »), tandis que le miracle seul permet de réellement « briser la coutume [établie par Dieu] » (*ḥarq al-ʿāda*). Cette illusion donne au vocabulaire de l'ésotérisme musulman une de ses manifestations les plus concrètes : *ḥayāl* désigne toutes les apparitions à caractère fantomatique. Ces versets sont cependant aussi à l'origine de l'association entre magie (*siḥr*) et savoir (*ʿilm*) dans la mesure où les magiciens sont qualifiés de savants. Ainsi, Pharaon veut que lui soit apporté chaque « magicien très savant (*sāḥir ʿalīm*) » (Coran, VII, 109/112, X, 80/79, XXVI, 36/37). Moïse est lui-même qualifié de « magicien très savant » par Pharaon (Coran, XXVI, 33/34). Il est en outre apostrophé par le terme de « magicien » (*yā ayyuha l-sāḥir*) (Coran, XLIII, 48/49).

³⁰² Nous reviendrons plus loin sur la figure de ʿUmṭum al-Hindī, autorité invoquée dans plusieurs traités magiques sur lequel nous ne savons presque rien, cf. *infra* p. 228 et suivante. Sur la géomancie, nous renvoyons aux travaux d'Anne Regourd sur la géomancie dans le Yémen contemporain, cf. Anne Regourd, « Les sciences occultes au Yémen », *Chroniques Yéménites*, 1996, p. 115-119 et « Pratiques de géomancie au Yémen », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 105-127. Voir aussi Marion B. Smith, « The nature of Islamic geomancy with a critique of a structuralist's approach », *Studia Islamica*, 49 (1979), p. 5-48 ; Felix Klein-Franke, « The geomancy of Ahmad b. ʿAli Zunbul : a study of the Arabic Corpus hermeticum », *Ambix*, 20 (1973), p. 26-35.

³⁰³ Ces passages se trouvent dans le Coran, VII, 102/104 à 123/126 et 129/132 ; X, 76/75 à 81 ; XX, 66/63 à 78/76 et XXVI, 33/34 à 51.

Cependant, dans ce dernier cas, al-Ṭabarī affirme : « On dit que "magicien" chez eux a le sens de "savant". La magie chez eux n'était pas blâmée, aussi l'appellent-ils par ce nom parce que son sens chez eux était : "Ô savant !" » (*qīla inna l-sāḥir 'inda-hum kāna ma'na-hu l-'ālim wa-lam yakun al-siḥr 'inda-hum ḍamm wa-inna-mā da'aw-hu bi-hādā l-ism li-anna ma'na-hu 'inda-hum kāna yā ayyuhā l-'ālim*)³⁰⁴. Cet extrait conditionne donc une association entre science et magie dans l'imaginaire arabe sur l'époque anté-islamique. Ce sens perdura dans ce seul contexte. Le lexicographe Ibn Manzūr³⁰⁵ (n. 630/1233, m. 711/1311-1312), par exemple, reprend en substance cette interprétation dans son article « S.Ḥ.R », en s'appuyant sur ce seul verset³⁰⁶. Dans le même ordre d'idée, le magicien est doué de vivacité d'esprit : le mu'tazilite al-Ġubbā'ī³⁰⁷ (m. 303/915-6), qui dénie toute réalité à la magie, affirme à propos des accusations des anciens peuples à l'encontre des prophètes d'être « magicien ou

³⁰⁴ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyi l-Qur'ān*, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Dār Hiġr, 2001, XX, p. 609.

³⁰⁵ Ibn Manzūr est un lexicographe auteur du célèbre *Lisān al-'arab* (*La langue des Arabes*). Il aurait été *qāḍī* de Tripoli et se serait occupé toute sa vie des services de chancellerie (*dīwān al-inšā'*). Cf. Johann Wilhelm Fück, « Ibn Manzūr », *Et*.

³⁰⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, p. 1952 : « [Sur] Son propos – qu'il soit exalté ! - : { Ô Magicien ! (*al-sāḥir*), prie pour Nous ton Seigneur au nom de l'alliance qu'il a conclue avec toi ! En vérité, Nous sommes dans la bonne direction ! } (Coran, XLIII, 48/49) on dit : « Comment [peuvent-ils] dire à Moïse « Ô Magicien ! » en affirmant qu'ils sont dans la bonne direction ? La réponse à ce [paradoxe apparent] est que le magicien pour eux est un qualificatif laudatif et que la magie était une science désirée. Ils lui dirent « Ô Magicien ! » en vue d'une emphase à son égard. Ils l'appelèrent, selon l'usage qu'ils faisaient avant sa venue, du terme de magicien. Ainsi, il vint avec les miracles comme ils n'en avaient pas vu de semblables, la magie n'était pas alors pour eux de l'infidélité et ne faisait pas partie de ce dont on se faisait des affronts. Pour ces [raisons], ils lui dirent « Ô Magicien ! », et « magicien » signifie « savant ». (*wa-qawlu-hu ta'ālā { yā ayyuhā l-sāḥiru ud'u la-nā rabba-ka bi-mā 'ahida 'inda-hum inna-nā la-muhtadūna } yaqūlu l-qā'il kayfa qālū li-Mūsā yā ayyuhā l-sāḥir wa-hum yaz'umūna anna-hum muhtadūn wa-l-ġawāb fi ḍālīka anna l-sāḥir 'inda-hum kāna na't maḥmūd wa-l-siḥr kāna 'ilm marġūb fi-hi fa-qālū la-hu yā ayyu-hā l-sāḥir 'alā ġihat al-ta'zīm la-hu wa-ḥāṭabū-hu bi-mā taqaddama la-hu 'inda-hum min al-tasmiya bi-l-sāḥir id ḡā'a bi-l-mu'ġiza allatī lam ya'hadū mitlahā wa-lam yakun al-siḥr 'inda-hum kufr wa-lā kāna mim mā yata'āyarūna bi-hi wa-li-ḍālīka qālū la-hu yā ayyu-hā l-sāḥir wa-l-sāḥir al-'ālim*).

³⁰⁷ Abū 'Alī Muḥammad b. 'Abd al-Wahḥāb est un des plus célèbres théologiens mu'tazilites. Il appartenait à l'école de Bassorah, où il passa la majeure partie de sa vie. Il fut également le maître d'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, fondateur de l'école théologique aš'arite qui s'opposait au mu'tazilisme sur de nombreux débats théologiques et notamment sur la doctrine du Coran créé et celle du libre-arbitre soutenues par les mu'tazilites. Cf. Louis Gardet, « al-Ḍubbā'ī », *Et*.

possédé »³⁰⁸ (*sāḥir aw mağnūn*) que « cela prouve leur ignorance, puisqu'ils accusent les prophètes de deux choses contradictoires. En effet, un magicien est nécessairement doué d'intelligence (*faṭīn*)³⁰⁹, alors qu'un fou³¹⁰ ne l'est pas ! »³¹¹. C'est ainsi sur cette base que reposent les récits relatifs aux rois de l'ancienne Égypte rapportés par Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh (qui aurait écrit entre 357/968 et 462/1070³¹²), al-Maqrīzī³¹³ (n. 766/1364, m. 845/1442), etc. et qui présentent les magiciens comme des conseillers de Pharaon. On y voit également que la magie est bien considérée comme une science : bien que la révélation en interdise l'usage, nous trouvons chez de nombreux théologiens l'idée que si la pratique en est interdite (*al-ʿamal bi-hi*), sa connaissance – en tant que science – (*al-ʿilm bi-hi*) ne saurait être blâmable³¹⁴.

De nombreux récits visent à mieux identifier le nombre des magiciens auprès de Pharaon (al-Ṭabarī propose quinze mille ou soixante-dix mille

³⁰⁸ Il s'agit de l'exégèse du Coran, LI, 52 : « De même, nul Apôtre n'est venu à ceux qui vécutent avant eux, qu'ils n'aient dit : "C'est un magicien, un possédé !" » (*wa-ka-dālika mā atā llaḏīna min qabli-him min rasūlin illā qālū sāḥirun aw mağnūnun*).

³⁰⁹ Il faut toutefois bien différencier les qualificatifs de *ʿālim* (« savant », c'est-à-dire le dépositaire d'un savoir) et le *faṭīn* (« intelligent, doué de sagacité »). Le *faṭīn* est davantage un personnage de cour qui n'est pas sans rappeler cette vivacité d'esprit qui permet de jongler entre le « sérieux » (*ǧidd*) et le « plaisanterie » (*ḥazl*) dans les cénacles des cours.

³¹⁰ Le terme de *mağnūn* signifie aussi bien fou que possédé à l'époque d'al-Ġubbāʾī.

³¹¹ Daniel Gimaret, *Une lecture muʿtazilite du Coran : le "Tafsīr" d'Abū ʿAlī l-Ġubbāʾī partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Louvain/Paris, Peeters, 1994, p. 764.

³¹² André Ferré, « Un auteur mystérieux : Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh », *Annales Islamologiques*, 25 (1991), p. 150. Ce sont les conclusions auxquelles il parvient après l'analyse des informations contenues dans divers manuscrits et les citations sur cet auteur dans différents ouvrages. Nous ne retenons donc pas l'époque du VII^e/XIII^e siècle de l'hégire proposée par Wüstenfeld et reprise, avec quelques réserves, par Bernard Carra de Vaux. Notons également peut-être une trace de chiisme septimain dans la mention à propos du tombeau de Miṣrāʾim : « Ils firent aussi une conjuration pour que personne ne touchât au sépulcre, à l'exception d'un roi descendant de sept rois qui devait venir à la fin des temps, qui servirait le Seigneur de la religion, qui croirait à l'envoyé porteur du Coran, et inviterait les hommes à embrasser sa foi ». Ce serait alors une référence au Mahdī, dernier des sept imams censé revenir à la fin des temps pour remplir le monde d'équité et de justice.

³¹³ Né et mort au Caire, al-Maqrīzī est un historien égyptien qui exerça diverses fonctions administratives : paraphe (*tawqīʿ*), surveillance des marchés et des bonnes mœurs (*ḥisba*), imamat, administration de la mosquée al-Ḥākim, enseignement du hadith à la Muʿayyadiyah, etc. Il vécut également une dizaine d'années en Syrie. Cf. Franz Rosenthal, « al-Maqrīzī », *El²*.

³¹⁴ Al-Ṭabarī l'affirme clairement dans son exégèse du verset II, 96/102. Cf. al-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. Šākir, I, p. 421-423.

magiciens³¹⁵), dans le but de magnifier la qualité du miracle de Moïse. Parfois on trouve même le nom des chefs des magiciens, comme chez al-Ṭabarī, qui donne : Sātūr, ʿĀdūr, Ḥaṭḥaṭ et Muṣfā³¹⁶. D'autres traditions détaillent davantage le nombre et l'organisation de ces magiciens. Ainsi, Ibn ʿAbd al-Ḥakam³¹⁷ (n. v. 182/798-99, m. 257/871) dans son *Futūḥ Miṣr wa-l-Mağrib* (*La conquête de l'Égypte et du Maghreb*) rapporte le propos suivant :

D'autres qu'Ibn Lahīʿa³¹⁸ dirent : il y avait parmi eux les magiciens. Ils crurent ensemble à la même heure. Nous ne connaissons pas de communauté qui s'est convertie à la même heure plus nombreuse que la [communauté] copte³¹⁹.

Ils dirent : Comme nous rapporte ʿUṭmān b. Ṣāliḥ³²⁰, d'après Ibn Lahīʿa, d'après ʿAbd Allāh b. Hubayra l-Sabaʿī³²¹, Bakr b. ʿAmr al-Ḥawlānī³²² et Yazīd b. Abī

³¹⁵ *Ibid.*, I, p. 28 (hadith 14940) et I, p. 29-29 (hadith 14941). Rappelons que le chiffre de 70 est très symbolique : il correspond au nombre de démons que Salomon aurait connus.

³¹⁶ Al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1960-1969, I, p. 408 ; Leyde, Brill, 1879-1901 (désormais anc. éd.), I, p. 472 ; tr. William M. Brinner, New York, State University of New York Press, 1991, III (*The Children of Israel*), p. 57. La traduction est anglaise. Les traductions en français sont de notre fait, sauf indication contraire. Nous utiliserons le texte de l'édition moderne, en indiquant les références de l'ancienne édition car celles-ci sont reproduites en marge de l'édition moderne et de la traduction anglaise.

³¹⁷ Ibn ʿAbd al-Ḥakam n'est connu qu'à travers son œuvre, qui est l'ouvrage arabe le plus ancien qui nous soit parvenu sur l'histoire de la conquête égyptienne. Cf. Franz Rosenthal, « Ibn ʿAbd al-Ḥakam », *Et*².

³¹⁸ Ibn Lahīʿa (n. v. 96/688-69, m. 174/790) est un traditionniste et juge égyptien. C'est de lui que provient la plupart des informations données par Ibn ʿAbd al-Ḥakam. Il a néanmoins une réputation faible dans la transmission du hadith. Cf. Raif Georges Houry, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (97-174/715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986 et Franz Rosenthal, « Ibn Lahīʿa », *Et*².

³¹⁹ Par « copte » (*al-Qibṭ*), il faut bien sûr entendre « égyptien » et non son sens actuel de « chrétien suivant le rite copte ».

³²⁰ Abū Yaḥyā ʿUṭmān b. Ṣāliḥ b. Ṣafwān al-Sahmī l-Miṣrī (n. 144/761-762, m. 219/834) aurait été le maître d'Abū Dāwūd. Il serait connu, selon Ibn Lahīʿa, pour avoir rapporté deux hadiths. Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, VII, p. 122-123.

³²¹ ʿAbd Allāh b. Hubayra b. Asʿad al-Sabāʿī l-Ḥaḍramī (n. 41/661, m. 126/743) est un rapporteur de hadith globalement jugé digne de foi (*ṭiqa*) et qui apparaît dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim. *Ibid.*, VI, p. 61-62.

³²² Bakr b. ʿAmr (m. 108/726-727) est un rapporteur de hadith globalement jugé digne de confiance (*ṭiqa*), notamment par al-Nasāʿī. *Ibid.*, I, p. 486.

Ḥabīb al-Mālīkī³²³ - certains parmi eux donnant plus d'éléments -, douze magiciens étaient chefs. Sous son commandement chaque magicien avait vingt lieutenants. Sous son commandement chaque lieutenant avait mille magiciens. Le total des magiciens était de deux cent quarante mille deux cent cinquante-deux hommes avec les chefs et les lieutenants. Lorsqu'ils observèrent ce qu'ils observèrent, ils eurent la certitude que cela venait du ciel, que la magie ne peut rien contre l'ordre de Dieu. Les douze chefs se prosternèrent devant cela et les lieutenants les suivirent. Ceux qui restaient suivirent les lieutenants [et se prosternèrent]. Ils dirent : « Nous croyons au Seigneur des Mondes, Seigneur de Moïse et Aaron ! » Aucun d'entre eux ne persévéra dans la sédition des Banū Isrāʾīl dans l'adoration du veau.

Hānīʾ b. al-Mutawakkil³²⁴ nous a rapporté qu'Ibn Lahīʿa nous a rapporté d'après Yazīd b. Abī Ḥabīb que Tubay³²⁵ disait : « Jamais une communauté ne crut à la même heure comme la communauté copte ».

(*Wa-qāla ḡayr Ibn Lahīʿa wa-kāna min-hum al-saḡara fa-āmanū ḡamīʿ fi sāʿa wāḡhida wa-lā naʿlamu ḡamāʿa aslamat fi sāʿa wāḡhida akṡar min ḡamāʿat al-Qibṡ. Qālū wa-kānū kamā ḡaddaṡa-nā ʿUṡmān b. Ṣāliḡ ʿan Ibn Lahīʿa ʿan ʿAbd Allāḡ b. Hubayra l-Sabaʿī wa-Bakr b. ʿAmr al-Ḥawlānī wa-Yazīd b. Abī Ḥabīb al-Mālīkī yazīdu baʿḡu-hum ʿalā baʿḡ fi l-ḡadīṡ iṡnā ʿaṡara sāḡhir ruʿasāʿ taḡṡta yaday kull sāḡhir ʿan-hum ʿiṡrūn ʿarīf taḡṡta yaday kull ʿarīf min-hum alf min al-saḡara fa-kāna ḡamīʿ al-saḡara miʿatay alf wa-arbaʿīn alf wa-miʿatayn wa-ṡnayn wa-ḡamsīn insān bi-l-ruʿasāʿ wa-l-ʿurafāʿ fa-lammā ʿāyanū mā ʿāyanū ayqanū anna ḡālīka min al-samāʿ wa-anna l-siḡr lā yaqūmu li-amr Allāḡ fa-ḡarra l-ruʿasāʿ al-iṡnā ʿaṡara ʿinda ḡālīka suḡḡad fa-tṡabaʿa-hum al-ʿurafāʿ wa-tṡabaʿa l-ʿurafāʿ man baḡiya wa-qālū āmannā bi-rabb al-ʿālamīn rabb Mūsā wa-Harūn wa-lam yaṡṡatin min-hum aḡḡad maʿa man ifṡatana min Banī Isrāʾīl fi ʿibādat al-ʿiḡl. Ḥaddaṡa-nā Hānīʾ b. al-Mutawakkil ḡaddaṡa-nā Ibn Lahīʿa ʿan Yazīd b. Abī Ḥabīb anna Tubayʿ kāna yaḡqūlu mā āmana ḡamāʿa ḡaṡṡu fi sāʿa wāḡhida miṡl ḡamāʿat al-Qibṡ)³²⁶*

³²³ Abū l-Raḡāʿ Yazīd b. Abī Ḥabīb al-Azdī (n. 53/672-673, m. 128/745) dit al-Imām al-kabīr (« le grand imam »), d'origine nubienne (*aswad nūbī*), est un transmetteur de hadith. Al-Ḍahabī, *Tadkīrat al-ḡuffāz*, I, p. 129-130.

³²⁴ Abū Hāṡīm Hānīʾ b. al-Mutawakkil al-Mālīkī (m. 242/856-857) est un traditionniste réputé avoir vécu très longtemps (Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī affirme qu'il aurait peut-être dépassé les cent ans). Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, éd. ʿAbd al-Fattāḡ Abū Ḡadda et Salmān ʿAbd al-Fattāḡ Abū Ḡadda, Beyrouth, Maktabat al-maṡbūʿāt al-islāmiyya, 2002, VIII, p. 319-321.

³²⁵ Tubayʿ b. ʿĀmir al-Ḥimyarī (m. 101/719-720) serait le fils d'une femme de Kaʿb al-Aḡbār, un juif converti auquel sont attribués de nombreux récits sur les Juifs avant l'islam (*isrāʿīliyyāt*). Il serait mort à Alexandrie. Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Taḡḡīb al-taḡḡīb*, I, p. 508-509.

³²⁶ Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḡ Miṡr wa-l-Maḡrib*, éd. ʿAbd al-Munʿim ʿĀmir, Le Caire, al-Hayʿa l-ʿamma li-quṡūr al-ṡaqāfa, 1961, I, p. 6-7.

Al-Maqrīzī reprend en substance ce passage³²⁷, et Ibn Iyās³²⁸ (n. 852/1448, m. 930/1524) le résume très brièvement³²⁹. L'élément le plus important sur lequel on insiste est la conversion de ces magiciens³³⁰. En effet, la conversion d'autant de magiciens accroît le prestige du miracle donné à Moïse. De plus, ce passage est cité la plupart du temps dans les ouvrages consacrés à l'Égypte avec une insistance sur la conversion en grand nombre des magiciens de Pharaon. Al-Suyūṭī va même jusqu'à indiquer que les magiciens convertis qui se retièrent dans les montagnes furent les premiers moines (*awwal man tarahhaba*)³³¹. Il s'agit donc de faire l'éloge du peuple égyptien. Insistance est faite sur les Coptes et non sur Pharaon. A l'exception d'al-Iṣṭaḥrī³³² (IV^e/X^e siècle), qui dans son *Kitāb Masālik al-mamālik* (*Livre des itinéraires des royaumes*), affirme que les magiciens venaient de Būṣīr³³³, la plupart des sources font venir ces magiciens d'Antinoé (Anṣīnā), comme al-Maqrīzī³³⁴ ou Ibn Iyās³³⁵. Anṣīnā est demeurée dans l'historiographie égyptienne la ville de la magie par excellence. Il est important de retenir cette association entre l'Égypte et la magie. L'historiographie de l'époque fatimide puis ayyoubide semble reprendre ce thème d'une ancienne Égypte gouvernée par des rois-magiciens à la grandeur inégalée et ayant pu assurer leur protection à l'Égypte. Ces récits contribuent à donner une histoire et une identité locale à l'Égypte, à une époque où l'Égypte échappe

³²⁷ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Londres, Al-Furqān Islamic heritage foundation, 2002, I, p. 67 ; *Description topographique et historique de l'Égypte. Première partie*, tr. Urbain Bouriant, Paris, 1895, I, p. 69.

³²⁸ Zayn al-Dīn Abū l-Barakāt Muḥammad b. Aḥmad b. Iyās al-Nāṣirī l-Ġarkasī l-Ḥanafī est un historien de la fin de la dynastie mamelouke et témoin de l'arrivée des Ottomans en Égypte. Il eut pour maître le polygraphe al-Suyūṭī (m. 911/1505) et l'historien et juriste ḥanafite 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl al-Ḥanafī (m. 920/1514). Nous n'avons presque aucune autre donnée sur sa vie. Cf. William M. Brinner, « Ibn Iyās », *EF*. Signalons qu'Ibn Iyās a inspiré al-Zaynī Barakāt, personnage éponyme d'un roman de Ġamāl al-Ġīṭānī publié pour la première fois en 1974 et traduit en français en 1985 par Jean-François Fourcade.

³²⁹ Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, éd. Muḥammad Muṣṭafā, Le Caire, 1960, p. 30.

³³⁰ On notera qu'on trouve un thème similaire dans la Bible avec l'histoire de Simon le magicien : il s'agit d'un magicien samaritain qui se convertit devant les miracles de l'apôtre Philippe dont l'histoire est racontée dans les Actes des apôtres (8, 5-24).

³³¹ Jean-Joseph-Léandre Bargès, « Tradition musulmane sur les magiciens de Pharaon », *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 81 (texte arabe) et 80 (traduction).

³³² Géographe dont la vie nous est quasiment inconnue. Probablement originaire d'Iṣṭaḥr dans le Fārs, il se serait installé à une époque dans le Ḥūzistān ou à Bagdad. Cf. André Miquel, « al-Iṣṭaḥrī », *EF*.

³³³ Al-Iṣṭaḥrī, *Kitāb Masālik al-mamālik*, Leyde, Brill, 1927, p. 53.

³³⁴ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, p. 554-555 ; *Description topographique*, II, p. 597-598.

³³⁵ Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, I, p. 22.

complètement au pouvoir iraquien. L'apparente profusion des saints locaux et de traditions mystiques particulières à l'Égypte dans l'historiographie au VII^e/XIII^e siècle ne saurait être tout à fait étrangère à cette tradition faisant de l'Égypte la terre par excellence de la magie et de la mystique depuis la plus haute antiquité.

La puissance de Moïse contre les magiciens de Pharaon, si elle vient de Dieu, n'a pas empêché l'apparition de légendes sur l'origine ou l'étendue des pouvoirs de Moïse. Ceux-ci sont liés à son bâton (ʿaṣā), qui a fait l'objet de descriptions, auxquelles Alexander Fodor a consacré tout un article³³⁶. Tout d'abord, soulignons que ces légendes ne sont pas propres au seul milieu islamique : une légende juive affirme par exemple que le bâton de Moïse serait une branche qu'il aurait coupée de l'Arbre de Vie³³⁷. Le bâton de Moïse se voit ainsi affublé d'un nom, Māsā, Nafʿa, Ġiyāt ou ʿUlayq³³⁸. Quant à ses pouvoirs, il est réputé pouvoir éclairer la nuit, faire sortir l'eau d'un puits, porter des fruits quand Moïse le fiche dans le sol, changer ses deux extrémités en serpents à l'approche d'un ennemi, séparer les cours d'eau, téléporter, avertir de la présence de voleurs, combattre les ennemis, chasser les lions, les insectes, les serpents, etc³³⁹. Une bonne partie de ces pouvoirs dérivent directement des miracles attribués à Moïse. De même, on voit que d'autres légendes musulmanes s'y entremêlent comme l'épée de ʿAlī, Dū l-Fiḡār³⁴⁰, dont l'extrémité elle-aussi est fendue en deux. Les traités magiques n'ont pas manqué d'analyser le bâton de Moïse³⁴¹, et la figure de Moïse est devenue incontournable dans les traités de magie comme ceux attribués à al-Būnī.

Magie et prophétie

Enfin, le troisième type de versets contenant des dérivés de la racine « S.Ḥ.R » concerne l'accusation fréquente à l'encontre des prophètes selon laquelle ils seraient des magiciens (*sāḡir*), des ensorcelés (*maṡūr*) ou que leur parole et leurs miracles seraient de la magie (*siḡr*)³⁴². Ces accusations, à l'encontre du Prophète,

³³⁶ Alexander Fodor, « The Rod of Moses in Arabic magic », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaria*, 32 (1978), p. 1-21.

³³⁷ *Ibid.*, p. 3.

³³⁸ *Ibid.*, p. 5.

³³⁹ *Ibid.*, p. 5-6. Il s'appuie sur les *Qiṡaṡ al-anbiyāʿ* d'al-Ṭaʿālibī. Cf. al-Ṭaʿālibī, *Qiṡaṡ al-anbiyāʿ*, Le Caire, n.d., p. 190 et suiv.

³⁴⁰ Sur ce sabre, cf. Eugen Mittwoch, « Dhū l-Faḡār », *Elʿ*.

³⁴¹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, BnF2, fol.33a.

³⁴² Les versets concernés par de telles condamnations sont V,110 ; VI, 7, 129/132 ; XI, 9-10/7 ; XV,14-15 ; XVII,50/47, 103/101 ; XX,59/57-60/58 ; XXI,3 ; XXIII,91/89 ; XXV,9/8 ; XXVII,13 ; XXVIII,36, 48 ; XXXIV,42/43 ; XXXVII,14-15 ; XXXVIII,3/4-4/5 ; XL,24/23-25/24 ; XLIII,29/30 ; XLIII,48/49 ; XLVI,6/7 ; LI,39 ; LI,52 ; LII,14-15 ; LIV,2 ; LXI,6 et LXXIV,24-25.

vont de pair avec d'autres types d'accusations : poète (*šā'ir*), devin (*kāhin*), possédé [par les djinns] (*mağnūn*)... Ces accusations relèvent du même type : le Prophète est accusé de n'être qu'un intermédiaire avec l'Invisible de la Ğāhiliyya (les djinns) et non avec un Dieu unique. En effet, le poète reçoit son inspiration des djinns, il a un langage relié à l'Invisible, sa parole est conative, exaltant les mérites de la tribu, raillant les faiblesses de la tribu adverse, pouvant parfois être à l'origine d'une guerre tribale... La parole du poète est crainte car source d'honneur ou d'opprobre. Le devin est lui aussi inspiré par les djinns. Ainsi, réduire le Prophète à l'état de poète ou de devin, c'est affirmer que sa parole vient des djinns et non de Dieu, c'est pourquoi le discours coranique se défend d'être de la poésie. Il convient en tous les cas de noter que la « magie » ou le rapport avec l'Invisible se manifeste ici essentiellement par le langage.

L' « exorciseur »

Le langage est aussi le cœur d'une autre pratique évoquée dans le Coran : la *ruqya* (incantation prophylactique). Un verset parle en effet du *rāqī* (celui qui fait une *ruqya*) : « et qu'on demandera : "Qui est exorciseur ?" »³⁴³. Il s'agit dans ce contexte de conjurer la mort par la *ruqya*, qui est donc présenté comme une impossibilité. Le Coran semble donc pointer du doigt l'inefficacité de la *ruqya* dans certains contextes. L'abondance des hadiths (propos et faits attribués au Prophète) dans lesquels le Prophète accomplit lui-même des *ruqya* nous empêche cependant de penser que le Coran nie l'efficacité de la *ruqya* : elle ne peut être efficace que dans certains contextes et surtout ne peut jamais aller à l'encontre du décret divin, à l'instar de la magie qui n'est possible qu'« avec la permission de Dieu » (*bi-idni Llāh*)³⁴⁴. On trouve pourtant une légitimation de la pratique de la *ruqya* dans la tradition qui en fait une des pratiques magiques les plus populaires en islam au Moyen Âge comme de nos jours.

Le ğibt et le ṭāgūt

Un autre terme assez mystérieux et interprété comme étant la magie : *al-ġibt*. Il s'agit d'un *unicum* dans le Coran puisqu'il en est question dans le seul verset IV, 54/51 : « N'as-tu point vu ceux à qui a été donnée une part de l'Écriture ? Ils croient

³⁴³ Coran, LXXV, 27.

³⁴⁴ Il est intéressant de noter que la formule « avec la permission de Dieu » en relation avec la magie n'apparaît pas autour du bassin méditerranéen avec le Coran. En effet, on la trouve déjà dans la définition de la magie du *Décret* de Gratien (empereur romain qui régna de 367 à 383) où la magie est réputée opérer « avec la permission de Dieu » (*Domino permittente*). Cette définition est notamment reprise par Jean de Salisbury (n. v. 1115-1120, m. 1180). Cf. Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance*, p. 91.

aux Jibt et aux Taghout et disent de ceux qui sont infidèles : "Ceux-ci sont dans une meilleure direction que ceux qui se disent croyants." » (*A-lam tara ilā llaḏīna ūtū naṣīb min al-kitābi yu'minūna bi-l-ğibt wa-l-ṭāğūt wa-yaqūlūna li-llaḏīna kafarū hā'ulā' ahdā min allāḏīna āmanū sabīlan*). L'incertitude quant au sens du terme a poussé Régis Blachère à le laisser tel quel dans sa traduction. Constant Hamès l'explique par un extrait du *Lisān al-ʿArab* affirmant :

Al-ğibt est tout ce qui est adoré en dehors de Dieu. On dit que c'est un mot qui s'applique aux idoles, au prêtre-devin, au magicien et aux choses similaires. Al-Šaʿbī³⁴⁵ affirme sur Son propos { N'as-tu point vu ceux à qui a été donnée une part de l'Écriture ? Ils croient aux Jibt et aux Taghout } qu'*al-ğibt* est la magie (*al-siḥr*) et *al-ṭāğūt* est Satan (*al-šayṭān*). D'après Ibn ʿAbbās, *al-ṭāğūt* est Kaʿb b. al-Ašraf³⁴⁶ et *al-ğibt* est Huyayy b. Aḥṭab³⁴⁷. Et dans le hadith, [on trouve que] l'ornithomancie et le jet de pierre relèvent d'*al-ğibt*. Al-Ğawharī³⁴⁸ a dit : « Ce [terme] n'est pas du pur arabe en raison de la réunion de la *ğīm* et de la *ṭā* dans un [même] mot sans [être séparées par] une lettre linguale ». ³⁴⁹

(*Al-ğibt : kullu mā ʿubida min dūni Llāh, wa-qīla : hiya kalima taqaʿu ʿalā l-šanam wa-l-kāhin wa-l-sāḥir, wa-naḥw dālīka. Al-Šaʿbī fī qawli-hi taʿālā : « A-lam tara ilā llaḏīna ūtū naṣīb min al-kitābi yu'minūna bi-l-ğibt wa-l-ṭāğūt », qāla : al-ğibt al-siḥr, wa-l-ṭāğūt al-šayṭān. Wa-ʿan Ibn ʿAbbās : al-ṭāğūt Kaʿb b. al-Ašraf wa-l-ğibt Huyayy b. Aḥṭab. Wa-fī l-ḥadīṭ : al-ṭiyara wa-l-ʿiyāfa wa-l-ṭarq min al-ğibt. Qāla l-Ğawharī : wa-hāḏā laysa min maḥḏ al-ʿarabiyya, li-ğtimāʿ al-ğīm wa-l-tāʿ fī kalima min ġayr ḥarf dawlaqī*)³⁵⁰

³⁴⁵ Abū ʿAmr ʿĀmir b. Šarāḥil b. ʿAbd al-Kūbī l-Šaʿbī (peut-être né vers 40/660, m. entre 103/721 et 110/728) est un juriste et transmetteur de hadith qui aurait passé la plus grande partie de sa vie à Koufa. Il est surnommé « le juriste de l'Irak » (*faqīh al-ʿIrāq*). Cf. Gautier H.A. Juynboll, « al-Šaʿbī », *EF*².

³⁴⁶ Kaʿb b. al-Ašraf (m. 3/624 ou 4/625) était un adversaire du Prophète à Médine des Banū l-Naḏīr. À la suite de la bataille de Badr, il aurait tenté de convaincre sans succès les Qurayšites d'attaquer les musulmans. Après son retour à Médine, il fut tué après avoir composé des vers érotiques insultants contre les musulmans. Cf. William Montgomery Watt, « Kaʿb b. al-Ašraf », *EF*².

³⁴⁷ Huyayy b. Aḥṭab était le chef de la tribu juive médinoise des Banū l-Naḏīr. Sa fille Šafiyya devint l'épouse du Prophète en 7/628-629. Cf. Virginia Vacca, « Naḏīr (Banū l-) », *EF*².

³⁴⁸ Abū Naṣr Ismāʿīl b. Naṣr b. Ḥammād al-Ğawharī (m. 392/1001-2, 398/1007-8, 397/1006-7 ou environ 400/1009-10) est un lexicographe d'origine turque et habile calligraphe, auteur du *Tāğ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya* (*La couronne de la langue et les [usages] corrects en arabe*). Il serait mort à Nishapur en tentant de s'envoler du haut d'un bâtiment avec des ailes en bois. Cf. Lothar Kopf, « al-Djawharī », *EF*².

³⁴⁹ Traduction remaniée d'après Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 38.

³⁵⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 534

Manfred Kropp discutant l'origine de ces termes a montré qu'aucune hypothèse n'est étayée par des arguments suffisamment probants pour trancher cette question, qu'il s'agisse d'une transposition de *qibṭ* (« égyptien ») et de la divinité Thot (qui donnerait *ṭāġūt*)³⁵¹ ou d'un emprunt à l'*amalaktā gəbt* de la Bible éthiopienne³⁵². Ibn Manzūr afin d'expliquer le terme s'appuie en tout cas sur l'exégèse, dont les explications se regroupent autour de ces propositions. Ainsi, dans l'exégèse d'al-Ṭabarī, ce dernier propose plusieurs interprétations pour ces deux termes³⁵³ avant de conclure qu'il s'agit de « deux noms pour tout ce qui est vénéré par l'adoration d'autre chose que Dieu, ou [autre chose] que l'obéissance et l'humilité devant Lui, la chose vénérée étant pierre, être humain ou démon » (*wa-ḍālika anna l-ġibt wa-l-ṭāġūt ismān li-kull muʿazzam bi-ʿibāda min dūni Llāh aw ṭāʿa aw ḥuḍūʿ la-hu kāʿin mā kāna ḍālika l-muʿazzam min ḥaġar aw insān aw šayṭān*)³⁵⁴. Ainsi,

³⁵¹ C'est l'hypothèse que développait Wahib Atallah, totalement rejetée par Manfred Kropp. Cf. Wahib Atallah, « *Jibt et ṭāġūt dans le Coran* », *Arabica*, 17 (1970), p. 69-82.

³⁵² Manfred Kropp, « Beyond single words. *Māʿida - Shayṭān - jibt and ṭāġūt*. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (Gəʿəz) Bible and the Qurʾānic text », dans *The Qurʾān in its historical context*, éd. Gabriel Said Reynolds, Londres/New York, Routledge, 2008, p. 208-210. Constant Hamès adhérerait à cette hypothèse qui demeure la plus probable, signalant en note que le terme pourrait venir du guèze où *g(u)ebt* désigne l'imprévu, le hasard, l'aléatoire Cf. Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 38, note 32.

³⁵³ On peut les regrouper ainsi :

définition d' <i>al-ġibt</i>	définition d' <i>al-Ṭāġūt</i>	nombre de hadiths mentionnés
deux idoles (<i>ṣanamān</i>)		1
les idoles (<i>al-aṣnām</i>)	interprètes des idoles (<i>tarāġim al-aṣnām</i>)	1
le devin (<i>al-kāhin</i>)	un juif qu'on appelle Kaʿb b. al-Ašraf et qui était le seigneur des juifs (<i>raġul min al-yahūd yudʿā Kaʿb b. al-Ašraf wa-kāna sayyid al-yahūd</i>)	0 (<i>zaʿama riġāl anna...</i>)
la magie (<i>al-sihr</i>)	le Démon (<i>al-Šayṭān</i>)	6
le magicien (<i>al-sāhir</i>)	le Démon (<i>al-Šayṭān</i>)	1
le magicien (<i>al-sāhir</i>)	le devin (<i>al-kāhin</i>)	4
le Démon (<i>al-Šayṭān</i>)	le devin (<i>al-kāhin</i>)	3
le devin (<i>al-kāhin</i>)	le Démon (<i>al-Šayṭān</i>)	2
Ḥuyay b. Aḥṭab (<i>Ḥuyay b. Aḥṭab</i>)	Kaʿb b. al-Ašraf (<i>Kaʿb b. al-Ašraf</i>)	3
Kaʿb b. al-Ašraf (<i>Kaʿb b. al-Ašraf</i>)	le Démon (<i>al-Šayṭān</i>)	1

Cf. al-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. Šākir, VIII, p. 461-465.

³⁵⁴ *Ibid.*, VIII, p. 465.

magie (*sihr*) et divination (*kihāna*) font partie des actes de désobéissance à Dieu : la magie est encore ici renvoyée à l'associationnisme, au recours à une puissance qui n'est pas Dieu. Ibn Qutayba³⁵⁵ (n. 213/828, m. 276/889) dans le *Tafsīr ġarīb al-Qurʿān* (*L'explication des [termes] rares du Coran*) affirme d'ailleurs dans son exégèse du même verset que « tout ce qui est adoré comme pierre, image ou démon, c'est cela *ġibt* et *ṭāġūt* » (*kull maʿbūd min ḥaġar aw šūra aw šayṭān fa-huwa ġibt wa-ṭāġūt*)³⁵⁶. De là, le terme de *ġibt*, lorsqu'il qualifie une pratique, est toujours objet de condamnation. Son emploi, hors de ce contexte coranique, est très rare, mais on le trouve sous la plume de quelques hérésiographes ou doxographes.

« *Celles qui crachent sur les nœuds* »

Enfin, il convient de signaler une dernière pratique magique évoquée par le Coran, dans une des deux dernières sourates, appelées justement les « deux préservatrices » (*al-muʿawwidatān*). Il y est question de se préserver « du mal de celles qui crachent³⁵⁷ sur les nœuds » (*min šarri l-naffātātī fi l-ʿuqadi*) (Coran, CXIII, 4). Le terme de *naffātāt* est souvent traduit par « celles qui soufflent », or, les lexicographes arabes indiquent qu'il y a projection de salive, bien que celle-ci soit faible et rapproche le *naft* du *naḥ* (souffle)³⁵⁸. Cette expression est ainsi commentée

³⁵⁵ Né à Koufa, Ibn Qutayba est un théologien et littérateur qui se distingua à partir de 232/846 par ses qualités d'homme de lettre. Le vizir Abū l-Ḥasan ʿUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Ḥāqān (m. 263/877) semble lui avoir offert sa protection et lui aurait obtenu le poste de *qādī* de Dīnawar vers 236/851. Il s'installa à Bagdad après 257/871 jusqu'à sa mort. Cf. Gérard Lecomte, « Ibn Qutayba », *Et*.

³⁵⁶ Ibn Qutayba, *Tafsīr ġarīb al-Qurʿān*, éd. Aḥmad Ṣaqr, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1978, p. 128.

³⁵⁷ Nous avons préféré « crachent » à « soufflent » dans la traduction de Régis Blachère.

³⁵⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4491 : « le *naft* est plus petit que le *tafl* (crachat) parce qu'il n'y a *tafl* (crachat) que s'il est accompagné de salive. Le *naft* est semblable au *naḥ* (souffle) [mais] on dit [aussi] que c'est du *tafl* (crachat) en lui-même » (*al-naft aqall min al-tafl li-anna l-tafl lā yakūnu illā maʿa-hu šayʿ min al-rīq ; wa-l-naft šabih bi-l-naḥ ; wa-qīla huwa l-tafl bi-ʿayni-hi*). Joseph Desparmet indiquait que le souffle correspondait à la racine « N.F.Ḥ » en arabe classique et à *nafs* en dialecte alors que le crachotement correspond à la racine « N.F.Ṭ » en arabe classique et à *tfil* en dialecte. Cette opposition entre *nafaḥa/nafas* et *nafaṭa/tafl* semble tout à fait pouvoir s'appliquer. Selon lui, « La puissance magique de la salive se mariant à celle du souffle produit deux sortes de phénomènes ; suivant l'intention de celui qui l'emploie, elle fournit un médicament ou un maléfice ; toute intention étant écartée, elle ne donne plus naissance qu'à un acte indifférent ». Joseph Desparmet, *Le mal magique*, p. 118. Edmond Doutté résoud le problème de compréhension en indiquant qu'elles « soufflèrent sur les nœuds en crachant un peu ». Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 89. La pratique du crachat comme transmetteur de pouvoir magique a été observée par Edward

par al-Ṭabarī : « du mal des sorcières qui crachent sur les nœuds de fils lorsqu'elles font des incantations dessus » (*wa-min šarr al-sawāḥir allātī yanfuṭna fi ʿuqad al-ḥayṭ ḥīn yarqīna ʿalay-hā*)³⁵⁹. Il cite également un hadith affirmant qu'il s'agit de « ce qui, dans les incantations, frise la magie » (*mā ḥālaṭa l-siḥr min al-ruqā*)³⁶⁰. Cette association est plus ancienne qu'al-Ṭabarī : déjà Muqātil b. Sulaymān³⁶¹ (m. 150/767) interprétait ce verset dans ce sens. Il disait sur « celles qui crachent sur les nœuds » que cela « signifie la magie (*al-siḥr*) et ses moyens (*ālāt*), c'est-à-dire l'incantation (*al-ruqya*) qui est pour Dieu une rébellion, il veut dire par là les incantations qu'elles crachent sur les nœuds et l'emprise (*al-āḥida*) - il veut dire par là la magie (*al-siḥr*) » (*yaʿnī l-siḥr wa-ālāta-hu, yaʿnī l-ruqya llatī hiya li-Llāh maʿṣiya yaʿnī bi-hi mā tanfuṭna min al-ruqā fi l-ʿuqda wa-l-āḥida yaʿnī bi-hi l-siḥr [...]*)³⁶². Dans cette interprétation, le lien entre *ruqya* et *siḥr* est évident. Pourtant, la *ruqya* n'est qu'un « moyen » pour le *siḥr* et ne se confond pas avec lui. Cette distinction est essentielle pour comprendre pourquoi le Prophète s'adonnait lui-même à la *ruqya* d'après la tradition et pourquoi la *ruqya* eut une si importante postérité en islam alors que ces extraits de l'exégèse pourraient suggérer une condamnation formelle. L'ensemble de ces versets et exégèses qui jettent l'opprobre sur la magie et ses différentes techniques doit donc être confronté à la tradition prophétique afin de comprendre le développement de certaines disciplines à caractère magique en Islam.

1.2. La magie dans la tradition

La tradition prophétique (*sunna*) parle également de magie et témoigne d'une situation beaucoup plus complexe des rites à caractère magique et de la condamnation de ces pratiques par le Prophète. En effet, nous avons vu que le terme

Westermarck à propos de la *baraka*, cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 41. Il indiquait en outre que le miel, très réputé dans la tradition contre toutes sortes de maladies, était appelé au Maroc « crachat du Prophète » (*rēq n-nbi*). Cf. *ibid.*, I, p. 104. Bien entendu, les exemples de ne limitent pas à l'Afrique du Nord, par exemple certains *rābūt* (incantations thérapeutiques) au Yémen peuvent comporter plusieurs dizaines de crachats. Cf. Marie-Claude Simeone-Senelle, « Incantations thérapeutiques dans la médecine traditionnelle des Mahra du Yémen », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 138-139.

³⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. al-Turkī, XXIV, p. 749.

³⁶⁰ *Ibid.*, XXIV, p. 750.

³⁶¹ Muqātil b. Sulaymān est un des premiers exégètes du Coran. Sa réputation en tant que traditionniste est très controversée en raison de ses négligences dans l'emploi des chaînes de garants (*isnād*). Cf. Claude Gilliot, « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal asiatique*, 279 (1991), p. 39-92 ; Martin Plessner et Andrew Rippin, « Muqātil b. Sulaymān », *EF*.

³⁶² Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, éd. ʿAbd Allāh Maḥmūd Šiḥāta, Le Caire, al-Ḥayʿa l-miṣriyya l-ʿamma li-l-kitāb, 1988, IV, p. 924.

de magie peut recouvrir des pratiques différentes. Certaines, que l'on peut qualifier de magiques, ne sauraient être rattachées au *sihr*. La tradition est la seconde source religieuse de l'islam. Bien souvent, on insiste sur son caractère tardif par rapport au Coran, et en effet, les recueils de hadiths ont été rédigés bien après la mort du Prophète et après la compilation du Coran : les deux plus grandes autorités en la matière, al-Buḥārī³⁶³ (n. 194/810, m. 256/870) et Muslim³⁶⁴ (n. 202/817 ou 206/821, m. 261/875), ont vécu près de deux siècles après la mort du Prophète. Cependant, rejeter cette littérature comme le seul produit du III^e/IX^e siècle serait négliger la structure même de la transmission des savoirs dans les cultures de l'oralité/auralité. En effet, s'il faut demeurer prudent dans l'emploi de ces textes, on ne peut considérer qu'ils seraient « apparus » à l'époque de leur rédaction. La situation complexe qu'ils décrivent doit correspondre au moins dans les grandes lignes à la situation à laquelle le Prophète et les premières générations se confrontèrent.

« Médecine » et magie : le concept de *ṭibb*

Nous nous pencherons donc avant tout sur ce qui est défini comme *sihr* et sur l'épisode de l'ensorcellement du Prophète. Ces hadiths du Prophète au sujet de la magie sont essentiels pour le droit musulman (*fiqh*), car le Coran donne finalement très peu de prescriptions sur ce dont il est question avec le *sihr*. La magie (*al-sihr*) est, dans le hadith, étroitement associée à la « médecine »³⁶⁵ (*al-ṭibb*). Par exemple, la majorité des hadiths mentionnant le *sihr* dans le *Ṣaḥīḥ* (*L'authentique*) d'al-Buḥārī se situent dans le *Kitāb al-ṭibb* (*Livre de la « Médecine »*). Ces différents récits utilisent volontiers la racine « Ṭ.B.B » dans le même sens que la racine « S.Ḥ.R », c'est du moins ce que laisse entendre Ibn Manẓūr dans le *Lisān al-ʿArab*, où il s'appuie sur Abū ʿUbayda³⁶⁶ (n. 110/728, m. 209/824-5) et Ibn Sīda³⁶⁷ (m. 458/1066).

³⁶³ Célèbre traditionniste compilateur du *Ṣaḥīḥ* (*L'authentique*), l'un des deux plus importants recueils de hadiths avec celui de Muslim. Son recueil est composé de 97 livres, 3450 chapitres et 7397 traditions avec des chaînes de garants complètes. Cf. James Robson, « al-Bukhārī », *Et*².

³⁶⁴ Né à Nishapur, Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ est un célèbre traditionniste et compilateur d'*al-Ġāmiʿ al-ṣaḥīḥ* (*La somme authentique*) ou simplement *al-Ṣaḥīḥ*. Cf. Gautier H.A. Juynboll, « Muslim b. al-Ḥadīdjādī », *Et*².

³⁶⁵ Nous employons ici les guillemets car le terme de *ṭibb* recoupe en fait l'ensemble des connaissances permettant la guérison à la fois des maladies physiques et de tous les déséquilibres et désordres que peut subir l'être humain, comme l'ensorcellement et la possession. La traduction par « prophylaxie » semblerait étrange aux lecteurs familiers avec la langue arabe mais nous semble correspondre bien mieux au concept de *ṭibb*.

³⁶⁶ Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muʿannā l-Taymī est un lexicographe de l'école de Bassorah. Il fut notamment un des maîtres d'al-Ġāḥiẓ et d'Abū Nuwās. Cf. Reinhard Weipert, « Abū ʿUbayda », *Et*³ et *GAS*, VIII, p. 67-71.

Cette interprétation des termes *ṭabba*, *ṭibb* et *maṭbūb* semble avoir été relayée par les lexicographes pour certains contextes. Dans tous les cas, il est notable que le terme de *ṭibb* à l'époque présumée³⁶⁸ du Prophète permet de regrouper à la fois des remèdes à base de substances végétales et animales, des charmes prophylactiques à partir de sourates du Coran et des ensorcellements maléfiques (dont est indiqué le remède, mais c'est le sortilège en lui-même qui est désigné par le terme de *ṭibb*). Edmond Doutté affirme d'ailleurs que « le médecin n'est à l'origine qu'un contre-sorcier ; le mot *t'ibb* en arabe classique signifie aussi bien magie que médecine : la médecine est fille de la magie »³⁶⁹. Notons que le verbe *ṭabba* a le sens de « toucher » dans le dialecte tunisien³⁷⁰. Aussi, s'il correspond à un sens ancien de la racine, ces termes pourraient désigner des pratiques d'envoûtement ou de guérison par imposition des mains.

L'ensorcellement du Prophète

Un épisode fondamental dans la condamnation de la magie est l'ensorcellement du Prophète. En voici une des recensions par al-Buḥārī :

5763 – Ibrāhīm b. Mūsā³⁷¹ nous a rapporté que ʿĪsā b. Yūnus³⁷² nous a informé d'après Hišām³⁷³, d'après son père, d'après ʿĀʾiṣā³⁷⁴ – que Dieu soit satisfait d'elle : un homme des Banū Zurayq que l'on appelait Labīd b. al-Aʿṣam ensorcela (*saḥara*) l'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – au point que l'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – s'imaginait

³⁶⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2631. Ibn Sīda est un philologue auteur du *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*. Cf. Mohammed Talbi, « Ibn Sīda », *Et*² et *GAS*, VII, p. 364-369.

³⁶⁸ Nous préférons garder une certaine prudence dans la mesure où al-Buḥārī écrit plus de deux siècles après la mort du Prophète. Cependant, il est peu probable que le terme de *ṭibb* soit apparu tardivement dans ces récits dans la mesure où il s'agit d'un sens très spécifique du terme, et que les lexicographes s'appuient sur les seules traditions prophétiques pour en expliquer le sens.

³⁶⁹ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 36.

³⁷⁰ Nous tenons à remercier Abdallah Cheikh-Moussa pour cette information.

³⁷¹ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā l-Rāzī (m. v. 230/844-845) est un rapporteur de hadiths souvent mentionné par al-Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd et al-Tirmidī. Al-Nasāʾī le considère digne de confiance (*ṭiqa*). Al-Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, II, p. 449-450.

³⁷² ʿĪsā b. Yūnus b. al-imām Abī Ishāq (m. v. 187-188/802-804) était un contemporain de Ğaʿfar b. Yaḥyā l-Barmakī, vizir de Hārūn al-Rašīd. Ğaʿfar aurait dit ne jamais avoir vu de récitateur du Coran comme lui (*mā raʾaytu fi l-qurrāʾ miṭl ʿĪsā b. Yūnus*). Il était réputé faire tous les ans soit la guerre contre l'empire byzantin, soit le pèlerinage. *Ibid.*, I, p. 279-282.

³⁷³ Hišām b. ʿUrwa (n. 66/685-686, m. 146/763-764) est un juriste (*al-faqīh*) mort à Bagdad. *Ibid.*, I, p. 144-145.

³⁷⁴ ʿĀʾiṣā (n. v. -8/614, m. 58/678) est la fille d'Abū Bakr, premier calife de l'islam, et épouse du Prophète. Cf. Asma Asfaruddin, « ʿĀʾiṣā bt. Abī Bakr », *Et*³.

(*yuhayyalu ilay-hi*) qu'il faisait quelque chose alors qu'il ne le faisait pas. [Ceci continua] jusqu'à ce qu'un jour, ou une nuit, qu'il était avec moi, il se perdit en invocations (*da'ā wa-da'ā*), puis dit : « *Ā'īša*, sais-tu que Dieu m'a éclairé (*aftānī*) sur ce que je lui avais demandé (*fī-mā staftaytu-hu fī-hi*) ? Deux hommes sont venus à moi. L'un d'eux s'est assis auprès de ma tête, et l'autre auprès de mes jambes. L'un d'eux dit à son compagnon (*li-ṣāhibi-hi*) : 'Quel est le mal de [cet] homme ?' (*mā waḡa' al-raḡul*). [L'autre] répondit : '[Il est] ensorcelé' (*maṭbūb*) [Le premier] dit : 'Qui l'a ensorcelé ?' (*man ṭabba-hu*). [L'autre] répondit : 'Labīd b. al-A'ṣam'. [Le premier] dit : 'Par quel moyen ?' (*fī ayyi ṣay*'), [l'autre] répondit : 'Par un peigne et des cheveux sur ce peigne (*muṣṭ wa-muṣāṭa*) et l'enveloppe d'une spathe de palmier mâle (*wa-ḡuff ṭal' naḡla ḡakar*)'. [Le premier] dit : 'Et où cela se trouve ?', [l'autre] répondit : 'Dans le puits de *Ḍarwān*' (*fī bi'r Ḍarwān*). » L'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – y alla parmi quelques-uns de ses compagnons (*fī nās min aṣḡabi-hi*). Il revint et dit : « *Ā'īša*, [c'était] comme si son eau était une macération de henné (*nuqā'at al-ḡinnā'*), comme si les têtes des palmiers étaient des têtes de démons (*ru'ūs al-ṣayāṭīn*). » Je répondis : « Envoyé de Dieu, ne l'en as-tu donc pas extrait ? » (*a-fa-lā staḡraḡta-hu*). Il [me] dit : « Dieu m'a rétabli (*qad āfānī Llāh*) et j'ai eu en aversion de provoquer ainsi un mal contre les hommes (*al-nās*) [*i.e.* les affidés]. Il donna un ordre à propos [du puits] et il fut comblé (*fa-dufinat*). ». Abū Usāma³⁷⁵, Abū Ḍamra³⁷⁶ et Ibn Abī l-Zinād³⁷⁷, d'après Hiṣām, le suivent. Al-Layṭ³⁷⁸ et Ibn 'Uyayna³⁷⁹, d'après Hiṣām disent : « par un peigne et des cheveux sur ce peigne (*muṣṭ wa-muṣāṭa*) ». On dit : *al-muṣāṭa* est ce qui sort de cheveux quand on peigne, et *al-muṣāṭa* est pour les fibres de lin (*min muṣāṭat al-kattān*).

(*Ḥaddaṭa-nā Ibrāhīm b. Mūsā aḡbara-nā Īsā b. Yūnus 'an Hiṣām 'an abī-hi 'an Ā'īša -raḡiya Llāh 'an-hā - qālat : saḡara rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - raḡul min banī Zurayy yuqālu la-hu Labīd b. al-A'ṣam, ḡattā kāna rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - yuhayyalu ilay-hi anna-hu kāna yaf'alu l-ṣay' wa-mā fa'ala-hu ḡattā idā kāna*

³⁷⁵ Abū Usāma Ḥammād b. Usāma l-Kūfī (n. 121/738-739, m. 201/817) était un esclave affranchi (*mawlā*) des Banū Hāšim. Al-Ḍahabī, *Taḡkirat al-ḡuffāz*, I, p. 321-322.

³⁷⁶ Abū Ḍamra Anas b. 'Iyāḡ al-Layṭī (n. 104/722-723, m. 200/815-816) est un traditionniste de Médine réputé exemplaire. *Ibid.*, I, p. 323-324.

³⁷⁷ Abū Muḡammad 'Abd al-Raḡmān b. Abī l-Zinād (m. 174/791-792) est un traditionniste à la réputation controversée en matière de transmission de hadith. Il est mort à Bagdad. *Ibid.*, I, p. 247-248.

³⁷⁸ Al-Layṭ b. al-Muzaffar (n. 46/666-667, m. 131/748) était un philologue et juriste. Il fut le secrétaire de la famille vizirale des Barmécides. Cf. Rudolf Sellheim, « al-Layṭ b. al-Muzaffar », *El*².

³⁷⁹ Sufyān b. 'Uyayna b. Maymūn al-Hilālī (n. 107/725, m. 196/811) était un exégète du Coran (*mufassir*), un juriste (*faqīh*) et un traditionniste (*muḡaddit*). Né à Koufa, il se rendit jeune à La Mecque où il s'installa. Sa vie nous est quasiment inconnue. Cf. Susan A. Spector, « Sufyān b. 'Uyayna », *El*².

dāt yawm - aw dāt layla - wa-huwa 'indī, lākinna-hu da'ā wa-da'ā tumma qāla : yā 'Ā'īša, a-šā'arti anna Llāh aftānī fi-mā staftaytu-hu fi-hi ? Atānī raǧulān, fa-qa'ada aḥadu-humā 'inda ra'sī, wa-l-āḥar 'inda riǧlayya, fa-qāla aḥadu-humā li-šāḥibi-hi : mā waǧā' al-raǧul ? Fa-qāla : maṭbūb. Qāla : man ṭabba-hu ? Qāla : Labīd b. al-A'šam. Qāla : fi ayyi šay' ? Qāla : fi mušṭ wa-mušāṭa, wa-ǧuff ṭal' naḥla dakar. Qāla : wa-ayna huwa ? Qāla : fi bi'r Darwān. Fa-atā-hā rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - fi nās min ašḥābi-hi. Fa-ǧā'a fa-qāla : yā 'Ā'īša, ka-anna mā'a-hā nuqā'at al-ḥinnā', wa-ka-anna ru'ūs naḥli-hā ru'ūs al-šayāṭīn. Qultu yā rasūl Allāh a-fa-lā staḥraǧta-hu ? Qāla qad 'āfā-nī Llāh, fa-karahu an utīra 'alā l-nās fi-hi šarr. Fa-amara bi-hā fa-dufinat. Tāba'a-hu Abū Usāma wa-Abū Ḍamra wa-Ibn Abī l-Zinād 'an Hišām. Wa-qāla l-Layṭ wa-Bn 'Uyayna 'an Hišām « fi mušṭ wa-mušāṭa ». Wa-yuqālu : al-mušāṭa mā yaḥruǧu min al-šā'r idā mušīṭa, wa-l-mušāṭa min mušāṭat al-kattān)³⁸⁰

Les récits sur l'ensorcellement du Prophète nous donnent ainsi le nom du sorcier. Il s'agit de Labīd b. al-A'šam de la tribu des Banū Zurayq. Une des recensions nous indique même qu'il est juif (*al-yahūdī*). Le magicien juif est devenu un *topos* de la littérature : tout au long du Moyen Âge, certains magiciens sont réputés apprendre leur art auprès des juifs. Le *Šams al-ma'ārif* lui-même puise la matière de certaines de ses sections dans des traités de magie juive³⁸¹. Les chrétiens sont également soupçonnés d'user de magie. En effet, quand ce magicien n'est pas explicitement nommé, on affirme qu'il faisait partie des « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*), comme au chapitre consacré à la question : « Est-ce que l'on pardonne au protégé³⁸² (*ḍimmī*) quand il pratique la magie ? » (*hal yu'fā 'an al-ḍimmī idā saḥara*). Ce hadith et Labīd b. al-A'šam sont alors les seules références invoquées. Le *ḍimmī* obtient ainsi un statut particulier dans le droit islamique vis-à-vis de la magie : il est moins inquiété que le magicien musulman, ce qui explique en partie le recours aux magiciens et magiciennes juifs et chrétiens. Leur magie est efficace, elle n'est pas païenne : le juif et le chrétien demeurent ainsi les meilleurs des magiciens³⁸³.

³⁸⁰ Al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-Šaḥīḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, al-Maṭba'a al-salafiyya, 1980, IV, p. 48.

³⁸¹ Cf. *infra* p. 864 et suivantes.

³⁸² Le *ḍimmī* est un non-musulman chrétien ou juif (d'autres religions seront intégrées au statut de *ḍimmī* avec la conquête) vivant sur le territoire sous domination musulmane et protégé par les autorités, moyennant le paiement d'un impôt de capitation (*ǧizya*) et quelques obligations.

³⁸³ C'est un constat que faisait encore Edmond Doutté au Maghreb au début du XX^e siècle. Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 48 : « Revenons aux magiciens, car il est possible que les groupes zkariens n'aient avec eux que des rapports lointains : nous avons vu que cette qualification de magicien est volontiers attribuée à certaines professions dont l'exercice est capable de provoquer l'étonnement. Pour le primitif, tout ce à quoi il est étranger est

Le *sihr* n'en reste pas moins condamné avec une grande sévérité dans la tradition du Prophète. Le point d'orgue de cette condamnation est le hadith définissant la peine légale du magicien.

La peine légale du magicien : le hadith du tueur de sorcier

En effet, un hadith prévoit la peine de mort pour le magicien. Il est issu du recueil *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ* (ou *Sunan*) (*Le recueil authentique, ou Les traditions*) d'al-Tirmidī (n. 210/825, m. 279/892). Il traite de la peine légale à infliger au magicien. Celle-ci est sans appel :

(1460) – Aḥmad b. Manī³⁸⁴ nous a rapporté qu'Abū Mu'āwiya³⁸⁵ nous a rapporté d'après Ismā'il b. Muslim³⁸⁶ d'après al-Ḥasan³⁸⁷ d'après Ğundub que l'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « La peine légale du magicien est un coup d'épée. »

Abū 'Īsā dit : Ce hadith ne nous est connu remontant au Prophète (*marfū'*) que selon cette leçon, et Ismā'il b. Muslim al-Makkī est considéré comme faible dans le hadith. Ismā'il b. Muslim al-'Abdī l-Baṣrī³⁸⁸, Wakī³⁸⁹ dit qu'il est digne de confiance. On rapporte également d'après al-Ḥasan. L'authentique d'après Ğundub remonte à un compagnon (*mawqūf*). Opérer selon ce [hadith] pour certains savants

magique ; or il y a dans le Maghrib deux classes de gens qui ont une vie à part, ce sont les juifs et les chrétiens ils sont les sorciers par excellence ».

³⁸⁴ Abū Ġa'far Aḥmad b. Manī' al-Baġawī l-Baġdādī l-Aṣamm (n. 160/776-777, m. 244/859-860) est l'auteur d'un *Musnad* (compilation de hadiths classés selon les chaînes de garants). Al-Dāhabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 481-482.

³⁸⁵ Abū Mu'āwiya Muḥammad b. Ḥāzim al-Kūfī l-Ḍarīr (n. 113/731-732, m. 195/810-811) est un traditionniste (*muḥaddiṭ*) de Koufa. *Ibid.*, I, p. 294-295.

³⁸⁶ Abū Ishāq Ismā'il b. Muslim al-Makkī l-Baṣrī est un juriste et moufti (*faqīh muftī*) rapporteur de hadiths. Il vivait à La Mecque (sa date de mort ne semble pas connue). Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, I, p. 331-333.

³⁸⁷ Al-Ḥasan al-Baṣrī (n. 21/642, m. 110/728) est un prédicateur de Bassorah et une grande autorité en hadith et en théologie, on lui attribue notamment les premiers débats théologiques de l'islam. Cf. Helmut Ritter, « Ḥasan al-Baṣrī », *El*².

³⁸⁸ Abū Muḥammad b. Muslim al-'Abdī l-Baṣrī l-Qāḍī est un rapporteur de hadith jugé digne de confiance (*tiqa*) par al-Dāraquṭnī (n. 306/918, m. 385/995) et Ibn Ḥibbān (n. v. 270/883-4, m. 354/965) d'après Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, ce qui va dans le sens des considérations d'al-Tirmidī. Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, I, p. 331

³⁸⁹ Muḥammad b. Ḥayyān b. Ḥalaf connu sous le nom de Wakī' (m. 306/918) est un historien, géographe et traditionniste né et mort à Bagdad. Il est l'auteur d'un *Aḥbār al-quḍāt* (*Histoires des juges*), dictionnaire biographique des *qāḍī* par région puis chronologiquement, et exerça lui même l'office de *qāḍī* à Ahwāz ou dans tous les districts dépendant d'Ahwāz. Cf. Arthur Kevin Reinhart, « Wakī' », *El*².

relève des compagnons du Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – et d'autres, c'est le propos de Mālik b. Anas³⁹⁰. Al-Šāfi'ī³⁹¹ dit : le magicien est tué quand il opère dans sa magie ce par quoi il atteint la mécréance. Quand il fait ses opérations sans mécréance, nous ne le tuerions pas.

(*Ḥaddaṭa-nā Aḥmad b. Manī'ī, ḥaddaṭa-nā Abū Mu'āwiya 'an Ismā'īl Ibn Muslim 'an al-Ḥasan 'an Ğundub qāla : qāla rasūl Allāh ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama : ḥadd al-sāḥir ḍarba bi-l-sayf. Qāla Abū 'Isā : hādā ḥadīṭ lā na'rifu-hu marfū' illā min hādā l-waḡh wa-Ismā'īl b. Muslim al-Makkī yuḍa'afu fī l-ḥadīṭ, wa-Ismā'īl b. Muslim al-'Abdī l-Baṣrī, qāla Wakī' huwa ṭiqa, wa-yurwā 'an al-Ḥasan ayḍan, wa-l-ṣaḥīḥ 'an Ğundub mawqūf, wa-l-'amal 'alā hādā 'inda ba'd ahl al-'ilm min aṣḥāb al-nabī ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama wa-ḡayri-him, wa-huwa qawl Mālik b. Anas. Wa-qāla l-Šāfi'ī inna-mā yuqṭalu l-sāḥir idā kāna ya'malu fī siḥri-hi mā yabluḡu bi-hi l-kufr, fa-idā 'amila 'amal dūn al-kufr fa-lam nara 'alay-hi qatl*)³⁹²

Nous pouvons observer que ce hadith est l'objet d'une critique quant à savoir s'il remonte ou non jusqu'au Prophète. De même, les juristes (Mālik b. Anas et al-Šāfi'ī) semblent vouloir tempérer ce propos. En effet, l'utilisation de la magie à des fins thérapeutiques était très courante, et nous en avons la trace pour l'époque de 'Uṭmān b. 'Affān³⁹³ (r. 23/644 à 35/656) également avec la figure de Ka'b b. Dī l-Ḥabaka l-Nahdī³⁹⁴. Ce hadith est intimement lié à Ğundub dans la science des

³⁹⁰ Mālik b. Anas (n. entre 90 et 97/708-16, m. 179/796) est un juriste musulman fondateur éponyme d'une des quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite. Il passa presque toute sa vie à Médine (d'où son surnom d'« imam de Médine »), accordant dans sa méthode de droit une grande importance à la tradition médinoise, jugée la plus conforme aux valeurs de l'islam notamment pour tous les points sur lesquels la tradition du Prophète est silencieuse. Il est le compilateur d'*al-Muwaṭṭa'a* (*Le facile [à utiliser]*), recueil de hadiths à caractère juridique. Cf. Joseph Schacht, « Mālik b. Anas », *Et*².

³⁹¹ Al-Šāfi'ī (n. 150/767, m. 204/820) est le fondateur de l'école juridique du même nom et l'auteur d'*al-Risāla* (*L'épître*) sur sa méthode d'investigation du droit musulman. Cf. E. Chaumont, « al-Šāfi'ī », *Et*².

³⁹² Al-Tirmidī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire, Maṭbu'at Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1978-1986, IV, p. 60. (*Kitāb al-Ḥudūd*, 27, n°1460).

³⁹³ Troisième calife de l'islam, il appartenait à la grande famille mecquoise des Banū Umayya dont est issue la dynastie omeyyade. Calife bien guidé pour les sunnites, il est jugé comme un usurpateur par les chiites. Accusé de népotisme, il meurt assassiné, déclenchant le début de la « grande épreuve » (*al-fitna l-kubrā*) entre les partisans de la dynastie omeyyade qui accuse le parti 'alide de couvrir l'assassin du calife. Cf. Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 78-140 ; Raïf Georges Khoury et Giorgio Levi Della Vida, « 'Uṭmān b. 'Affān », *Et*².

³⁹⁴ Cf. Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 86-87.

traditionnistes, au point qu'Ibn Ḥağar al-^cAsqalānī³⁹⁵ (n. 773/1372, m. 852/1449) dans la notice qu'il lui consacre dans son dictionnaire biographique des rapporteurs de hadiths, le *Tahdīb al-Tahdīb (Le Résumé du résumé)*, ne manque pas de préciser qu'« il rapporte d'après le Prophète [que] la peine légale du magicien est un coup d'épée » (*rawā 'an al-nabī [...] ḥadd al-sāḥir ḍarba bi-l-sayf*)³⁹⁶. C'est donc sur ce point précis qu'il demeure connu, et l'épisode de sa mise à mort d'un magicien est sans doute le fruit de ce hadith : l'épisode permet de le justifier et de le faire appliquer.

Les récits ayant trait à Ğundub b. Ka'ḅ al-Azdī sont nombreux et sont rapportés de manières très différentes d'une chronique ou d'un ouvrage à l'autre. Il appartient à l'époque mythifiée des califes « orthodoxes » (*rāšidūn*) : son épisode se situe pendant le califat de 'Uṭmān b. 'Affān. Son surnom de « tueur du magicien » (*qātil al-sāḥir*) indique précisément ce pour quoi il est connu : en tuant de ses mains un magicien qui montrait ses tours à al-Walīd b. 'Uqba³⁹⁷ (m. 61/680), gouverneur de

³⁹⁵ Šihāb al-Dīn Abū l-Faḍl Aḥmad b. Nūr al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Ḥağar al-^cAsqalānī est un savant dans le domaine du hadith, juge et historien égyptien. Disciple de 'Izz al-Dīn b. Ğamā'a (membre d'une famille notable du Caire, m. 819/1416) à partir de 790/1388, il enseigne le hadith pendant de nombreuses années. Son *Tahdīb al-tahdīb*, rédigé en 807/1404-5, est un dictionnaire biographique complet sur les rapporteurs de hadiths. Le *Lisān al-mizān (La langue de la balance)*, terminé au brouillon en 847/1443-4, est de même un recueil biographique de rapporteurs de hadiths dans lequel on trouve plus aisément des personnages moins habituels des chaînes de garants (*isnād*). Cf. Franz Rosenthal, « Ibn Ḥağar al-^cAsqalānī », *El²*.

³⁹⁶ Ibn Ḥağar al-^cAsqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968, II, p. 118-119. Voici la notice complète qu'il lui consacre : « Ğundub al-Ḥayr al-Azdī l-^cĀmirī, le tueur de magicien, il porte la *kunya* Abū 'Abd Allāh. Il a des compagnons. On l'appelle Ğundub b. Zuhayr, Ğundub b. 'Abd Allāh et Ğundub b. Ka'ḅ b. 'Abd Allāh. Il rapporte d'après le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – que « la peine légale du magicien est un coup d'épée », ainsi que d'après Salmān le Perse [= Salmān al-Fārisī] et 'Alī. De lui [rapportent] Ḥārīṭa b. Wahb al-Ṣaḥābī, al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Uṭmān al-Nahdī, 'Abd Allāh b. Šarīk al-^cĀmirī, et un grand nombre. 'Alī b. 'Abd al-^cAzīz dit d'après Abū 'Ubayd que Ğundub al-Ḥayr est Ğundub b. 'Abd Allāh b. Ḍabba, Ğundub b. Ka'ḅ est le tueur de magicien et Ğundub b. 'Afīf et Ğundub b. Zuhayr était contre la troupe de 'Alī à Siffīn et ces quatre des Banū Azd furent tués avec lui à Ṣiffīn. Al-Buḥārī et Ibn Manda disent que Ğundub b. Ka'ḅ est le tueur de magicien. 'Alī b. al-Madīnī dit que c'est Ğundub b. Zuhayr. Al-Mağwī émet des doutes sur ses compagnons. Al-Ṭabarānī dit qu'il y a divergence sur ses compagnons. Al-Tirmidī a extrait son hadith et a corrigé [pour] que sa position soit plus authentique. Il a péri. Al-^cAskarī mentionne qu'il est mort pendant le califat de Mu'āwiya. Ibn Ḥibbān le mentionne parmi les épigones dignes de confiance ».

³⁹⁷ Converti lors de la prise de La Mecque en 8/630, il fut nommé gouverneur de Koufa en 24/645-646 lorsque son demi-frère 'Uṭmān b. 'Affān accéda au califat. Son mode de vie jugé débauché suscita tant de mécontentements qu'il fut destitué en 29/649-650. Il se réfugia

Koufa (il représente l'archétype du mauvais gouverneur ayant acquis son poste par népotisme et se montrant à plusieurs reprises indigne de sa charge). Ces récits qui mettent en scène Ğundub ont en réalité une fonction politique : ils visent à desservir la dynastie omeyyade en l'accusant de négligence vis-à-vis de la religion³⁹⁸, c'est aussi la raison pour laquelle cette peine de mort est largement tempérée dans le droit musulman, notamment avec la promotion de la *ruqya*.

La codification de la ruqya

À l'inverse de cette condamnation, la tradition prophétique a servi de modèle à nombre de pratiques à caractère magique. L'exemple le plus important est celui de la *ruqya*. Un récit très important à ce propos est rapporté par al-Buḥārī :

Muḥammad b. al-Muṭannā³⁹⁹ m'a raconté d'après Wahb⁴⁰⁰ qui le tenait de Hišām qui le tenait de Muḥammad⁴⁰¹ [= Ibn Sīrīn] qui le tenait de Maʿbad⁴⁰² qui le tenait d'Abū Saʿīd al-Ḥudrī⁴⁰³, ce qui suit : « Nous étions en chemin et faisons halte, lorsqu'une femme arriva et nous avertit que le chef de clan (*sayyid al-ḥayy*) avait été piqué par un scorpion (*salīm*)⁴⁰⁴ et que ses proches étaient absents : y avait-il parmi nous un soigneur par incantation (*rāqī*) ? Un homme dont nous ne connaissions pas la spécialité dans ce domaine (*bi-ruqya*) se leva, accompagna la femme et fit ses incantations (*raqā-hu*) en faveur du chef qui guérit. Ce dernier ordonna d'offrir

dans la province de la Ğazīra lors de l'assassinat de ʿUṭmān et n'occupa plus aucune charge officielle jusqu'à sa mort à Raqqa. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « al-Walīd b. ʿUḫba », *Et*.

³⁹⁸ Cf. Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 80-87. Nous avons consacré tout un chapitre à ce personnage de Ğundub et son intégration dans les récits de magiciens et de sorciers au temps des premiers califes.

³⁹⁹ Abū Mūsā Muḥammad b. al-Muṭannā l-ʿAnazī l-Baṣrī (m. [2]52/866-867) est un traditionniste de Bassorah. Il serait né et mort le même jour que son compatriote Muḥammad b. Baššār Bundār. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 512.

⁴⁰⁰ Abū l-ʿAbbās Wahb b. Ğarīr b. Ḥāzīm al-Azdī (m. 206/821-822) est un traditionniste globalement jugé digne de confiance (*ṭīqa*). *Ibid.*, I, p. 336-337.

⁴⁰¹ Muḥammad b. Sīrīn (n. 34/654, m. 110/728) est un traditionniste réputé et fut un temps le secrétaire du grand rapporteur de hadith Anas b. Mālīk. Il s'est vu attribué plusieurs traités apocryphes d'onirocritique comme le *Taʿbīr al-ruʿyā* (*L'interprétation des visions [oniriques]*) et le *Muntaḥab al-kalām fī taʿbīr al-aḥlām* (*Florilège du discours sur l'interprétation des rêves*). Cf. Toufic Fahd, « Ibn Sīrīn », *Et*.

⁴⁰² Maʿbad b. Sīrīn al-Anṣārī l-Baṣrī était un esclave affranchi (*mawlā*) d'Anas b. Mālīk (sa date de mort semble inconnue). Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb al-tahḏīb*, X, p. 223.

⁴⁰³ Abū Saʿīd Saʿīd b. Mālīk b. Sinān al-Anṣārī l-Ḥazraġī l-Ḥudrī (n. -12/609, m. 74/693) était un compagnon du Prophète dont le père mourut à la bataille d'Uḫud. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, p. 44.

⁴⁰⁴ Constant Hamès précise que le terme peut indiquer qu'il fut piqué par un scorpion ou mordu par un serpent.

trente chèvres à son seigneur et nous donna du lait à boire. Lorsque l'homme s'en revint, nous lui demandâmes : « Es-tu spécialiste en incantation ou bien praticien confirmé ? » Il répondit : « Pas du tout, je pratique l'incantation uniquement avec la "mère du livre" [= la *Fātiḥa*] ».

Nous décidâmes de ne rien ébruiter avant d'avoir vu ou interrogé le Prophète. Arrivés à Médine, nous lui racontâmes l'histoire et il s'exclama : « Comment savait-il qu'elle [= la *Fātiḥa*] a valeur d'incantation ? Partagez le butin entre vous et mettez de côté ma part ». Ce hadith a également été signalé par Abū Maʿmar⁴⁰⁵ d'après ʿAbd al-Wāriṭ⁴⁰⁶ qui le tenait de Hišām qui le tenait de Muḥammad b. Sīrīn qui le tenait de Maʿbad b. Sīrīn qui le tenait de Saʿīd al-Ḥudrī.⁴⁰⁷

(*Ḥaddaṭa-nā Muḥammad b. al-Muṭannā ḥaddaṭa-nā Hišām ʿan Muḥammad ʿan Maʿbad ʿan Abī Saʿīd al-Ḥudrī qāla « kunnā fī masīr la-nā, fa-nazalnā, fa-ǧāʿat ǧāriya fa-qālat inna sayyid al-ḥayy salīm, wa-inna nafara-nā ǧuyyab, fa-hal min-kum rāq ? Fa-qāma maʿa-hā raǧul mā kunnā naʿbinu-hu bi-ruqya, fa-raqā-hu fa-bariʿa, fa-amara la-nā bi-ṭalātīn šāt wa-saqā-nā laban. Fa-lammā raǧaʿa qulnā la-hu a-kunta tuḥsinu ruqya aw kunta tarqī ? Qāla : lā, mā raqītu illā bi-umm al-kitāb. Qulnā : lā tuḥdiṭū šayʿ ḥattā naʿtiya aw nasʿala l-nabī ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallam. Fa-lammā qadimnā l-madīna dakarnā-hu li-l-nabī ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallam fa-qāla : wa-mā kāna yudrī-hi anna-hā ruqya ? iqsimū wa-ḍribū lī bi-sahm » wa-qāla Abū Maʿmar : ḥaddaṭa-nā ʿAbd al-Wāriṭ ḥaddaṭa-nā Hišām ḥaddaṭa-nā Muḥammad b. Sīrīn ḥaddaṭa-nā Maʿbad b. Sīrīn ʿan Abī Saʿīd al-Ḥudrī bi-hādā*)⁴⁰⁸

Constant Hamès souligne à juste titre à partir de ce récit plusieurs idées essentielles : la valeur thérapeutique de la *Fātiḥa* est assumée et légitimée par le Prophète, le paiement pour la mise en œuvre de cette pratique est également légitimé et enfin le rite est jugé efficace puisque le patient guérit⁴⁰⁹. Cette rétribution prend cependant la forme d'une part du butin prélevée sur l'ennemi : ainsi, opérer la guérison par le Coran est assimilée à une victoire sur l'ennemi.

⁴⁰⁵ Abū Maʿmar ʿAbd Allāh b. Saḥbara al-Azdī l-Kūfī était un rapporteur de hadith globalement jugé digne de confiance (*ṭiqa*). Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, V, p. 230-231.

⁴⁰⁶ Probablement ʿAbd al-Wāriṭ b. ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAbd al-Wāriṭ (m. 252/866-867), rapporteur de hadith contemporain de Bundār. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 511.

⁴⁰⁷ Traduction remaniée d'après Constant Hamès, « Le Coran talismanique, De l'Arabie des origines à l'Afrique occidentale contemporaine, Délimitation et inventaire des textes et des procédés linguistiques utilisés », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 130 et Constant Hamès, *L'art talismanique*, p. 121-122.

⁴⁰⁸ Al-Buḥārī, *al-Ġāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, al-Maṭbaʿa al-salafiyya, 1980, III, p. 342 (*Kitāb Faḍāʾil al-Qurʾān*, 9, n°5007).

⁴⁰⁹ Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 132 et Constant Hamès, *L'art talismanique*, p. 125-126.

La tradition ne se limite bien entendu pas à ce seul épisode, et de nombreux propos sont rapportés du Prophète pour étayer tel ou tel point précis concernant l'usage de la *ruqya*. On peut voir dans ces récits que le statut de la *ruqya* est beaucoup plus problématique, du fait qu'il s'agissait d'une pratique répandue avant l'islam et à laquelle l'islam dut trouver un nouveau cadre. Ainsi, une partie de la tradition interdit l'usage de la *ruqya*. C'est le cas d'un hadith à la formulation lapidaire affirmant simplement que « L'Envoyé de Dieu a interdit les *ruqya* » (*nahā rasūl Allāh ʿan al-ruqā*)⁴¹⁰. Dans la même veine, un hadith associe la *ruqya* à des amulettes dans une condamnation univoque : « Les *ruqya*, les amulettes (*al-tamā'im*) et les philtres d'amour (*al-tuwala/al-tiwala*)⁴¹¹ sont de l'associationnisme » (*inna l-ruqā wa-l-tamā'im wa-l-tuwala širk*)⁴¹². On le voit nettement ici : la *ruqya* était bel et bien liée à des pratiques magiques et considérée implicitement comme telle. C'est pourquoi nous la trouvons ici condamnée. Un autre hadith semble condamner l'usage de la *ruqya* :

[...] Ibn ʿAbbās - que Dieu soit satisfait de lui - a dit : « Un jour le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - vint nous trouver et dit : « On présenta devant moi les communautés. Il commença à passer un prophète accompagné d'un seul homme, un prophète avec deux hommes, un prophète avec un groupe d'hommes, ou un prophète tout seul. Puis je vis une foule nombreuse qui bouchait l'horizon. J'espérai que ce fût ma communauté, mais on me dit que c'était Moïse avec son peuple. On me dit ensuite : "Regarde!", et je vis une foule nombreuse qui bouchait l'horizon. Puis on me dit : "Regarde de telle et telle façon". Je vis alors une foule nombreuse qui bouchait l'horizon et on me dit : "Voici ta communauté et il y aura avec eux 70 000 qui entreront au paradis sans qu'on leur demande aucun compte".

Les assistants se séparèrent et le Prophète ne leur avait donné aucune explication. Les Compagnons du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - se souvinrent [de ce propos] et dirent : "Nous, nous sommes nés dans l'idolâtrie (*fī l-širk*), mais nous avons cru en Dieu et en son Envoyé, tandis que ceux [dont il parlait] sont nos enfants". [Ces paroles] parvinrent au Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, et celui-ci dit : "Ces [personnes] sont ceux qui ne tireront pas augure des oiseaux (*lā yataṭayyarūna*), qui ne se feront pas de cautérisation (*lā yaktawūna*), ne demanderont pas de *ruqya* (*lā yastarqūna*) et qui s'abandonneront à leur Seigneur".

⁴¹⁰ Hadith rapporté dans Muslim (*Kitāb al-Salām*, 62, 63) et Ibn Māğā (*Kitāb al-Ṭibb*, 34).

⁴¹¹ Les deux vocalisations sont attestées chez Ibn Manzūr. Nous utiliserons *tuwala* par défaut, excepté lorsque le texte arabe donne les deux vocalisations. Cf. *infra* p. 110 et suivantes.

⁴¹² Hadith rapporté dans Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 17), Ibn Māğā (*Kitāb al-Ṭibb*, 39) et Ibn Ḥanbal (I, 381).

‘Ukkāša b. Miḥṣan⁴¹³ se leva et dit : "Fais-je partie de [ces gens], ô Envoyé de Dieu ? - Oui, répondit [le Prophète]." Un autre se leva et demanda : "Fais-je partie de [ces gens] ?", et [le Prophète] répondit : "‘Ukkāša t'a devancé !" »

([...] ‘An Ibn ‘Abbās raḍiya Allāh ‘an-humā qāla : ḥaraḡa ‘alay-nā l-nabī ṣallā Allāh ‘alay-hi wa-sallama yawm fa-qāla : ‘uriḍat ‘alayya l-umam, fa-ḡa‘ala yamurru l-nabī ma‘a-hu l-raḡul wa-l-nabī ma‘a-hu raḡulān, wa-l-nabī ma‘a-hu l-raḡṭ, wa-l-nabī laysa ma‘a-hu aḡad. Wa-ra‘aytu sawād kaṭīr sadda l-ufuq, fa-raḡawtu an takūna ummatī, fa-qīla : hādā Mūsā wa-qawmu-hu. Tumma qīla lī : unzur, fa-ra‘aytu sawād kaṭīr sadda l-ufuq, fa-qīla lī : unzur hākaḡā wa-hākaḡā, fa-ra‘aytu sawād kaṭīr sadda l-ufuq, fa-qīla : hā‘ulā’ ummatu-ka, wa-ma‘a hā‘ulā’ sab‘ūn alf yadhūlūna l-ḡanna bi-ḡayr ḡisāb. Fa-tafarraqa l-nās wa-lam yubayyin la-hum. Fa-taḡākara aṣḡabu l-nabī ṣallā Allāh ‘alay-hi wa-sallama fa-qālū : ammā naḡnu fa-wulidnā fī l-ṣīrk, wa-lākinnā āmannā bi-Llāh wa-rasūli-hi, wa-lākin hā‘ulā’ hum abnā’u-nā. Fa-balaḡa l-nabī ṣallā Allāh ‘alay-hi wa-sallama fa-qāla : hum allaḡīna lā yataṡayyarūna, wa-lā yaktawūna wa-lā yastarqūna, wa-‘alā rabbi-him yatawakkalūna. Fa-qāma ‘Ukkāša b. Miḥṣan fa-qāla : a-min-hum anā yā rasūl Allāh ? Qāla : na‘am. Fa-qāma āḡar fa-qāla : a-min-hum anā ? Fa-qāla : sabaqa-ka bi-hā ‘Ukkāša)⁴¹⁴

Ce dernier hadith utilise le verbe de X^e forme *istarqā*, « demander une *ruqya* ». Il semble donc condamner non pas le fait de faire la *ruqya* mais de la réclamer, et d'inciter à la faire. Un autre épisode tend à limiter l'usage de la *ruqya* tout en l'associant clairement au fait de chasser les djinns. Il s'agit de l'anecdote de Ḍimād, un « exorciseur » (*rāqī*) du Yémen venu à la Mecque dans l'intention d' « exorciser » le Prophète au moyen d'une *ruqya*⁴¹⁵. En effet, il avait entendu que ce

⁴¹³ Personnage inconnu. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī s'appuie sur Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn b. Ibrāhīm al-Hamaḡānī l-ḡūzaqānī (m. 543/1148-1149) qui affirme dans *al-Abāṡīl* (*Les mensonges*) que ‘Ukkāša b. Miḥṣan est un inconnu et qu'il ne rapporte pas directement du Prophète. Ibn Ḥaḡar émet ensuite l'hypothèse qu'un Ibn a été omis et qu'il s'agirait en réalité de Muḡammad b. Iṣḡāq b. Ibrāhīm b. Muḡammad b. ‘Ukkāša b. Miḥṣan, traditionniste également peu connu, et accusé d'être ignare en hadith (*munkar al-ḡaḡīṡ*) voire menteur (*kaḡḡāb*). Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, V, p. 459-460 (‘Ukkāša b. Miḥṣan) ; VII, p. 46 (entrée Muḡammad b. Miḥṣan al-Ḥarrānī, Ibn Ḥaḡar l'identifie à al-‘Ukkāṣī et renvoie au *Taḡḡīb al-taḡḡīb*) et *Taḡḡīb al-taḡḡīb*, IX, p. 430-431 (entrée Muḡammad b. Iṣḡāq b. Ibrāhīm b. Muḡammad b. ‘Ukkāša b. Miḥṣan).

⁴¹⁴ Al-Buḡḡārī, *al-ḡāmi‘ al-ṣaḡīḡ*, éd. Muḡibb al-Dīn al-Ḥaṡīb, Le Caire, al-Maṡba‘a al-salafiyya, 1980, IV, p. 46 (*Kitāb al-ṡibb*, 42, n°5752).

⁴¹⁵ Ibn Ḥanbal, n°2744 : *qadima Ḍimād al-Azdī Makka fa-ra‘ā rasūl Allāh ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama wa-ḡilmān yatba‘ūna-hu fa-qāla yā Muḡammad innī u‘āliḡu min al-ḡunūn fa-qāla rasūl Allāh ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama inna l-ḡamd li-Llāh nasta‘īnu-hu wa-nastaḡfiru-hu wa-na‘ūḡu bi-Llāh min ṣurūr anfusi-nā man yahdi-hi Allāh fa-lā muḡḡil la-hu wa-man yuḡḡil fa-lā hādī la-hu wa-aṣḡadu an lā ilāḡa illā Llāh waḡda-hu lā ṣarīka la-hu wa-aṣḡadu anna Muḡammad ‘abdu-hu wa-rasūlu-hu qāla fa-qāla rudda ‘alayya hādīhi l-kalimāt qāla tumma qāla laqad sami‘tu l-ṣī‘r wa-l-‘iyāfa wa-l-kihāna fa-mā sami‘tu miṡl hādīhi l-kalimāt la-qad balaḡna qāmūs al-baḡr wa-innī aṣḡadu*

dernier était accusé d'être possédé par les djinns (*mağnūn*), mais en entendant le Prophète exprimer sa soumission à Dieu, il renonça à son projet et se convertit à l'islam. Michael Dols a souligné que le but de l'épisode est de montrer la supériorité de la religion sur la magie⁴¹⁶. Cependant, il nous semble important de souligner que sa renonciation à guérir le Prophète n'engage pas sa pratique de la *ruqya* en général. En ce sens, on pourrait rapprocher cet épisode de la conversion de Ka'ab b. Zuhayr : ce dernier utilisait la poésie contre l'islam puis, après sa conversion, il usa de son talent pour faire le panégyrique du Prophète⁴¹⁷. Du fait que les épisodes où le Prophète ou ses compagnons recourent à la *ruqya* sont légion, on peut supposer que c'est dans cette perspective qu'il faut lire le hadith : c'est l'appartenance à l'islam qui légitime l'emploi de la *ruqya*. Le Prophète a en effet légitimé l'usage de ces incantations dans certaines conditions.

Un certain nombre de sentences vise à indiquer d'une part les occasions dans lesquelles il est autorisé d'utiliser la *ruqya*, d'autre part comment procéder en toute licéité. Le cadre est celui de la prophylaxie : le but doit être la guérison ou la protection. Ainsi, un hadith est abondamment relayé affirmant que « l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - soulageait avec la *ruqya* du venin, du mauvais œil et des pustules » ([...] *anna rasūl Allāh - ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama - raḥḥaṣa fī l-ruqya min al-ḥuma wa-l-ʿayn wa-l-namla*)⁴¹⁸. La tradition semble indiquer que la *ruqya* antéislamique fut remplacée par Dieu avec les deux sourates préservatrices, comme l'indique un hadith affirmant que « l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - se protégeait des djinns et du mauvais œil des humains jusqu'à ce que descendent les deux préservatrices. Lorsqu'elles furent descendues, il en fit usage et abandonna ses anciennes pratiques » (*kāna rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama yataʿawwadu min al-ğānn wa-ʿayn al-insān ḥattā nazalat al-*

*an lā ilāha illā Llāh wa-ašhadu anna Muḥammad 'abdu-hu wa-rasūlu-hu fa-aslama fa-qāla la-hu rasūl Allāh ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama ḥīn aslama 'alay-ka wa-ʿalā qawmi-ka qāla fa-qāla naʿam 'alayya wa-ʿalā qawmī qāla fa-marrat sariyya min aṣḥāb al-nabī ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama baʿda ḍālika bi-qawmi-hi fa-aṣāba baʿḍu-hum min-hum ṣay' idāwa aw ḡayra-hā fa-qālū ḥādīhi min qawm Ḍimād ruddū-hā qāla fa-raddū-hā. Sur cet épisode cf. Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1992, p. 264. L'analyse de Michael Dols s'appuie sur la relation de cette anecdote dans le *'Uqalā' al-mağānīn* : cf. al-Naysābūrī, *'Uqalā' al-mağānīn*, éd. 'Umar al-As'ad, Beyrouth, Dār al-nafā'is, 1987, p. 33-34 (anecdote 13).*

⁴¹⁶ Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 264.

⁴¹⁷ Cf. René Basset, « Ka'ab b. Zuhayr », *EI*².

⁴¹⁸ Al-Buḥārī (*Kitāb al-Ṭibb*, 37), Muslim (*Kitāb al-Salām*, 52, 56, 57, 59, 60), al-Tirmidī (*Kitāb al-Ṭibb*, 15), Ibn Māğā (*Kitāb al-Ṭibb*, 34, 35) et Ibn Ḥanbal (III, 117, 119, 127 ; VI, 30, 61, 190, 208, 254). Le mauvais œil est parfois omis dans le hadith.

mu'awwidātān fa-lammā nazalatā aḥada bi-himā wa-taraka mā siwā-humā)⁴¹⁹. Si la *ruqya* n'y est pas explicitement mentionnée, il s'agit du seul hadith du chapitre sur la *ruqya* d'al-Tirmidī avec les deux préservatrices.

Parmi les conditions pour opérer la *ruqya*, la plus claire est « il n'y a pas de mal avec les *ruqya* tant qu'il n'y a pas d'associationnisme » (*lā ba's bi-l-ruqā mā lam yakun fī-hi širk*)⁴²⁰. La *ruqya* instituée par le Prophète n'est valable qu'avec la première sourate du Coran, comme il est affirmé dans plusieurs hadiths comme « je n'ai pas fait de *ruqya* excepté avec la mère du Livre »⁴²¹. Par « mère du Livre », il faut entendre ici la première sourate. Les hadiths où le Prophète accomplit lui-même une *ruqya* sont nombreux. Nous prendrons à titre d'exemple le chapitre sur les *ruqya* du Prophète (*bāb ruqyat al-nabī*) du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī :

[...] 'Abd al-'Azīz⁴²² a dit : « Moi et Tābit⁴²³ entrions chez Anas b. Mālik⁴²⁴, et Tābit dit : "Ô Abū Ḥamza⁴²⁵, je suis malade." Anas répondit : "ne veux-tu pas qu'on te fasse une *ruqya* avec la *ruqya* de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - ? - Oui !", répondit Tābit. [Anas] dit : "ô mon Dieu, Seigneur des hommes, toi qui chasses le mal, guéris, car Tu es Celui qui guérit, nul guérisseur excepté Toi, d'une guérison qui ne laisse pas de maladie" ».

[...] Selon 'Ā'īša - que Dieu soit satisfait d'elle -, le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - prémunissait (*yu'awwidu*) un des siens en le frottant avec sa main droite et en disant : « Ô mon Dieu, Seigneur des hommes, chasse le mal, guéris-le, car Tu es Celui qui guérit ; point de guérison excepté la Tienne, guérison qui ne laisse pas de maladie ».

[...] Selon 'Ā'īša, l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - faisait une *ruqya* en disant : « Dissipe le mal, Seigneur des hommes, c'est entre Tes mains qu'est la guérison, et nul ne la dévoile excepté Toi ».

[...] D'après 'Ā'īša - que Dieu soit satisfait d'elle -, le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - disait au malade : « Au nom de Dieu, la terre de

⁴¹⁹ Al-Tirmidī (*Kitāb al-Ṭibb*, 16).

⁴²⁰ Muslim (*Kitāb al-Salām*, 64) et Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 18).

⁴²¹ Al-Buḥārī (*Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, 9), Muslim (*Kitāb al-Salām*, 65), al-Dārimī (*Kitāb al-Ṭibb*, 19), Ibn Ḥanbal (III, 2 et V, 211) : *mā raqītu illā bi-umm al-kitāb*.

⁴²² 'Abd al-'Azīz b. Ṣuḥayb al-Bunānī l-Baṣrī (m. 130/747-748) compagnon d'Anas b. Mālik qui rapporta de lui de nombreux hadiths. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, VI, p. 341-342.

⁴²³ Abū Muḥammad Tābit b. Aslam al-Bunānī l-Baṣrī (m. 123/740-741 ou 127/744-745) est un rapporteur de hadiths réputé pour sa piété et sa dévotion. Des traditionnistes racontent qu'il aurait récité le Coran tous les jours et toutes les nuits. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, p. 125.

⁴²⁴ Anas b. Mālik (m. 93/712) est un compagnon du Prophète rapporteur de nombreuses traditions. Cf. Gautier H.A. Juynboll, « Anas b. Mālik », *EP*³ ; James Robson et Arent Jan Wensinck, « Anas b. Mālik », *EP*².

⁴²⁵ Abū Ḥamza est un surnom (*kunya*) d'Anas b. Mālik.

notre pays, avec la salive de l'un de nous, guérit notre malade avec la permission de notre Seigneur ».

([...] 'An 'Abd al-'Azīz qāla « *daḥaltu anā wa-Tābit 'alā Anas b. Mālik, fa-qāla Tābit : yā Abā Ḥamza ištakaytu. Fa-qāla Anas a-lā arqī-ka bi-ruqyat rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama ? Qāla : balā. Qālā : allahumma rabb al-nās, muḏhib al-ba's, iṣfi anta l-šāfi, lā šāfiya illā anta, šifā' lā yuḡādiru saqam* » [...] 'An 'Ā'iša raḏiya Allāh 'an-hā anna l-nabī ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama kāna yu'awwiḏu ba'ḏ ahli-hi yamsaḥu bi-yadi-hi l-yumnā wa-yaqūlu : allahumma rabb al-nās, aḏhib al-ba's wa-šfi-hi wa-anta l-šāfi. Lā šifā' illā šifā'u-ka, šifā' lā yuḡādiru saqam » [...] 'An 'Ā'iša anna rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama kāna yarqī yaqūlu : *imsaḥ l-ba's, rabb al-nās, bi-yadi-ka l-šifā', lā kāšif la-hu illā anta.* » [...] 'An 'Ā'iša raḏiya Allāh 'an-hā anna l-nabī ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama kāna yaqūlu *li-l-marīḏ : bi-sm Allāh, turbat arḏi-nā, bi-rīqat ba'ḏi-nā, yašfi saqīma-nā, bi-īḏn rabbi-nā* » [...])⁴²⁶

Ces hadiths appellent plusieurs remarques : d'une part la première sourate du Coran n'y est pas présente contrairement aux hadiths qui suggèrent qu'elle est obligatoire dans la ruqya. D'autre part, la formule orale n'est pas le seul élément du rite, qui peut nécessiter une imposition des mains (ce qui rejoint le sens qu'aurait pu avoir le verbe *ṭabba*⁴²⁷). De même la mention de la salive (*rīqa*) et de la terre (*turbat arḏi-nā*) indique qu'il peut s'agir de cracher de la terre que l'on a mise dans la bouche, rappelant la pratique des magiciennes crachant sur les nœuds. Ensuite, les formules répondent à plusieurs critères, outre les références religieuses à Dieu : elles sont en prose rimée (*sağ'*) avec des effets d'assonance et d'allitération. Certaines formules sont directement adaptées du Coran⁴²⁸. Ces formules se font impératives. On y retrouve des éléments qui sont des éléments clés des formules à caractère magique à des époques postérieures : « Ô mon Dieu » (*allahumma*) et « au nom de Dieu » (*bi-ism Allāh*) au début de certaines (l'emploi de la *basmala* est systématique par exemple dans les *du'ā'*), ainsi qu'une clôture où l'on rappelle que l'efficacité ne dépend que de Dieu « avec la permission de notre Seigneur » (*bi-īḏn rabbi-nā*) qui rappelle bien entendu une formule courante du Coran, mais qui est aussi appliquée pour la magie dans le verset de Hārūt et Mārūt.

Nous avons pu le voir, la tradition garde une certaine ambiguïté quant à la nature de la ruqya. Il n'est dès lors pas étonnant que ces codes de la ruqya et de la guérison par la Fātiḥa soient abondamment repris et commentés et que le Šams al-ma'arif y consacre une section complète. La ruqya n'est cependant pas le seul rite magique documenté pour l'époque anté-islamique et les débuts de l'islam.

⁴²⁶ Al-Buḥārī, *al-Ğāmi' al-Šaḥīḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, al-Maṭba'a al-salafiyya, 1980, IV, p. 44-45 (*Kitāb al-Ṭibb*, 38).

⁴²⁷ Cf. *supra* p. 96 et suivante.

⁴²⁸ L'exemple le plus évident est *lā šāfiya illā anta* (point de guérisseur excepté Toi) qui reprend l'attestation d'unicité (*šahāda*) *lā ilāha illā anta* (point de divinité excepté Toi).

Objets magiques et amulettes

La magie arabe d'avant l'islam et celle qui nous est présentée dans les hadiths ne se limitent pas à ces seuls rites oraux. Une terminologie spécifique d'objets magiques se retrouve dans certaines traditions. Ainsi l'amulette la plus caractéristique est la *tamīma*⁴²⁹ dont l'usage est globalement condamné par la tradition. Ibn Manzūr la définit ainsi :

La *tamīma* est une perle noire et blanche arrangée sur une lanière, puis que l'on suspend au cou : ce sont les *tamā'im* et les *tamīm*. Ibn Ğinnī⁴³⁰ dit : « C'est un collier sur lequel on place des lanières et des protections ». On rapporte d'après Ṭa'lab⁴³¹ : « J'ai "protégé" (*tammamtu*)⁴³² le nouveau-né, je lui ai accroché des *tamīma*. La *tamīma* est une protection que l'on suspend à l'être humain ». Ibn Barrī⁴³³ cite à ce propos les vers de Salama b. Ḥuršub⁴³⁴ : on l'a protégé avec les *ruqya* d'autre chose que la paralysie, et on noua les *tamīma* à ses colliers »

(*Wa-l-tamīma ḥaraza raqtā' tunzamu fi l-sayr tumma yu'qadu fi l-ʿunuq, wa-hiya l-tamā'im wa-l-tamīm ʿan Ibn Ğinnī ; wa-qīla : hiya qilāda yuġʿalu fi-hā suyūr wa-ʿuwaḍ ; wa-ḥukiya ʿan Ṭa'lab : tammamtu l-mawlūd ʿallaqtu ʿalay-hi l-tamā'im. Wa-l-tamīma ʿūda*

⁴²⁹ Toufic Fahd, « Tamīma », *El*².

⁴³⁰ Abū l-Faḥḥ ʿUṭmān b. Ğinnī (n. avant 300/913, m. 392/1002) est un grammairien arabe, né à Mossoul d'un esclave grec. Il fut l'élève d'Abū ʿAlī l-Fārisī de Bassorah et évolua dans les cours de Sayf al-Dawla à Alep et de ʿAḍud al-Dawla dans le Fārs comme secrétaire de chancellerie (*kātib al-inšāʿ*). Cf. Johannes Perdersen, « Ibn Djinnī », *El*².

⁴³¹ Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Yazīd al-Šaybānī (n. 200/815-816, m. 291/904-905), connu sous le nom de Ṭa'lab, est un traditionniste de Koufa qui excella comme littérateur (*barāʿa fi ʿilm al-adab*) et dans sa maîtrise de la langue arabe (*šayḥ al-luġa wa-l-ʿarabiyya*). Al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 666-667.

⁴³² Ṭa'lab fait un usage du verbe *tammama* qui n'est attesté nulle part ailleurs, le sens usuel de ce verbe étant « finir, terminer, parachever », ou « achever de tuer » s'il est accompagné de la particule *ʿalā*. La racine étant la même que pour *tamīma*, il est linguistiquement logique de vouloir en faire un verbe d'action se rapportant à l'amulette.

⁴³³ Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Barrī b. ʿAbd al-Ġabbār al-Maqdisī l-Miṣrī l-Šāfiʿī (n. 499/1106, m. 582/1187) est un grammairien arabe né et mort au Caire. Il a écrit des ouvrages critiquant les fautes de langue : *Kitāb Ġalaṭ al-ḍuʿafāʾ min al-fuqahāʾ* (*Le livre des fautes des juristes faibles [en langue]*), *al-Masāʾil al-ʿašr al-muʿība li-l-ḥašr* (*Les dix problèmes fatiguants pour l'assemblée*) et *al-Tanbīh wa-l-ifṣāḥ ʿammā waqaʿa fi Kitāb al-Šiḥāḥ* (*L'avertissement et la correction de ce qui se trouve dans le Livre des [leçons] authentiques*), ouvrage visant à corriger une des œuvres du lexicographe persan al-Ġawharī (m. 393/1003 et 400/1010). Cf. Henri Fleisch, « Ibn Barrī », *El*² et *GAS*, VIII, p. 218.

⁴³⁴ Salama b. al-Ḥuršub al-Anmārī (-I^{er}/VI^e siècle) est un poète de l'antéislam. On le situe à l'époque des guerres (*yawm*) entre les tribus d'Anmār b. Baġīḍ (Ġaṭafān) et de ʿAmir b. Šaʿsaʿa. *GAS*, II, p. 215.

tu‘allaqu ‘alā l-insān ; qāla Ibn Barrī : wa-min-hu qawl Salama b. al-Ḥuršub : tu‘awwaḍu bi-l-ruqā min ḡayri ḥablin / wa-tu‘qadu fī qalā‘idi-hā l-tamīmu)⁴³⁵

Ce sont ensuite des hadiths qui viennent étayer le propos d'Ibn Manẓūr. Les hadiths les plus emblématiques demeurent « celui qui a suspendu [à son cou] une *tamīma* Dieu ne le comblera pas »⁴³⁶, « celui qui suspend une *tamīma* fait acte d'associationnisme » (*man ‘allaqa tamīma fa-qad ašraka*)⁴³⁷ ... Un autre hadith associe dans une condamnation unanime les *tamīma* aux antidotes à boire et à la poésie⁴³⁸. Il semble en tout cas que cette amulette apotropaïque était utilisée en vue de prévenir la mortalité infantile et juvénile. Ibn Manẓūr indique ainsi que la *tamīma* est « un collier [fait] de lanières, et peut-être était-elle considérée comme une prophylaxie que l'on accrochait au cou des enfants »⁴³⁹. Un autre propos, rapporté d'Abū Maṣṣūr⁴⁴⁰, vient confirmer cet usage : « ce sont des perles que les Bédouins suspendaient à leurs enfants par lesquelles ils les empêchaient [d'être frappés par] l'enviosité et le mauvais œil à ce qu'ils prétendent. L'islam les a abrogées » ([*qāla Abū Maṣṣūr : al-tamā'im wāḥidatu-hā tamīma,*] *wa-hiya ḥarazāt kāna l-a‘rāb yu‘alliqūna-hā ‘alā awlādi-him yafnūna bi-hā l-nafs wa-l-‘ayn bi-za‘mi-him, fa-abṭala-hu l-islām*)⁴⁴¹. Cette condamnation est expliquée par Ibn Mas‘ūd⁴⁴², puisqu' « Ibn Mas‘ūd les

⁴³⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, I, p. 448.

⁴³⁶ Ibn Ḥanbal (IV, 156) et Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, I, p. 448 : *man ta‘allaqa tamīma fa-lā atamma llāh la-hu*. On remarquera le jeu de mots entre *tamīma* et *atamma*, tous deux de même racine.

⁴³⁷ Ibn Ḥanbal (IV, 154).

⁴³⁸ Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 19), Ibn Ḥanbal (II, 223) : *mā ubālī mā ataytu in anā šaribtu tiryāq aw ta‘allaqtu tamīma aw qultu l-šī‘r min qibal nafsi*. Curieusement, Toufic Fahd, sans aucune justification, inclut la *tamīma* dans la « magie permise ». Cf. Toufic Fahd, « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'islam », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 40.

⁴³⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, I, p. 448 : *wa-l-tamīma : qilāda min suyūr, wa-rubba-mā ḡu‘ilat al-‘ūda allatī tu‘allaqu fī a‘nāq al-šibyān*.

⁴⁴⁰ Il s'agit probablement d'Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī (n. 282/895, m. 370/980), lexicographe arabe né et mort à Hérat, auteur d'un *Tahḍīb al-luḡa* (*Le résumé de la langue*), de *Ma‘ānī l-qirā‘āt* (*Les significations des récitation*) sur la récitation du Coran et *al-Zāhir fī ḡarīb alfāz al-imām al-Šāfi‘ī* (*L'éclatant : les termes rares de l'imam al-Šāfi‘ī*) sur les mots difficiles dans les écrits d'al-Šāfi‘ī. Cf. Tilman Seidensticker, « al-Azharī, Abū Maṣṣūr », *EI*³.

⁴⁴¹ *Ibid.*, I, p. 448.

⁴⁴² Ibn Mas‘ūd (m. 32/652-653) est un célèbre compagnon du Prophète, un des premiers convertis, qui aurait rédigé sa propre recension du Coran. Il fut en conflit avec ‘Uṭmān b. ‘Affān, qui le fit brutaliser durant son califat. Il mourut probablement à Médine ou à Koufa. On rapporte de lui un très grand nombre de hadiths. Cf. Jean-Claude Vadet, « Ibn Mas‘ūd », *EI*².

comptait comme de l'associationnisme parce qu'ils [*i.e.* les Bédouins] les considéraient comme une protection contre les décrets [divins] et la mort. Ils voulaient se défendre contre cela avec elles, et demandaient à être défendus contre les vicissitudes sans que Dieu ne soit leur défenseur [...] » (*wa-ğā'ala-hā Ibn Mas'ūd min al-širk li-anna-hum ġā'alū-hā wāqiya min al-maqādīr wa-l-mawt, wa-arādū daf' dālīka bi-hā, wa-ṭalabū daf' al-aḏā min ġayr Allāh allaḏī huwa dāfi'u-hu*)⁴⁴³. Cependant, l'article d'Ibn Manẓūr semble suggérer que le terme ait fini par désigner parfois des talismans écrits, puisqu'il précise que « quant aux prophylaxies, quand on y écrit le Coran et les noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - il n'y a aucun mal » (*wa-ammā l-ma'ādāt idā kutiba fī-hā l-Qur'ān wa-asmā' Allāh ta'alā fa-lā ba's bi-hā*)⁴⁴⁴.

La *tuwala*, que nous avons vue associée à la *tamīma*, semble avoir été une autre amulette à porter. La seule occurrence de cette amulette dans la tradition est ce hadith affirmant que « les *ruqya*, les *tamīma* et les *tuwala* sont de l'associationnisme » (*inna l-ruqā wa-l-tamā'im wa-tuwala širk*)⁴⁴⁵. Nous sommes donc une fois de plus contraint à nous référer aux lexicographes postérieurs afin de comprendre ce que le terme pouvait signifier. Ibn Manẓūr indique ce dont il s'agit :

une sorte de perle qui est manifestement de la magie, la femme suscitait avec [celle-ci] l'amour de son mari. On disait que c'était un [objet] apotropaique (*ma'āda*) que l'on suspendait à l'homme. Al-Ḥalīl⁴⁴⁶ disait : la *tiwala* et la *tuwala*, avec un *i* ou un *u* sur le *tā'*, est semblable à la magie. Ibn Barrī rapportait d'al-Qazzāz⁴⁴⁷ : la *tuwala* et la *tiwala* [désignent] la magie »

(*Wa-l-tuwala wa-l-tiwala ḏarb min al-ḥaraz yūda'u li-l-siḥr fa-tuḥabbabu bi-hā l-mar'a ilā zawġi-hā, wa-qīla : hiya ma'āda tu'allaqu 'alā l-insān, qāla l-ḥalīl : al-tiwala wa-l-tuwala, bi-kasr al-tā' wa-ḏammi-hā, šabiha bi-l-siḥr. Wa ḥakā Ibn Barrī 'an al-Qazzāz : al-tuwala wa-l-tiwala l-siḥr*)⁴⁴⁸

Ibn Mas'ūd est également celui qui est appelé pour justifier la condamnation de cette amulette : « Ibn Mas'ūd la considérait comme de l'associationnisme parce

⁴⁴³ *Ibid.*, I, p. 448.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 448.

⁴⁴⁵ Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 29) et Ibn Māğā (*Kitāb al-Ṭibb*, 39).

⁴⁴⁶ Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥalīl b. Aḥmad b. 'Amr al-Farāhīdī (n. 100/718, m. entre 160/776 et 175/791), lexicographe de l'école de Bassorah, auteur présumé du très influent *Kitāb al-'Ayn* (*Livre du 'ayn*). Il est considéré comme un des fondateurs de la philologie arabe. Il est également connu pour avoir codifié et systématisé la prosodie de la poésie arabe. Cf. Rudolf Sellheim, « al-Khalīl b. Aḥmad », *EI*² et *GAS*, VIII, p. 51-56.

⁴⁴⁷ Il peut s'agir de deux lexicographes occidentaux : Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ğā'far b. Aḥmad al-Tamīmī (n. 361/972, m. 412/1021) ou Abū 'Uṭmān Sa'īd b. 'Uṭmān b. Sa'īd al-Barbarī l-Qazzāz (n. 315/927, m. 400/1010). Cf. respectivement *GAS*, VIII, p. 250 et 256 et *Kaḥḥāla*, IX, p. 148-149 et IV, p. 227.

⁴⁴⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, I, p. 456.

qu'ils [*i.e.* les Bédouins] considéraient que cela influençait et agissait à l'encontre de ce que Dieu - qu'Il soit exalté ! - décrétait » (*ğāʿala-hu Ibn Masʿūd min al-širk li-ʿtiqādi-him anna dālika yuʿattiru wa-yafʿalu ḥilāf mā yuqaddiru-hu Llāh taʿālā*)⁴⁴⁹.

Une autre pratique magique, difficile à saisir, est la *nušra*. Deux des grandes compilations de hadiths (Ibn Māğā⁴⁵⁰ et Abū Dāwūd⁴⁵¹) ont un chapitre à ce sujet dans leur livre sur la « médecine » (*kitāb al-ṭibb*). Cependant, les deux récits sont bien différents. Abū Dāwūd donne un hadith extrêmement bref que relate également Ibn Ḥanbal⁴⁵² dans le *Musnad* : « on interrogea l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - au sujet de la *nušra*, et il dit : "cela fait partie des opérations de Satan" » (*suʿila rasūl Allāh - ṣallā Allāh ʿalay-hi wa-sallama - ʿan al-nušra, fa-qāla « huwa min ʿamal al-Šayṭān »*)⁴⁵³. À l'inverse, Ibn Māğā dans son chapitre sur la *nušra* (*bāb al-nušra*), offre un récit beaucoup plus long, dans lequel le terme n'apparaît cependant pas :

[...] Une femme de Ḥaṭʿam le suivit, accompagnée de son enfant, il était atteint d'un mal et ne parlait pas. Elle dit : « Ô Envoyé de Dieu ! Voici mon fils et [tout] ce qui reste des miens. Il est atteint d'un mal et ne parle pas ». L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - dit : « Apportez-moi un peu d'eau ». On lui apporta de l'eau et il se lava les mains et se rinça la bouche. Ensuite,

⁴⁴⁹ *Ibid.*, I, p. 457. On signalera également qu'Ibn Manzūr rapporte qu'« Ibn al-Aʿrābī [disait] *tāla yatūlu* quand on guérissait [par] la *tiwala*, ce qui est de la magie » (*Ibn al-Aʿrābī: tāla yatūlu idā ʿālağa l-tiwala wa-hiya l-sihr*). Ibn al-Aʿrābī (n. 150/767, m. 231/846) est un lexicographe de l'école de Koufa. Cf. GAS, VIII, p. 127-129.

⁴⁵⁰ Ibn Māğā (n. 209/824-5, m. 273/ 887) est l'auteur du *Kitāb al-Sunan* (*Le livre des traditions*), un des six recueils canoniques de hadith. Son recueil fut critiqué en raison des traditions jugées faibles (*ḍaʿīf*) qu'il contient. Cf. Johann Wilhelm Fück, « Ibn Māğā », *El*².

⁴⁵¹ Abū Dāwūd al-Sijistānī (n. 202/817-818, m. 275/889) est un collecteur de hadith et auteur d'un des six recueils canoniques, appelé *Kitāb al-Sunan* (*Livre des traditions*). Il mourut à Bassorah Cf. Christopher Melchert, « Abū Dāwūd al-Sijistānī », *El*³.

⁴⁵² Aḥmad b. Ḥanbal (n. 164/780, m. 241/855) est un prédicateur et traditionniste bagdadien, fondateur de l'école théologique et juridique éponyme. Sa doctrine se caractérise par l'importance accordée à la tradition comme seule garante du bien-fondé d'une interprétation de la Loi divine. Il est l'auteur du *Musnad*, très imposant recueil de hadiths classés selon leur chaîne de garant. Cf. Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2006 ; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Maʿmūn*, Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »), 2000, p. 107-153 ; Livnat Holtzman, « Aḥmad b. Ḥanbal », *El*³.

⁴⁵³ Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 9) et Ibn Ḥanbal (III, 294).

il donna [cette eau], et il dit : « Fais-lui en boire, verses-en sur lui et demande à Dieu qu'il le guérisse ». [Umm Ğundub⁴⁵⁴] a dit : « J'ai rencontré cette femme ». [...]

[...] *Wa-tabi'at-hu imra'a min Ḥaṭ'am, wa-ma'a-hā ṣabī la-hā, bi-hi balā', lā yatakallamu, fa-qālat : yā rasūl Allāh ! Inna hādā bnī wa-baqiyyat ahlī, wa-inna bi-hi balā', lā yatakallamu, fa-qāla rasūl Allāh - ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama - : « i'tūnī bi-šay' min mā' » fa-utiya bi-mā', fa-ḡasala yaday-hi, wa-maḍmaḍa fā-hu tumma a'tā-hā, fa-qāla : « isqī-hi min-hu, wa-ṣubbī 'alay-hi min-hu, wa-stašfi Llāh la-hu » Qālat : fa-laqītu l-mar'a [...]*⁴⁵⁵

Le hadith se termine par ailleurs par une mention de la guérison du jeune homme (devenu *ḡulām*) : « il guérit et devint doué d'une raison qui n'est pas comme celle des gens » (*bara'a wa-aqala 'aql laysa ka-'uqūl al-nās*)⁴⁵⁶. S'agit-il donc du même type de rite ? Le terme de *nušra* désigne par la suite avant tout un remède. Ibn Manẓūr la définit même ainsi : « la *nušra* est une incantation apotropaïque (*ruqya*) par laquelle on guérit le fou et le malade » (*wa-l-nušra : ruqya yu'ālaḡu bi-hā l-maḡnūn wa-l-marīḍ*)⁴⁵⁷. Comme pour *'uḍa*, la deuxième forme (*naššara*) est utilisée afin de désigner le fait d'accomplir cette pratique : « il se peut qu'un sort (*ṭabb*) l'ait atteint - c'est-à-dire de la magie - ensuite, il lui a fait une *nušra* (*naššara-hu*) avec { Dis : Je cherche refuge auprès du Seigneur des hommes }⁴⁵⁸ - c'est-à-dire il lui a fait une *ruqya* (*raqā-hu*) - et il en est ainsi quand il lui écrit la *nušra* » (*fa-la'alla ṭabb ašāba-hu, ya'nī sihr, tumma naššara-hu bi-ḡul a'ūḍu bi-rabb al-nās*), *ay raqā-hu, wa-ka-dālika idā kataba la-hu l-nušra*)⁴⁵⁹. Cette dernière définition indique que *nušra* devint synonyme de *ruqya* et de *ta'wīḍ*. Bien qu'Ibn Manẓūr mentionne le hadith faisant de cette pratique une opération de Satan, il ne s'y attarde pas et revient immédiatement aux vertus prophylactiques de cette pratique. Celle-ci fut donc islamisée avec l'utilisation de versets coraniques, et put être écrite alors qu'il semble qu'à l'origine il s'agissait d'un rituel basé sur l'usage de l'eau. Cette pratique fut également redéfinie comme une forme d'exorcisme contre les djinns puisqu'une autre définition que donne Ibn Manẓūr indique que c'est « une sorte de *ruqya* et de remède par lequel on guérit celui qui pense avoir été touché par les djinns. On l'appelle *nušra* parce qu'on guérit avec elle (*yunaššaru bi-hā*) contre le mal qui le hante, c'est-à-dire qu'on le dévoile et on y met fin » (*[al-nušra, bi-l-ḍamm :] ḍarb min*

⁴⁵⁴ Umm Ğundub est celle qui rapporte le propos, elle est mentionnée dans la première partie du hadith, que nous avons élagué pour la traduction. Umm Ğundub al-Azdiyya est connue pour rapporter des hadiths du Prophète. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, XII, p. 461.

⁴⁵⁵ Ibn Māḡa (*Kitāb al-Ṭibb*, 40).

⁴⁵⁶ Ibn Māḡa (*Kitāb al-Ṭibb*, 40).

⁴⁵⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, VI, p. 4424.

⁴⁵⁸ Coran, CXIV, 1.

⁴⁵⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, VI, p. 4424.

al-ruqya wa-l-‘ilāğ yu‘ālāğū bi-hi man kāna yuzannu anna bi-hi mass min al-ğinn, summiyat nušra li-anna-hu yunaššaru bi-hā ‘an-hu mā ḥāmara-hu min al-dā’, ay yukšafu wa-yuzālu)⁴⁶⁰. Dans ce dernier cas il nous semble que l'usage du terme est plus tardif que celui de la tradition dans la mesure où l'exorcisme contre les djinns n'est pas relayé dans les hadiths. Certes il est question des djinns dans le Coran, mais les cas de possession, de folie, d'inspiration par les djinns se retrouvent plus dans la littérature de type *adab* que dans le corpus des hadiths prophétiques⁴⁶¹.

•••

La tradition prophétique a un rapport équivoque aux différentes pratiques magiques de l'antéislam. Dans une perspective où magie et religion s'opposent, on aurait tendance à croire que le Prophète « islamise » ces pratiques. En réalité, il semble plutôt que le Prophète les reprend sans concrètement les modifier : la tradition ne fait que valider un usage et change bien peu d'éléments à l'exception de la *ruqya* où le Coran est introduit parmi les textes en usage. La mention de ces pratiques dans les « livres de médecine » (*kitāb al-ṭibb*) est pleine de sens : il ne s'agit pas de pratiques religieuses ou s'opposant à la religion, mais de techniques de guérison et de contrôle du monde invisible pour en éviter ou en atténuer les agressions. La notion de prophylaxie permet de comprendre pourquoi ces *ruqya* ont obtenu un tel crédit et pourquoi on les retrouve dans des traités postérieurs de médecine, comme dans des traités de mystique et de magie, à l'instar de certaines œuvres attribuées à al-Būnī. D'autres pratiques qui ne sont pas attestées dans la tradition sont néanmoins également attachées à l'identité arabe. Quelle est donc cette identité magique arabe qui a pu échapper à la tradition prophétique ?

1.3. La perpétuation d'une magie antéislamique : magie et arabité

À côté de cette tradition prophétique évoquant diverses pratiques prophylactiques, il existe toute une magie proprement arabe qui a perduré dans les pratiques et dans l'imaginaire arabo-islamique. Il est difficile de savoir si certaines de ces pratiques (comme la conjuration - ‘*azīma*’⁴⁶²) étaient effectivement pratiquées

⁴⁶⁰ *Ibid.*, VI, p. 4424.

⁴⁶¹ L'association de la *nušra* et de la lutte contre les djinns a perduré : il existe un charme appelé au Maroc *n-nšāri dē t-t‘ēbhēr* (*nušra* avec de la fumigation) destiné à lutter contre les djinns. Signalons également un *n-nšāri dē š-šūrb* (*nušra* à boire). Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 328-329.

⁴⁶² La conjuration est une pratique magique aujourd'hui courante. On trouve aussi ce type de pratique en Extrême-Orient où elle est appelée *djima* en javanais, malais et soundanais, *ajeumaten* atchinois, *âdimöh* en chām, etc. autant de noms issus de la déformation de l'arabe ‘*azīma*. Le terme, dans ces langues locales, ne désigne pas seulement des conjurations en langue arabe. Cf. Antoine Cabaton, « Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-

à l'époque de l'écriture de ces œuvres littéraires ou si c'est sur la base de ce modèle littéraire qu'elles se sont développées dans les traités de magie et les pratiques d'exorcisme jusque de nos jours. Nous verrons donc plusieurs modèles qui ont durablement influencé l'imaginaire arabo-islamique sur la magie, et partant l'écriture magique dans laquelle s'inscrivait l'auteur du *Šams al-ma'ārif*.

Invocation, évocation et conjuration selon al-Ġāḥiẓ

La *ruqya* - nous l'avons vu - était pratiquée par le Prophète de l'islam. Il s'agit d'une incantation opérée sur un individu dans le but de chasser un mal (souvent une maladie ou un djinn). C'est dans ce cadre conjuratoire qu'al-Ġāḥiẓ⁴⁶³ (n. v. 160/776, m. 255/868-869) décrit ce type de pratiques dans son *Kitāb al-Ḥayawān* (*Le livre des êtres vivants*). Al-Ġāḥiẓ, tout hostile qu'il était au mouvement littéraire anti-arabe de la *šū'ūbiyya*⁴⁶⁴, consacre donc de longues pages aux djinns qui imprègnent la culture et la littérature arabes. Il y définit différentes pratiques telles que la *ruqya*, la *ʿazīma* et le *ta'wīd*. On a donc déjà aux II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles une diversification des pratiques magiques. Le vocabulaire - arabe - utilisé pour les désigner indique qu'il s'agit probablement de pratiques arabes antéislamiques ou de pratiques nées après l'islam dans un contexte culturel islamique, étant donné que la lexicographie arabe a absorbé des termes techniques étrangers (*ṭilasmāt, nīranġāt...*)

Orient », p. 382-383 et p. 389. Voir aussi Philippus Samuel van Ronkel, « Une amulette arabo-malaise », p. 300.

⁴⁶³ Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī l-Fuqaymī l-Baṣrī, connu sous le nom d'al-Ġāḥiẓ, est un prosateur arabe auteur d'ouvrages d'*adab* et théologien mu'tazilite. Né à Bassorah, il n'évolua pas dans le cercle rapproché des califes mais eut de grands hommes d'État pour mécènes comme Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Zayyāt jusqu'à sa disgrâce en 233/847, le grand *qāḍī* Aḥmad b. Abī Du'ād (m. 240/854) et son fils Muḥammad (m. 239/853) et al-Faṭḥ b. Ḥāqān (m. 247/861). Pour une présentation générale d'al-Ġāḥiẓ, cf. Charles Pellat, « Al-Jāḥiẓ », dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, éd. Julia Ashtiany, Thomas Muir Johnstone, John Derek Latham, Robert Bertram Serjeant et Gerald Rex Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 78-95 ; « al-Djāḥiẓ », *El²* ; *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

⁴⁶⁴ La *šū'ūbiyya* est un mouvement d'expression littéraire anti-arabe des peuples conquis (bien qu'anti-arabe culturellement, c'est la langue arabe qui demeure le vecteur majoritaire, sinon exclusif, de ce mouvement littéraire). Il ne marque pas nécessairement une hostilité sociale et/ou politique, dans la mesure où nous ne le connaissons que dans le champ littéraire. Il passe donc par la valorisation des patrimoines indo-persans, mésopotamiens, etc. au détriment des Arabes, présentés comme de frustrés bédouins sans civilisation. Le contre-pied de ce mouvement est une tendance chez certains auteurs arabes à remettre à l'honneur cet héritage arabe et louer les vertus et qualités des bédouins. Cf. H.T. Norris, « *Shū'ūbiyyah* in Arabic literature », dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, p. 31-47.

quand aucun équivalent arabe n'existait. Toutefois, le champ d'action de la *ruqya* selon al-Ġāḥiẓ est bien différent de celui de la *ruqya* prophétique. On connaît la réticence des théologiens mu'tazilites pour s'appuyer sur les traditions prophétiques, qu'ils jugent trop difficiles à authentifier parmi les innombrables forgeries. Les définitions d'al-Ġāḥiẓ pourraient donc plutôt correspondre à l'usage de ces termes et techniques à son époque. La *ruqya* est ainsi définie :

La *ruqya* est de [plusieurs] sortes. Parmi elles, il y a [les pratiques] qui se rapportent aux psyllés⁴⁶⁵ et aux faiseurs de *ruqya*. Cela ressemble à ce que des gens rapportent aux conjurations contre les démons et les djinns. Ainsi, ils affirment que dans une telle *ruqya* il y a une conjuration contre laquelle le Démon ne peut se

⁴⁶⁵ Le psyllé est un charmeur de serpents. Le terme vient du grec ψύλλοι par le latin *Psylli* et désigne à l'origine un peuple de Grande Syrte (Libye actuelle) réputé immunisé contre le venin des serpents. Les voyageurs grecs se rendant en Égypte considéraient donc que les charmeurs de serpents étaient issus de ce peuple. Le terme s'appliqua aux charmeurs de serpents indépendamment de leur origine ethnique. Le terme est attesté dans la littérature française, notamment au XIX^e siècle, par exemple dans le *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval ou la *Correspondance* de Gustave Flaubert (voir le *Trésor de la langue française*). Le terme arabe de *ḥawwā'* peut être diversement interprété. Pour Albert de Biberstein-Kazimirski ou l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam*, il s'agit avant tout d'un escamoteur qui fait des tours avec des serpents. Cependant, Edward William Lane explique qu'il s'agit avant tout d'un individu auquel on a recouru pour chasser les serpents d'une maison ou d'un endroit en usant d'invocations et de techniques gardées secrètes. Ces mêmes individus peuvent s'adonner à des spectacles de rue avec les serpents. À l'époque, ce sont essentiellement des soufis qui exerçaient cette fonction, notamment ceux de l'ordre Rifā'iyya, Sa'diyya ou 'Isawiyya. Ibn Manẓūr donne très peu de précisions sur les fonctions précises du *ḥawwā'* : « un *ḥawwā'* ou *ḥāwī* rassemble les serpents » (*ḥawwā' wa-ḥāw yağma'u l-ḥayyāt*). Nous pouvons penser que le *ḥawwā'* devait à l'origine exercer un sacerdoce. Des attestations anciennes de fonctions similaires sont attestées. Un certain Harkhébis par exemple exerçait à la cour de Ptolémée VI (r. -181 à -145) et de Ptolémée VIII (r. -144 à -116) les fonctions d'astrologue et de « psyllé » (le terme est employé par Bernard Legras) et devait conjurer le venin des animaux. Il se serait donné le titre de « conjurateur de Serqet », déesse des médecins et des « psyllés ». L'usage de la *ruqya* par le *ḥawwā'* et la croyance selon laquelle les djinns revêtent couramment la forme de serpents pour se manifester concourent à faire du « psyllé » un professionnel de l'occulte à l'ère islamique. Nous verrons un peu plus loin une autre attestation de ce terme, en relation avec les « gardiens des temples », ce qui tend à appuyer la thèse d'une fonction sacerdotale (cf. *infra* p. 124, note 489). Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, II, p. 1063 ; Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 383-386 ; Kazimirski, I, p. 523-524 ; John Walker, « Ḥāwī », *Et* ; Jürgen Wasim Frembgen, « The Scorpion in Muslim Folklore », *Asian Folklore Studies*, 63/1 (2004), p. 104 ; Bernard Legras, « Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées », *Revue Historique*, 304/4 (2002), p. 985-986.

prémunir. Quid du djinn domestique (*al-‘āmir*) ? Quand on interroge le djinn domestique avec [la *ruqya*], il répond. Il sera celui qui a le pouvoir de faire sortir les serpents du rocher. Si la chose se fait comme les gens disent, il est nécessaire qu'il y ait une différence entre la sortie des vipères sourdes et des autres. Quand les conjurations, les *ruqya* et le souffle [sur les nœuds]⁴⁶⁶ n'agissent pas sur le serpent lui-même, alors c'est quelque chose qui agit sur ce qui fait sortir le serpent. S'il en est ainsi, alors l'entendant et le sourd sont à égalité devant cette pratique.

On dit qu'il en est ainsi pour rendre amoureux ou semer la haine, pour la *nušra*, le fait de dénouer un nœud, pour le fait de nouer et de dénouer.

(*Wa-l-ruqya takūnu ‘alā ḍurūb : fa-min-hā llaḍī yadda‘ī-hi l-ḥawwā’ wa-l-raqqā’, wa-dālika yušbiḥu bi-llaḍī yadda‘ī nās [min] al-‘azā’im ‘alā l-šayātīn wa-l-ḡinn, wa-dālika anna-hum yaz‘amūna anna fī tilka l-ruqya ‘azīma lā yamtani‘u min-hā l-šaytān, fa-kayfa l-‘āmir ?! [sic] Wa-anna l-‘āmir idā su‘ila bi-hā aḡāba, fa-yakūnu huwa llaḍī yatawallā iḥrāḡ al-ḥayyāt min al-šahr. Fa-in kāna l-amr ‘alā mā qālū fa-mā yanbaḡī an yakūna bayn ḥurūḡ al-afā‘ī l-šumm wa-ḡayri-hā farq, idā kānat al-‘azā’im wa-l-ruqā [p. 185] wa-l-naft̄ laysa šay’ ya‘malu fī nafs al-ḥayya, wa-inna-mā huwa šay’ ya‘malu fī llaḍī yuḥriḡu l-ḥayya. Wa-idā kāna dālika [ka-dālika] fa-l-sami‘ wa-l-ašamm fī-hi sawā’. Wa-ka-dālika yaqūlūna fī l-taḥbīb wa-l-tabḡīḍ, wa-fī l-nušra wa-ḥall al-‘uqda wa-fī l-ta‘qīd wa-l-taḥlīl*)⁴⁶⁷

Par cette définition, la *ruqya* est intimement liée au djinn, censé avoir pouvoir sur les choses. Celui qui accomplit la *ruqya* n'a donc pas le pouvoir sur la chose qu'il veut ensorceler, mais sur un agent invisible. Cette perception indique des pratiques encore très imprégnées des croyances antéislamiques. La conjuration représente également une technique magique donnant pouvoir sur les djinns, mais semble déjà plus élaborée. Si la définition de la *ruqya* ne s'étend pas sur la technique, celle de la conjuration (*‘azīma*)⁴⁶⁸ est déjà plus complexe :

⁴⁶⁶ *Al-naft̄* rappelle le verset coranique CXIV, 4 où il est question « du mal de celles qui crachent sur les nœuds » (*min šarri l-naffātāt ‘alā l-‘uqadi*), le fait de cracher sur les nœuds étant considéré comme une pratique magique.

⁴⁶⁷ Al-Ġāḥiz, *al-Ḥayawān*, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, al-Dār al-Ḥalabī, 1965-1969, IV, p. 184-185.

⁴⁶⁸ Les *‘azā’im* sont définis dans le *Lisān al-‘arab* de la façon suivante : « Les *‘azā’im* sont les charmes prophylactiques (*al-ruqā*). Le guérisseur conjure (*‘azama l-rāqī*) comme s'il adjurait le mal. Le psyllé conjure (*‘azama l-ḥawwā’*) quand il fait sortir le serpent comme s'il l'adjurait » (*wa-l-‘azā’imu l-ruqā wa-‘azama l-rāqī ka-anna-hu aqsama ‘alā l-dā’ wa-‘azama l-ḥawwā’u idā stahraḡa l-ḥayya ka-anna-hu yuqsimu ‘alay-hā*). Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, IV, p. 2932. Les *ruqā* servent avant tout à chasser un mal : maladie, djinn, démon, etc. (les maladies vont souvent de pair avec les djinns). De plus, le verbe « conjurer » en français dérive de jurer, or, le verbe *‘azama* est associé à *aqsama* (jurer, adjurer) comme le signale le paragraphe précédant dans le *Lisān al-‘arab*, qui commence par « Il l'adjura de faire : il jura » (*wa-‘azama ‘alay-hi la-yafalanna aqsama*). Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, IV, p. 2932.

On affirme que les djinns ne répondent pas à celui qui fait la conjuration jusqu'à ce que [ce dernier] ait le ventre vide, vienne dans les ruines et les plaines, renonce à la compagnie des hommes, s'assimile aux djinns, se lave avec de l'eau pure, se parfume avec de l'oliban mâle et observe Jupiter. Quand il est devenu fin et mince, a le ventre vide et fait la conjuration, alors les djinns lui répondent, et ce après que son corps est devenu un temple pour eux, qu'il prend plaisir à s'aventurer dans la vallée où se trouvent leurs demeures et qu'ils n'ont pas en aversion de s'immiscer et d'être en lui. S'il devient plus proche d'eux par les conjurations mais qu'il ne s'était pas préparé, ils le rendent fou, voire le tuent, parce qu'ils pensent que lorsqu'il a le ventre vide pour eux, qu'il vit dans la diète, se nettoie, alors il est vide. Ainsi, ils ne font pas que répondre : le conjureur devient semblable à eux en nature.

On affirme que les serpents sortent alors complètement et que celui qui les fait sortir fait sortir leur venin du corps des hommes quand il prononce sur eux la conjuration.

(*Wa-yaz'amūna anna l-ġinn lā tuġību ṣāhib al-'azīma ḥattā yatawaḥḥaša wa-ya'tiya l-ḥarābāt wa-l-barāriya, wa-lā ya'nasa bi-l-nās, wa-yatašabbaha bi-l-ġinn, wa-yaġsila bi-l-mā' al-qarāḥ, wa-yatabaḥḥara bi-l-lubān al-dakar, wa-yurā'īya l-Muštārī. Fa-idā daqqa wa-laṭufa, wa-tawaḥḥaša wa-'azama, aġābat-hu l-ġinn, wa-dālika ba'd an yakūna badanu-hu yaşluḥu haykal la-hā, [wa-]ḥattā yalaḍḍa duḥūlu-hu wādiya manāzila-hā, wa-allā yakraha mulābasata-hu wa-l-kawn fī-hi. Fa-in huwa alahḥa 'alay-hā bi-l-'azā'im, wa-lam ya'ḥuḍ li-dālika uḥbata-hu ḥabalat-hu, wa-rubba-mā qatalat-hu ; li-anna-hā tazunnu anna-hu matā tawaḥḥaša la-hā, wa-ḥtamā, wa-tanazzafa [p. 186] fa-qad farāga. Wa-hiya lā tuġību bi-dālika faqaṭ, ḥattā yakūna l-mu'azzim mušākil la-hā fī l-ṭibā'. Fa-yaz'amūna anna l-ḥayyāt inna-mā tuḥraġu iḥrāġ, wa-anna llaḍī yuḥriġu-hā huwa llaḍī yuḥriġu sumūma-hā min aġsād al-nās, idā 'azama 'alay-hā*)⁴⁶⁹

La conjuration est donc clairement liée à des pratiques d'ascèse (voire de mortification) comme le jeûne⁴⁷⁰, l'ablution, etc., mais aussi des pratiques associées à des rites magiques : les fumigations, l'observation des astres... Le « conjureur »⁴⁷¹

⁴⁶⁹ *Ibid.*, IV, p. 185-186.

⁴⁷⁰ On notera d'ailleurs qu'al-Ġāḥiḥ n'utilise pas dans ce contexte les dérivés de la racine « Ṣ.W.M » qui servent à désigner le jeûne à caractère religieux qu'il soit celui du ramadan ou un jeûne surérogatoire. Au contraire, la racine « W.Ḥ.Ṣ » renvoie plutôt à l'idée de l'état sauvage, celui des bêtes par exemple. Le jeûne vise ici à remettre l'homme dans un état sauvage qui permette au djinn de l'habiter.

⁴⁷¹ La traduction de *ṣāhib al-'azīma* par « conjureur » dans un tel contexte peut prêter à confusion : le terme « conjurer » en français désigne le fait d'écarter quelque chose de néfaste de l'individu. Si la *'azīma* dans la plupart des contextes consiste à chasser un mauvais djinn pour empêcher son influence néfaste, il s'agit plutôt ici pour celui qui fait la *'azīma* d'accueillir en lui le djinn.

n'est pas un « chasseur de djinn » mais au contraire une sorte de possédé volontaire. Cette idée de possession nous est confirmée par l'idée selon laquelle le djinn peut rendre fou son hôte, la folie étant - avec l'« épilepsie »⁴⁷² - le signe caractéristique du possédé (*mağnūn*). Cette forme de magie est encore très éloignée d'une pratique codifiée par la religion, où l'on en appelle au pacte de Salomon avec les djinns et où l'on soumet le djinn. On peut se demander légitimement si cette description de la *ʿazīma* n'a pas pour but d'illustrer un motif littéraire. En effet, des légendes entourant la figure du poète Mağnūn Laylā⁴⁷³ (litt. « le fou de Laylā ») décrivent le « fou amoureux » de Laylā comme un personnage dont l'obsession pour Laylā le « déshumanise » au point qu'il cesse de manger, va vivre avec les animaux, etc⁴⁷⁴. Le *ṣāhib al-ʿazīma* décrit par al-Ġāḥiẓ semble correspondre tout autant à ce personnage. Al-Ġāḥiẓ illustrerait donc plutôt cette figure de poète à travers la *ʿazīma* (en y adjoignant des éléments magiques concrets comme la référence à Jupiter) qu'il ne chercherait à décrire de réelles pratiques.

La troisième pratique présentée par al-Ġāḥiẓ est le *taʿwīd*, qui tire son nom des deux dernières sourates (*al-muʿawwidatān*) qui commencent par la formule de conjuration « je cherche refuge auprès de [...] » (*aʿūdū bi-[...]*). Elle n'en demeure pas moins une autre forme de *ruqya* :

L'autre incantation prophylactique (*al-ruqya l-uḥrā*) à ce que l'on sait relève de la prophylaxie (*taʿwīd*). Abū ʿUbayda a dit : j'ai entendu un Arabe bédouin dire : « L'un des vôtres vous a abordé pour vous demander une incantation prophylactique : incantez-le ! » Il a dit : « Ils l'ont rétabli au moyen d'un charme (*bi-baʿḍ al-ʿawāʾid*) ».

On notera en outre que cette idée du corps qui devient comme un habitacle pour le djinn est encore répandue de nos jours. Sylvaine Camelin notait que dans le Hadramaout contemporain on désigne ces djinns par le terme de *sukun* (litt. « habiter ») et on dit que le djinn « entre » (*indḥil*) dans le corps de l'individu. Cf. Sylvaine Camelin, « Croyance aux djinns et possession dans le Hadramaout », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 162.

⁴⁷² Le terme d'épilepsie a longtemps désigné en français la perte de connaissance et n'a pas toujours eu le sens médical actuel de l'épilepsie. Concernant le Moyen Âge arabo-islamique, l'emploi de *ṣarʿ* pour désigner toutes sortes de possessions nous empêche de savoir quels étaient précisément les symptômes physiques et manifestations exactes de cette « épilepsie » et si elle se limitait à la seule perte de connaissance ou à l'ensemble des symptômes que le terme médical actuel d'épilepsie embrasse.

⁴⁷³ Personnage imaginaire qui sert de prête-nom à un corpus de vers composés chantant l'amour d'une Laylā. Les littérateurs en firent un personnage pseudo historique appelé Qays b. al-Mulawwaḥ. Cf. Charles Pellat, « Mağnūn Laylā. 1. In Arabic literature », *Et.*

⁴⁷⁴ Cf. Percy Kemp et André Miquel, *Majnūn et Laylā : l'amour fou*, Paris, Sindbad, 1984, p. 29-46 (chapitre 2 : la folie et ses raisons), sur les marqueurs de la folie de Mağnūn, cf. particulièrement p. 29-30.

L'autre aspect [de la *ruqya*] dérive de cela et y trouve son fondement, comme l'homme disant : « Untel n'a pas arrêté d'incanter untel jusqu'à ce qu'il s'adoucisse et réponde ».

(*Wa-l-ruqya l-uḥrā bi-mā yu'rafu min al-ta'wīd. Qāla Abū 'Ubayda samī'tu a'rābī yaqūlu qad ḡā'a-kum aḡadu-kum yastarqī-kum fa-rqū-hu. qāla fa-'awwadū-hu bi-ba'ḍ al-'awā'id. Wa-l-waḡh al-āḡar muštaqq min hādā wa-maḡmūl 'alay-hi ka-l-raḡul yaqūlu mā zāla fulān yarqā fulān ḡattā lāna wa-aḡāba*)⁴⁷⁵

Ce troisième type de pratiques magiques n'est pas décrit en détail. Le but d'al-Ġāḡiḡ est sans doute d'évoquer les *ruqya* basées sur les deux dernières sourates du Coran, comme le nom de cette pratique le suggère. Il met ainsi l'accent sur les aspects positifs, comme le fait de chasser un mal (*'awwadū-hu*), mais aussi sur l'aspect négatif qui est l'utilisation de cette pratique pour soumettre quelqu'un à la volonté de l'incantateur. Ce dernier a ici un rôle proche de celui de l'hypnotiseur, que l'on retrouve dans certaines conjurations (*'azīma*) qui visent à obtenir des informations d'un djinn en lui faisant posséder un tiers.

Après ces trois types de pratiques, al-Ġāḡiḡ donne un exemple de poème sur les incantations sur les serpents. Enfin, al-Ġāḡiḡ évoque le cas de ceux qui se font obéir des djinns avec leurs conjurations. Ce sont les « servis » (*al-maḡdūmūn*) :

Les gens disent : « Untel est servi », ils veulent dire que lorsqu'il fait une conjuration contre les démons, les esprits⁴⁷⁶ et les djinns domestiques⁴⁷⁷, ils lui répondent et lui obéissent. Parmi eux, il y a 'Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyārī que l'on appelle « l'ami d'Iblīs »⁴⁷⁸, Karbāš al-Hindī⁴⁷⁹ et Šāliḡ al-Mudaybiri⁴⁸⁰.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, IV, p. 186.

⁴⁷⁶ Nous traduisons ainsi le terme *arwāḡ* par son sens générique. En réalité, nous pouvons nous référer au même *Kitāb al-Ḥayawān* d'al-Ġāḡiḡ pour en préciser le sens. Ce dernier affirme dans sa section « Hiérarchie des djinns et des anges » (*marātib al-ḡinn wa-l-malā'ika*) « Si [le djinn] est de ceux qui se présentent aux enfants, alors il s'agit d'*arwāḡ* » (*fa-in kāna mimman ya'riḡu li-l-šibyān fa-hum arwāḡ*). Al-Ġāḡiḡ, *al-Ḥayawān*, VI, p. 190. Arthur Stanley Tritton interprète la définition d'al-Ġāḡiḡ ainsi « *Rūḡ* is a kind that attacks children ». Arthur Stanley Tritton, « Spirits and demons in Arabia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 716. Il est abusif d'y voir une « attaque » des djinns contre les enfants. En effet, les enfants, dans des rituels magiques, comme dans l'imaginaire, sont des intermédiaires privilégiés entre les djinns et les hommes.

⁴⁷⁷ Les « génies domestiques » (*'ummār*) sont également définis par al-Ġāḡiḡ : « Quand on veut [dire] que [le djinn] est de ceux qui habitent avec les hommes, on les appelle *'āmir*, dont le pluriel est *'ummār* » (*fa-iḍā arādū anna-hu mimman sakana ma'a l-nās qālū 'āmir wa-l-ḡamī' 'ummār*). Al-Ġāḡiḡ, *al-Ḥayawān*, VI, p. 190. Cette catégorie est également signalée par Arthur Stanley Tritton. Voir Arthur Stanley Tritton, « Spirits and demons in Arabia », p. 716.

⁴⁷⁸ Nous évoquerons de nouveau ce personnage, qui par ailleurs apparaît dans de nombreuses sources arabes médiévales.

(*Wa-yaqūlu l-nās fulān maḥdūm yaḍhabūna ilā anna-hu idā ‘azzama ‘alā l-šayāṭīn wa-l-arwāḥ wa-l-‘ummār aḡābū-hu wa-aṭā‘ū-hu. Min-hum ‘Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyārī allaḏī kāna yuqālu la-hu ṣaḏīq Iblīs wa-min-hum Karbāš al-Hindī wa-Šāliḥ al-Mudaybirī*)⁴⁸¹

L'asservissement est le défi majeur du magicien : il doit asservir les esprits et non être asservi par eux, le modèle ultime étant Salomon. La racine « Ḥ.D.M » aura ainsi une abondante postérité dans toutes les pratiques de conjuration et dans la hiérarchie des êtres invisibles : les anges, les djinns et autres entités sont serviteurs (*ḥādim*) ou servis (*maḥdūm*). La connaissance de cette hiérarchie devient alors un préalable à l'invocation⁴⁸². Cette hiérarchie est très présente dans les ouvrages de conjurations, et les pratiques conjuratoires du *Šams al-ma‘ārif* en sont empreintes.

Ces pratiques de conjuration des djinns, même si elles appartiennent sous la plume d'al-Ġāḥiẓ au domaine littéraire, n'en sont pas moins des pratiques magiques codifiées dans des traités postérieurs. Cette littérature d'*adab* serait donc une des sources dans le processus d'écriture de la magie. Elle a par ailleurs développé des figures qui ont influencé l'approche de la magie dans la civilisation arabo-islamique médiévale.

⁴⁷⁹ L'édition arabe ne signale pas la vocalisation. L'éditeur signale en outre deux variantes sur des manuscrits du *Kitāb al-Ḥayawān* : « Kadyās » et « Kirbās » (non-vocalisés), ainsi qu'une variante dans les *Rasā'il al-Ġāḥiẓ* en « Kardabās ». Personnage non identifié.

⁴⁸⁰ Personnage non identifié. L'édition arabe ne signale pas la vocalisation. Ce personnage semble être connu au Moyen Âge et associé à 'Abd Allāh b. Hilāl : Ibn al-Nadīm le signale avec ce dernier. Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Riḏā Taḡaddud, Téhéran, Marvi Offset printing, 1971, p. 371 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, éd. et tr. Bayard Dodge, New York et Londres, Columbia University Press, 1970, II, p. 729, ainsi qu'al-Ġawbarī dans la liste des auteurs qu'il a lus afin de se former aux sciences occultes ('Abd Allāh b. Hilāl fait partie de la même liste comme nous allons le voir). Al-Ġawbarī lui ajoute une généalogie (*nasab*) et la *nisba* semble avoir une lettre basse de moins et ne porte pas de points diacritiques : Šāliḥ b. Abū Šāliḥ al-Mudayrī (?). Cf. *infra* p. 1148 et suivantes.

⁴⁸¹ *Ibid.*, VI, p. 198.

⁴⁸² Comme le soulignait Sylvaine Camelin, les cheikhs yéménites contemporains sont appelés *malik al-ḡinn* (litt. « roi des djinns »). Cela rejoint la même idée de servitude de djinn, ici non plus comme un état occasionnel mais comme une nature. Cf. Sylvaine Camelin, « Croyance aux djinns et possession dans le Hadramaout », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 165. Pierre Laforgue remarquait de même que le terme de *muḥaddim* servait en Mauritanie saharienne à désigner ceux qui peuvent entrer en communication avec les djinns, y compris les saints et les savants. Cf. Pierre Laforgue, « Les Djenoun de la Mauritanie saharienne. Magiciens, croyances et légendes », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, 15/2-3 (avril-septembre 1932), p. 409.

Magie et prophétie : les faux prophètes des débuts de l'islam

La figure du faux prophète est très commune dans l'histoire des débuts de l'islam, surtout associée à la *ridda* (« apostasie »), terme désignant les révoltes de tribus à l'encontre du Prophète et des premiers califes. La première figure de ce genre semble être Dū l-Ḥimār 'Abhala b. Ka'ab, révolté dans le Yémen auprès de la confédération tribale de Madḥiğ à l'époque du Prophète. Il est connu sous le nom d'al-Aswad⁴⁸³. Il est décrit comme un « devin prestidigitateur qui leur faisait voir des merveilles et s'emparait des cœurs de ceux qui écoutaient ses paroles » (*kāna l-Aswad kāhin šī'bād wa-kāna yurī-him al-'ağā'ib wa-yasbī qulūb man sami'a mantiqa-hu*)⁴⁸⁴. Il y a donc un lien très fort entre la révolte d'une tribu et l'influence d'un magicien maître en illusion : al-Aswad était avant tout un devin-magicien qui avait un ascendant sur les tribus grâce à ce statut qui le reliait au monde invisible dans l'antéislam. L'accent est pourtant mis dans les chroniques sur sa révolte et non sur ses hauts faits de magie. La magie n'en reste pas moins la justification de la présentation du personnage d'al-Aswad comme un révolté contre l'ordre nouveau établi par le Prophète qui fait déchoir le magicien de ses anciennes fonctions auprès de la tribu.

Une des figures les plus développées en ce sens est celle de Musaylima l-Kaḍḍāb, contemporain du Prophète qui périt au temps d'Abū Bakr al-Ṣiddīq⁴⁸⁵ (r. 11/632 à 13/634). Ce personnage est décrit par exemple par al-Ğāḥiḻ et l'auteur plus tardif al-Qazwīnī⁴⁸⁶ (n. v. 600/1203, m. 682/1283), qui sont les deux auteurs qui

⁴⁸³ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, III, p. 185 ; anc. éd., I, p. 1795-1796 ; tr. Ismail K. Poonawala, 1990, IX (*The Last Years of the Prophet*), p. 164-166 : « La première révolte qui eut lieu en islam au Yémen était à l'époque du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - sous l'autorité de Dū l-Ḥimār 'Abhala b. Ka'ab, qui était al-Aswad pour toute la tribu de Madḥiğ. Il se souleva après le pèlerinage de l'adieu » (*inna awwal ridda kānat fī l-islām bi-l-Yaman kānat 'alā 'ahd rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - 'alā yaday Dī l-Ḥimār 'Abhala b. Ka'ab wa-huwa l-Aswad fī 'āmmat Madḥiğ harağa ba'da l-wadā'*). Cf. en outre sur le personnage d'al-Aswad l'article de William Montgomery Watt, « al-Aswad b. Ka'ab al-'Ansī », *EI*².

⁴⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, III, p. 185 ; anc. éd., I, p. 1795-1796.

⁴⁸⁵ Abū Bakr al-Ṣiddīq est le premier calife de l'islam, dont le règne fut marqué par la *ridda*, c'est-à-dire la révolte des chefs tribaux qui avaient prêté allégeance au Prophète mais refusèrent de reconnaître l'autorité du calife. Musaylima l-Kaḍḍāb est un des principaux représentants de ce mouvement et la bataille d'al-Yamāma le combat le plus important. Cf. Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 28-56 ; William Montgomery Watt, « Abū Bakr », *EI*².

⁴⁸⁶ Abū Yaḥyā Zakariyyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī est un cosmographe et géographe arabe. Né à Qazwīn, il voyagea de nombreuses années avant de devenir *qāḍī* sous

nous intéresseront le plus ici. En effet, au delà de la figure du faux prophète, il est un important opposant au Prophète avec lequel il prétendait traiter sur un pied d'égalité. Les traditions rapportent ainsi un échange de lettres entre les deux. Notre propos ne concernera que son lien avec la magie, et non sa place dans les discours de condamnation de la magie⁴⁸⁷.

Dans le *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Ġāḥiẓ présente Musaylima comme maîtrisant tout un panel de sciences occultes et de formes de magie :

Il avait demandé à apprendre les stratagèmes (*al-ḥiyal*), les *nīranġ* (*nīraġāt*), l'astrologie (*iḥtiyārāt al-nuġūm*)⁴⁸⁸ et les [faux] prophètes (*al-mutanabbīʿīn*). Il maîtrisait les ruses des gardiens des temples et des psyllés⁴⁸⁹ (*ḥiyal al-sadana wa-l-ḥuwwāʿ*), ainsi que des maîtres en ornithomancie et en géomancie (*aṣḥāb al-zaġr wa-l-ḥaṭṭ*). [Il maîtrisait aussi] la doctrine du prêtre-devin (*maḍhab al-kāhin*), de l'auspice (*al-ʿayyāf*), du magicien (*al-sāḥir*) et du compagnon d'un djinn qui affirme que son suivant (*tābiʿ*) l'accompagne.

([Qāla:] *wa-kāna yaltamisu taʿallum al-ḥiyal wa-l-nīraġāt* [sic], *wa-iḥtiyārāt al-nuġūm wa-l-mutanabbīʿīn. Wa-qad kāna aḥkama ḥiyal al-sadana wa-ḥuwwāʿ wa-aṣḥāb al-zaġr wa-l-ḥaṭṭ, maḍhab al-kāhin wa-l-ʿayyāf wa-l-sāḥir wa-ṣāḥib al-ġinn alladī yazʿamu anna maʿa-hu tābiʿa-hu*)⁴⁹⁰

Cette liste suggérerait qu'il s'agit d'un personnage capable de prouesses magiques pouvant fasciner les membres d'une tribu. La référence aux sacerdoce de l'antéislam y est très présente. Cependant, les anecdotes lui attribuent plutôt des faits qui relèveraient des seules « ruses » (*ḥiyal*) du moins tel que *ḥiyal* est défini dans différentes sources arabes telles que le *Mafātīḥ al-ġayb* (*Les clefs de l'invisible*) de Faḥr al-Dīn al-Rāzī⁴⁹¹ (n. 543/1149, m. 606/1209), le *Muḥtār fī Kaṣf al-asrār* (*Morceaux*

le règne du calife abbasside al-Mustaʿsim (r. 640/1240 à 656/1258). Il est connu principalement pour deux ouvrages que sont *ʿAġāʿib al-maḥlūqāt wa-ġarāʿib al-mawġūdāt* (*Les merveilles des créatures et les choses étranges des existants*) et *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-ʿibād* (*Les récits des pays et les histoires des serviteurs*, le terme *āṭār* peut désigner les ruines, les vestiges, mais aussi les récits transmis). Cf. Tadeusz Lewicki, « al-Ḥazwīnī », *El*².

⁴⁸⁷ Il est souvent convoqué comme exemple de magicien malfaisant afin de condamner la magie en tant que rivale de la prophétie.

⁴⁸⁸ *Iḥtiyār* (litt. « choix ») est un terme technique de l'astrologie désignant les moments favorables des différents astres et permettant donc de choisir les dates et heures propices à certaines actions. Cf. Dozy, I, p. 416.

⁴⁸⁹ Cf. *supra* p. 117, note 465.

⁴⁹⁰ Al-Ġāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, IV, p. 370.

⁴⁹¹ Faḥr al-Dīn al-Rāzī est un théologien et exégète aṣʿarite. Il vécut la plus grande partie de sa vie à Hérat. Les *Mafātīḥ al-ġayb* consistent son exégèse coranique. Cf. Georges Chehata Anawati, « Faḥr al-dīn al-Rāzī », *El*² et Roger Arnaldez, *Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du*

choisis : le dévoilement des secrets) d'al-Ġawbarī⁴⁹² (qui écrivit entre 629/1232 et 646/1248-9), le *Kašf al-zunūn* (*Le dévoilement des opinions*) de Ḥāğğī Ḥalīfa⁴⁹³ (n. 1017/1609, m. 1067/1657), etc⁴⁹⁴. Ainsi, les « miracles » (*āya, mu'ğiza*), assimilés à des « tours de magie »⁴⁹⁵, attribués à Musaylima sont de faire entrer un œuf dans une bouteille (en utilisant pour ce faire du vinaigre), de « réparer » les ailes mutilées d'un oiseau (en utilisant des plumes qu'il « plante » dans les restes des plumes disparues), et de faire apparaître un ange (en fabriquant une sorte de cerf-volant muni de clochettes). Le « miracle » des ailes de l'oiseau est sans doute une allusion au miracle d'Abraham faisant revenir les fragments d'oiseaux à lui⁴⁹⁶. Quant à l'ange, il est le symbole de la révélation, puisque c'est l'ange Gabriel (Ġibrīl) qui transmet la révélation de Dieu aux prophètes. La description de ces « tours » met l'accent sur la grossièreté de l'astuce et la stupidité de la tribu des Banū Ḥanīfa auprès desquels il « prêchait ». Ainsi al-Qazwīnī ne manque pas de préciser : « Les Banū Ḥanīfa avaient

Coran et philosophe, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes », 37), 2002. Nous reviendrons plus loin sur ce personnage.

⁴⁹² Al-Ġawbarī est un derviche et alchimiste de Damas ayant rédigé ses œuvres dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Il aurait vécu quelque temps en Égypte (avant 613/1216 et en 620/1223, 623/1226 et 624/1227), mais il officia également à la cour Urṭuqide entre 629/1232 et 646/1248-49. Cf. Stefan Wild, « al-Djawharī », *EI*². Nous reviendrons plus loin sur ce personnage.

⁴⁹³ Muṣṭafā b. ʿAbd Allāh, connu sous le nom de Ḥāğğī Ḥalīfa, est un bibliographe, historien et géographe, né à Istanbul d'un père soldat. Son *Kašf al-zunūn* est un immense ouvrage bibliographique contenant environ 14 500 titres d'ouvrages agrémentés de commentaires. Il puise sa classification des sciences du *Miftāḥ al-saʿāda* (*La clef de la félicité*) Ṭāšköprüzāde (n. 901/1495, m. 968/1561). Il demeure une de nos sources les plus importantes sur l'état de la production écrite de langue arabe avant le XI^e/XVII^e siècle. Cf. Orhan Şaik Gökyay, « Kātib Čelebi », *EI*².

⁴⁹⁴ Sur tous ces ouvrages, cf. *infra* respectivement p. 370, 383 et 654 et suivantes.

⁴⁹⁵ Aujourd'hui, l'expression « tour de magie » renvoie surtout à de la prestidigitation, ce qui est justement la catégorie dans laquelle nous pourrions ici classer les tours de Musaylima.

⁴⁹⁶ *Coran*, II, 262/260 : « Et rappelle-toi quand Abraham dit : « Seigneur !, fais-moi voir comment Tu feras revivre les morts ! » [Le Seigneur lui] répondit : « Eh quoi ! Ne crois-tu point ? » - « Si ! », répondit [Abraham], « mais c'est pour que mon cœur soit tranquille. » - « Prends quatre oiseaux et serre-les contre toi [pour les broyer], puis, sur des monts séparés, mets-en un fragment ! Ensuite appelle [ces oiseaux] : ils viendront à toi à tire d'ailes. Sache que Dieu est puissant et sage ! » (*wa-id qāla lbrāhīm rabbi arinī kayfa tuhyī l-mawtā qāla a-wa-lam tuʾmin qāla balā wa-lākin li-yaṭmaʾinna qalbī qāla fa-ḥuḍ arbaʿatan mina l-ṭayri fa-ṣur-hunna ilay-ka tumma ǧʿal ʿalā kulli ǧabalin min-hunna ǧuzʿan tumma dʿu-hunna yaʿtīna-ka saʿyan wa-ʿlam anna Llāha ʿazīzun ḥakīmūn*). On peut signaler également le miracle de Jésus créant un oiseau à partir d'argile (*Coran*, III, 43/49 et V, 110).

pris avant l'islam (*fi l-ğāhiliyya*) une idole de miel et de graisse pour l'adorer. Une famine (*mağā'a*) les frappa quelques années et ils la mangèrent. Les hommes se moquèrent de leur intelligence (*‘alā ‘uqūli-him*) » (*wa-Banū Ḥanīfa ttaḥadū fi l-ğāhiliyya šanam min al-‘asal wa-l-saman ya‘budūna-hu, fa-aṣābat-hum fi ba‘d al-sinīn mağā'a fa-akalū-hu, fa-ḍaḥika ‘alā ‘uqūli-him al-nās*)⁴⁹⁷. De même, on attribue à Musaylima une imitation du Coran : il entend certaines sourates et cherche à en produire en imitant le style coranique. Ce dernier fait est mis en rapport avec la doctrine de l'inimitabilité du Coran (*i'ğāz*) et n'a sans doute pas pu apparaître dans les sources avant que cette idée se soit développée.

Le vocabulaire pour décrire ces pratiques est premièrement celui de *ḥiyal* et de *ša'baḍa* (ou *ša'waḍa*). Ces deux termes, que nous rencontrerons de nouveau, supposent le plus souvent une duperie (consciente ou non) avec un public. Ainsi, bien souvent ceux qui les pratiquent sont considérés soit comme des escrocs qui parviennent à s'emparer des biens d'autrui en se jouant d'eux (c'est le cas des Banū Sāsān, qui sont des sortes de malandrins réputés pour leurs ruses⁴⁹⁸), soit comme des agitateurs publics qui parviennent à se concilier les foules, ou dans le cas des pseudo-prophètes, des tribus entières. Un autre terme utilisé est celui de *nīranğ*, issu du persan *nerang*. On le trouve associé à d'autres personnages à peu près de la même époque comme Ka'b b. Dī l-Ḥabaka l-Nahdī, qui fut banni dans le Damavand à l'époque du calife 'Uṭmān b. 'Affān pour avoir guéri au moyen de *nīranğ*. Il rentra en grâce quand le gouverneur controversé al-Walīd b. 'Uqba (m. 61/680) fut remplacé en 29/649-50 par Sa'īd b. al-Āṣ (m. 59/678-9)⁴⁹⁹. Les *nīranğ* sont ainsi, dans les récits des deux premiers siècles de l'islam, entachés de suspicions. Ils sont néanmoins développés à partir du IV^e/X^e siècle dans des traités comme la *Ġāyat al-ḥakīm* (*Le but du sage*) d'al-Mağrīṭi⁵⁰⁰ alors qu'ils ne semblent à cette époque appartenir qu'au domaine littéraire.

⁴⁹⁷ Al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1848, p. 90 ; Beyrouth, Dār Ṣādir, 1998, p. 135.

⁴⁹⁸ Cf. *infra* p. 394 et suivante.

⁴⁹⁹ Cette anecdote est relatée par al-Ṭabarī. Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, IV, p. 401-402 ; anc. éd. I, p. 3032-3033 ; tr. R. Stephen Humphreys, 1990, XV (*The Crisis of the Early Caliphate*), p. 230-231. Cf. également Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 86-87.

⁵⁰⁰ Cf. *infra* p. 305 et suivantes.

La figure littéraire du sorcier : l'exemple de 'Abd Allāh b. Hilāl

'Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyārī l-Kūfī est une figure de magicien abondamment utilisée et décrite dans les sources arabes médiévales⁵⁰¹. On en trouve des mentions chez des auteurs aussi variés qu'al-Ġāḥiẓ, Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī⁵⁰² (m. peu après 360/971), al-Bayhaqī⁵⁰³ (qui vécut durant le califat d'al-Muqtadir qui régna de 295/908 à 320/932), Yāqūt al-Ḥamawī⁵⁰⁴ (n. 574 ou 575/1179, m. 626/1229), Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, al-Ṭaʿālibī⁵⁰⁵ (n. 350/961, m. 429/1038), Ibn al-Nadīm et al-Ġawbarī. Il semble y avoir toujours une interprétation différente du personnage dans les différents traités, même si la trame générale comporte un noyau d'éléments identiques. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī dans le *Lisān al-mizān* fait la synthèse générale des récits transmis à son sujet dont il a eu connaissance. Cette notice nous est d'une aide précieuse, mais elle recompose ou réinterprète certains éléments. De

⁵⁰¹ Un article de l'*Encyclopédie de l'Islam* lui est consacré, mais qui se borne à faire œuvre de compilation.

⁵⁰² Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī est un littérateur, historien et poète. Descendant du dernier calife omeyyade de Damas, il était chiite zaydite et certains auteurs du Moyen Âge affirment qu'il fut bien accueilli à la cour alépine du ḥamdanide Sayf al-Dawla (r. 333/945 à 356/967), ce qui est aujourd'hui remis en question. Il est l'auteur du *Kitāb al-Aġānī* (*Le livre des chansons*), un des plus importants ouvrages de littérature arabe. Cf. Sebastian Günther, « Abū l-Faraj al-Aṣfahānī », *Et*³.

⁵⁰³ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī était un littérateur et poète arabe d'origine iranienne. Il passa sa vie dans des cours : à Nishapur au service du ṭāhiride 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh (m. 300/913) puis des Ṣaffārides, et enfin à Bagdad et Samarra dans les cours califales. Il fut un disciple de Ṭaʿlab sus-mentionné. Cf. Ibrahim Gériès, « al-Bayhaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad », *Et*³.

⁵⁰⁴ Ṣihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yaʿqūb b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī l-Rūmī est le fils de parents non arabes, acheté comme esclave encore enfant et emmené à Bagdad où il reçut un enseignement à l'école coranique. Il fit de nombreux voyages à but commercial au service de son maître, et devint copiste et « libraire » (*warrāq*) après son affranchissement. Il est l'auteur du *Muġam al-buldān* (*Dictionnaire des pays*), un dictionnaire de toponymes classés par ordre alphabétique débuté en 625/1228 pour la bibliothèque de son mécène Ibn al-Qiṭī. Cf. Claude Gilliot, « Yāqūt al-Rūmī », *Et*².

⁵⁰⁵ Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'īl al-Ṭaʿālibī est un littérateur. Né à Nishapur, il aurait étudié l'*adab* avec Abū Bakr al-Ḥawārizmī. Il aurait vécu dans la cour ġaznawīde de Nishapur auprès d'Abū l-Muẓaffar Naṣr b. Sabuktakīn, frère du souverain Maḥmūd de Ghazna (r. 388/998 à 421/1030, la capitale ġaznawīde était Ghazna, mais Nishapur restait un centre très important du Ḥurāsān) puis à la cour des Ḥawārizmšāh à al-Ġurġāniyya et enfin de nouveau auprès des Ġaznawīdes à Ghazna. Cf. Everett K. Rowson, « al-Ṭaʿālibī », *Et*².

plus, Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī n'y manifeste pas de recul critique vis-à-vis des informations qu'il transmet. Il nous permet finalement de voir comment peut évoluer une figure de magicien, nécessairement complexe puisque représentant un personnage ayant un pied dans le monde sensible et l'autre dans le monde de l'invisible. Le personnage dépasse donc la simple figure littéraire pour ressurgir dans des textes parfois inattendus.

Le nom de ‘Abd Allāh b. Hilāl est systématiquement mis en relation avec Iblīs, c'est l'élément commun à tous les récits ayant cours à son sujet. Il est en effet surnommé selon différentes sources « l'ami d'Iblīs » (*ṣadīq Iblīs*), le « compagnon d'Iblīs » (*ṣāhib Iblīs*) ou le « rejeton d'Iblīs » (*sibṭ Iblīs*). Les premières mentions de ce personnage se trouvent dans le *Kitāb al-Ḥayawān* d'al-Ġāḡiḡ déjà mentionné. Le magicien y est mentionné à deux reprises. La première fois, il apparaît en ces termes :

Ibn Hayṭam⁵⁰⁶ affirme qu'il a vu à Koufa un jeune homme de la descendance de ‘Abd Allāh b. Hilāl al-Himyarī, l'ami et gendre d'Iblīs, et qu'ils n'avaient aucun doute sur le fait que son grand-père faisait partie des nations d'Iblīs. Nous dirons à ce sujet ce qu'il faut, si Dieu – qu'Il soit exalté – le veut. L'arrivée de ce discours arrive après ceci, si Dieu – qu'Il soit exalté – le veut.

*(Wa-za‘ama Ibn Hayṭam anna-hu ra’ā bi-l-Kūfa fatan min walad ‘Abd Allāh b. Ḥilāl al-Himyarī, ṣadīq Iblīs wa-ḥatani-hi, wa-anna-hum kānū lā yašukkūna anna Iblīs ḡaddu-hu min qibal ummahāti-hi. Wa-sa-naqūlu fī dālīka bi-llaḡī yaḡibu in šā’a Llāh ta‘ālā. Wa-šilat hādā l-kalām taḡī’u ba’d hādā in šā’a Llāh ta‘ālā)*⁵⁰⁷

Al-Ġāḡiḡ nous indique donc que ‘Abd Allāh b. Hilāl eut une descendance, et surtout que ce personnage était connu et jouissait peut-être d'une certaine considération. Il est fort possible que ce soit autour d'un personnage historique que se soit tissée progressivement la légende de ce sorcier. La seconde mention du personnage se situe dans une courte section qu'al-Ġāḡiḡ consacre aux « servis » (*maḡdūm*), c'est-à-dire ceux qui ont des anges ou des djinns pour serviteurs (l'entité en question est alors appelée *ḡādim*). Comme nous l'avons vu, ‘Abd Allāh b. Hilāl y est mentionné avec Karbāš al-Hindī et Šālīḡ al-Mudaybirī⁵⁰⁸.

Il s'agit donc d'un magicien qui, à l'instar de Salomon, a pouvoir sur les djinns et les démons. L'analogie avec Salomon a d'ailleurs été reprise en attribuant à ‘Abd Allāh b. Hilāl un sceau que lui aurait donné Iblīs en récompense pour l'avoir

⁵⁰⁶ Personnage non identifié. Il s'agit peut-être d'un descendant de Kumayl b. Ziyād b. Nahbak b. al-Hayṭam b. Sa’d b. Mālik (n. 18/639-640, m. 88/706-707), rapporteur de hadith de Koufa contemporain d'al-Ḥaḡḡāḡ. Cf. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Tahḡīb al-tahḡīb*, VIII, p. 447-448.

⁵⁰⁷ Al-Ġāḡiḡ, *al-Ḥayawān*, I, p. 190.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, VI, p. 198. Cf. *supra* p. 121.

protégé d'enfants qui le maudissaient. Cette anecdote est rapportée au début de la notice qu'Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī lui consacre, dans laquelle il cite le *Kitāb al-ʿAḡāʾib al-ġarība* (*Le livre des merveilles étranges*) de Šakkar⁵⁰⁹ (m. 303/915-916). Il rapporte donc l'anecdote suivante :

ʿAbd Allāh b. Hilāl al-Kūfī, le sorcier (*al-sāḥir*) connu [sous le nom] de « l'ami d'Iblīs » (*šadiq Iblīs*). Il a vécu au temps des Omeyyades.

Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Munḍir al-Harawī connu [sous le nom] de Šakkar dans son *Livre des merveilles* (*Kitāb al-ʿAḡāʾib*) dit : Muḥammad b. Idrīs⁵¹⁰ m'a rapporté qu'il a entendu Muḥammad b. ʿIšma⁵¹¹ – qui était un nouveau compagnon – dire : J'ai entendu un cheikh de Bagdad dire [ceci] : [voici un épisode] de l'histoire de ʿAbd Allāh b. Hilāl. Il passait un jour dans une rue de Koufa. Un homme avait fait tomber son « pot » de miel dans la rue. Les enfants se réunirent pour le lécher en disant : « Que Dieu avilisse Iblīs ! Que Dieu avilisse Iblīs ! » ʿAbd Allāh b. Hilāl leur dit : « Ne dites pas cela ! » Ils répondirent : « Que Dieu récompense Iblīs pour le bien qu'il nous a fait ! Il a déversé le miel pour que nous puissions le lécher ».

Iblīs vint à ʿAbd Allāh b. Hilāl et lui dit : « Je te dois une fière chandelle ! Voilà que tu as fait que les enfants ont arrêté de m'injurier, et je t'en récompense ». Il lui donna un sceau (*ḥātam*) et ajouta : « Tout besoin que tu auras sera exaucé. » Quand il voulait une chose, elle lui était possible dans l'instant.

(ʿAbd Allāh b. Hilāl al-Kūfī, *al-sāḥir al-maʿrūf bi-šadiq Iblīs, kāna fī zaman banī Umayya. Qāla Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Munḍir al-Harawī l-maʿrūf bi-Šakkar fī Kitāb al-ʿAḡāʾib la-hu : ḥaddatānī Muḥammad b. Idrīs, samiʿtu Muḥammad b. ʿIšma - wa-kāna šāḥib ḥadīṯ - yaqūlu samiʿtu šayḥ min Baġdād yaqūlu : kāna min amr ʿAbd Allāh b. Hilāl, anna-hu marra yawm fī baʿḍ aziqqat al-Kūfa, wa-qad uhrāqa ʿasal li-raġul, wa-qad iġtamaʿa l-šibyān yalʿaqūna-hu wa-yaqūlūna : aḥzā Llāh Iblīs, aḥzā Llāh Iblīs, fa-qāla la-hum ʿAbd Allāh b. Hilāl : lā taqūlū ḥakaḍā wa-qūlū : ġazā Llāh Iblīs ʿannā ḥayr, fa-inna-hu arāqa l-ʿasal ḥattā širnā nalʿaqu-hu. Qāla : fa-ġāʾa Iblīs ilā ʿAbd Allāh b. Hilāl fa-qāla la-hu inna la-ka ʿindī yad, id nahayta l-šibyān ʿan sabbī, wa-anā ukāfiʿu-ka ʿalay-hā, fa-dafaʿa ilay-hi ḥātam. Wa-qāla : kull ḥāġa tabdū la-ka maqḍiyya, fa-kāna idā arāda šayʿ tahayyaʿa la-hu fī l-ḥāl*)⁵¹²

Cette anecdote fait donc de ʿAbd Allāh b. Hilāl le protecteur d'Iblīs, qui est présenté comme son obligé. Iblīs s'acquitte de sa dette en donnant un sceau. Le sceau rappelle bien évidemment celui de Salomon. L'acte de ʿAbd Allāh b. Hilāl peut

⁵⁰⁹ Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Munḍir b. Saʿīd al-Harawī, connu sous le nom de Šakkar, est un rapporteur de hadith mort à Hérat. Al-Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 748-749.

⁵¹⁰ Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī (n. 195/810-811, m. 277/890), un traditionniste iranien considéré comme un des trois meilleurs de son temps par Abū Ġāʿfar al-Ṭaḥāwī (m. 321/933). Cf. Claude Gilliot, « Abū Ḥātim al-Rāzī », *ET*³.

⁵¹¹ Personnage non identifié.

⁵¹² Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 31.

cependant être interprété de deux façons différentes : on peut y voir un acte mauvais en considérant que ‘Abd Allāh b. Hilāl offre protection à l'ennemi viscéral de l'être humain, ou au contraire un acte de compassion. Cela expliquerait en tout cas pourquoi Ibn al-Nadīm le classe parmi les magiciens qui œuvrent dans « la voie louable ». Le magicien est ainsi, dans les récits que nous avons présentés, tout à fait intégré au monde invisible : il commande aux djinns, il côtoie Iblīs, etc. Nous pourrions ajouter à ces éléments la mention de ce personnage par al-Bayhaqī dans un paragraphe consacré à la passion et au coït entre les djinns et les humains, dans son chapitre sur les qualités de la procréation (*maḥāsin al-nitāğ*). Al-Bayhaqī mentionne un propos similaire à celui d'al-Ğāḥiğ : « ‘Abd Allāh b. Hilāl, "le rejeton d'Iblīs" (*sibṭ Iblīs*) était issu de ses nations »⁵¹³. Al-Ğāḥiğ et al-Bayhaqī suggèrent donc tous les deux un lien de parenté (à entendre ici probablement comme une parenté « adoptive ») entre ‘Abd Allāh b. Hilāl et Iblīs. Ce serait la source de ses pouvoirs. Cependant, dans la notice d'Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, il n'est fait aucune démonstration de ces pouvoirs. Deux autres passages indiquent comment se traduit cette « filiation adoptive » :

[...] [En revanche,] Muḥammad b. al-Munḍir Ṣakkar [nous] apprend dans le *Kitāb al-‘Ağā’ib* (*Le Livre des Merveilles*) de sa transmission : ‘Abd Allāh b. Hilāl, « l'ami d'Iblīs » (*ṣadiq Iblīs*) négligeait la prière de l'après-midi à cause d'Iblīs. Ses demandes auprès de lui étaient exaucées.

[...] *fa-qad awrada Muḥammad b. al-Munḍir Ṣakkar fī Kitāb al-‘Ağā’ib bi-sanad la-hu : inna ‘Abd Allāh b. Hilāl ṣadiq Iblīs, kāna yatrūku li-ağl Iblīs ṣalāt al-‘ağr, wa-kānat ḥawā’iğū-hu ‘inda-hu maqḍiyya*⁵¹⁴

Dans cet extrait, la fidélité à Iblīs se manifeste par l'abandon d'une des cinq prières quotidiennes et non par des actes spécifiques. Cette image du culte d'Iblīs

⁵¹³ Al-Bayhaqī, *Kitāb al-Maḥāsin wa-masāwī*, éd. Muḥammad Abū l-Fağl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma‘ārif, 1991, p. 99. Sur le lien dans la littérature entre le *Kitāb al-Maḥāsin wa-l-masāwī* d'al-Bayhaqī et al-Ğāḥiğ, cf. Ibrāhīm Geries, *Un genre littéraire arabe : al-maḥāsin wa-l-masāwī*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, p. 71-101.

⁵¹⁴ Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 33. L'autre passage sur le même thème est quasiment le même mot pour mot :

Muḥammad b. al-Munḍir dit que Yaḥyā b. ‘Alī b. Ḥusayn b. Ḥamdān b. Yazīd b. Mu‘āwiya al-Sa‘dī nous a rapporté qu'Ahmad b. ‘Abd al-Malik lui a rapporté : Un homme vint à ‘Abd Allāh b. Hilāl qui était un ami pour Iblīs. Il négligeait pour lui la prière de l'après-midi, et ses demandes auprès de lui étaient exaucées.

(*wa-qāla Muḥammad b. al-Munḍir : ḥaddaṭa-nā Yaḥyā b. ‘Alī b. Ḥusayn b. Ḥamdān b. Yazīd b. Mu‘āwiya al-Sa‘dī, ḥaddaṭanā Ahmad b. ‘Abd al-Malik qāla : ġā’a rağul ilā ‘Abd Allāh b. Hilāl, wa-kāna ṣadiq li-Iblīs, wa-kāna yatrūku la-hu ṣalāt al-‘ağr, wa-kānat ḥawā’iğū-hu ‘inda-hu maqḍiyya... fa-ḍakara qiṣṣa*)

Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 33. Il est difficile de comprendre cette répétition, d'autant plus que les deux se réfèrent à Muḥammad b. al-Munḍir, l'auteur du *Kitāb al-‘Ağā’ib* qui est la source d'Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī.

par l'abandon du culte de Dieu semble une idée essentielle. En cela, il s'agit d'un texte très théorique et émanant d'un traditionniste ou d'un juriste : la négligence d'une prière n'est pas considérée comme un mal aussi grave qu'une adoration satanique dans l'optique d'un fidèle lambda, elle ne peut l'être que sous la plume d'une autorité religieuse élaborant des modèles à suivre ou des exemples à ne pas suivre. 'Abd Allāh b. Hilāl est probablement utilisé ici comme un contre-modèle pour le fidèle⁵¹⁵.

Un autre texte donne des attributions différentes à 'Abd Allāh b. Hilāl. Al-Ṭa'ālibī dans le *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb* (*Les fruits des cœurs : l'annexé et le relié*) le présente toujours comme un ami d'Iblīs, mais ses activités sont présentées comme de la prestidigitation (*ša'baḍa*) et des *nīranġ*. Il présente donc ainsi le personnage :

L'ami d'Iblīs (*ṣadiq Iblīs*) : C'est 'Abd Allāh b. Hilāl que l'on disait magicien (*al-sāḥir*). Il vivait à l'époque d'al-Ḥaġġāġ. C'était un maître en prestidigitation et en *nīranġ* (*ṣāhib ṣa'baḍa wa-nīranġāt*) et il prétendait qu'Iblīs s'était présenté à lui, l'avait pris en amitié (*yuṣādiqū-hu*), correspondait avec lui (*yukātibu-hu*) et l'instruisait de ses secrets. Lorsqu'al-Ḥaġġāġ dit à Yaḥyā b. Sa'īd b. al-Āṣ : « 'Abd Allāh b. Hilāl, l'ami d'Iblīs (*ṣāhib Iblīs*) – sur lui la malédiction – m'a informé que tu étais semblable à Iblīs. » Il répondit : « Ce qu'ignore l'émir, c'est que le seigneur du genre humain (*sayyid al-ins*) est semblable au seigneur des djinns (*sayyid al-ġinn*). » [Al-Ḥaġġāġ] s'étonna de la force de sa réponse.

(*Ṣadiq Iblīs - huwa 'Abd Allāh b. Hilāl allaḍī yuqālu la-hu l-sāḥir wa-kāna fī zaman al-Ḥaġġāġ wa-kāna ṣāhib ṣa'baḍa wa-nīranġāt yadda'ī anna Iblīs yatarā'a la-hu wa-yuṣādiqū-hu wa-yukātibu-hu wa-yuṭli'u-hu 'alā asrāri-hi, wa-lammā qāla l-Ḥaġġāġ li-Yaḥyā b. Sa'īd b. al-Āṣ aḥbaranī 'Abd Allāh b. Hilāl ṣadiq Iblīs 'alay-hi l-la'na anna-ka tuṣbihu Iblīs, qāla wa-mā yunkiru l-amīr an yakūna sayyid al-ins yuṣbihu sayyid al-ġinn, fa-'aġiba min quwwat ḡawābi-hi*)⁵¹⁶

Ici, le cœur de l'anecdote est l'échange entre al-Ḥaġġāġ (n. 41/661, m. 95/714), le gouverneur des Omeyyades, et Yaḥyā b. Sa'īd b. al-Āṣ, fils d'un gouverneur de Koufa et de Médine (Sa'īd b. al-Āṣ⁵¹⁷ est mort en 59/678-9). Al-Ṭa'ālibī opère une analogie entre le rapport d'Iblīs à 'Abd Allāh b. Hilāl et celui d'al-Ḥaġġāġ à Yaḥyā b. Sa'īd. L'anecdote fait la satire d'al-Ḥaġġāġ, présenté dans les sources arabes comme un gouverneur cruel et sanglant. Al-Ḥaġġāġ est un

⁵¹⁵ Nous sommes ici bien loin de l'Occident chrétien où les sorciers et sorcières étaient réputés accomplir toutes sortes d'actes de dévotion au Diable singeant les rites équivalents dans l'Église officielle. Ici, ce n'est pas l'accomplissement de tels actes qui constitue l'adoration du Diable, mais le non-accomplissement des obligations cultuelles.

⁵¹⁶ Al-Ṭa'ālibī, *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb*, 1908, p. 57.

⁵¹⁷ Membre du clan omeyyade qui fut gouverneur de Koufa à partir de 29/649-650 succédant ainsi à al-Walīd b. 'Uqba. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « Sa'īd b. al-Āṣ », *El²*.

personnage intimement associé à ‘Abd Allāh b. Hilāl dans de nombreux récits. Ainsi, Yāqūt et Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī rapportent tous deux des anecdotes mettant en scène le gouverneur et le magicien. Dans un cas, le magicien est employé par le gouverneur, dans le second, le magicien agit indirectement à son encounter. Ainsi, Yāqūt, dans la notice qu'il consacre à la ville de Wāsiṭ, fondée par al-Ḥaḡḡāḡ, rapporte des récits sur la cruauté d'al-Ḥaḡḡāḡ et sa dilapidation de l'argent public, avant d'en venir à l'anecdote sur le magicien :

Un jour qu'ils étaient dans son cénacle, un serviteur vint chez [al-Ḥaḡḡāḡ] et l'informa qu'une de ses servantes pour qui il avait un penchant était frappée de démence (*aṣāba-hā lamam*). Cette [nouvelle] lui serra le cœur et il se dirigea vers Koufa pour amener ‘Abd Allāh b. Hilāl que l'on appelait « l'ami d'Iblīs » (*ṣadiq Iblīs*). Lorsqu'il fut introduit, il l'informa de cette [affaire]. Il dit : « Je [peux] dénouer la magie qui la frappe (*al-siḥr ‘an-hā*). » [Al-Ḥaḡḡāḡ] lui répondit : « Fais ! » Lorsqu'il mit fin à ce qu'elle avait, al-Ḥaḡḡāḡ dit : « Pauvre de toi ! Je crains que ce palais ne devienne hanté [par les djinns] ! » [‘Abd Allāh b. Hilāl] lui répondit : « Moi, j'y fabriquerai quelque chose et tu ne verras point ce que tu as en aversion. » Après trois jours, ‘Abd Allāh b. Hilāl vint se présenter entre les deux rangées avec dans la main une cruche en terre scellée (*qulla maḥtūma*) et dit : « Ô Émir, ordonne qu'au palais on essuie puis qu'on enterre cette cruche en son milieu. Tu n'y verras plus jamais ce que tu as en aversion. » Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : « Ibn Hilāl, quelle est le signe de cela ? » Il répondit : « Que l'émir ordonne à ses plus forts compagnons de venir les uns après les autres jusqu'à ce qu'il en vienne une dizaine, puis qu'ils s'efforcent de la hisser hors de la terre, ils n'en seront pas capables. » Al-Ḥaḡḡāḡ ordonna cela à ses assistants. C'était comme avait dit Ibn Hilāl, et il y avait devant al-Ḥaḡḡāḡ un bâton (*miḥṣara*) et il le plaça dans l'anse de la cruche puis dit : « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux, { Votre Seigneur est Dieu qui créa les cieux et la terre en six jours, puis s'assit en majesté sur le Trône }⁵¹⁸ ». Puis il leva la cruche, la souleva avec le bâton et la déposa. Il réfléchit un long moment, la tête baissée,, puis il se tourna vers ‘Abd Allāh b. Hilāl et lui dit : « Prends ta cruche et rejoins les tiens. » Il demanda : « Pourquoi ? » [Al-Ḥaḡḡāḡ] répondit : « Ce palais sera dévasté après moi, et un autre que moi y mettra pied, creusera et trouvera cette cruche. Puis il dira : "Dieu maudisse al-Ḥaḡḡāḡ, son règne (*amru-hu*) a commencé par de la sorcellerie (*bi-l-siḥr*) !" ».

(*Fa-bayna-mā hum dāt yawm fi maḡlisi-hi id atā-hu ba‘d ḥadami-hi fa-aḥbara-hu anna ḡāriya min ḡawārī-hi wa-qad kāna mā’il ilay-hā qad aṣāba-hā lamam fa-ḡamma-hu*

⁵¹⁸ Coran, VII, 52/54 et X, 3. L'expression se retrouve également en partie dans le Coran, XXV, 60/59, XXXII, 3/4 et LVII, 4 (soit quelques mots y sont ajoutés, soit l'introduction de la formule diffère légèrement). Le verset VII, 52/54 est réputé permettre de lutter contre les djinns, quant au verset suivant dans cette même sourate (VII, 53/55) il est réputé aider à découvrir des trésors. Cf. Efim A. Rezvan, « The Qur'an and its world : VII Talisman, shield and sword », *Manuscripta Orientalia*, 4/3 (1998), p. 27.

dālīka wa-wağğaha ilā l-Kūfa fī iṣḥāṣ ‘Abd Allāh b. Hilāl alladī yuqālu la-hu ṣadiq Iblīs, fa-lammā qadima ‘alay-hi aḥbara-hu bi-dālīka fa-qāla : anā aḥullu l-siḥr ‘an-hā fa-qāla la-hu : if‘al, fa-lammā zāla mā kāna bi-hā qāla l-Ḥağğāğ : wayḥa-ka innī aḥāfu an yakūna hādā l-qaṣr muḥtaḍir ! Fa-qāla la-hu : anā aṣna‘u fī-hi ṣay’ fa-lā tarā mā takrahu-hu, fa-lammā kāna ba‘d *ṭalāṭat ayyām ġā’a* ‘Abd Allāh b. Hilāl yaḥṭuru bayn al-ṣaffayn wa-fī yadi-hi qulla maḥtūma fa-qāla : ayyu-hā l-amīr ta‘muru bi-l-qaṣr an yumsaḥa *ṭumma tadfinu hādīhi l-qulla fī wasaṭi-hi fa-lā tarā fī-hi mā takrahu-hu abadan*, fa-qāla l-Ḥağğāğ la-hu : yā Ibn Hilāl wa-mā ‘alāmat dālīka ? Qāla : an ya‘mura l-amīr bi-rağul min aṣḥābi-hi ba‘d āḥar min aṣiddā’ aṣḥābi-hi ḥattā ya’tiya ‘alā ‘aṣara min-hum fa-l-yağhadū an yastaqillū bi-hā min al-arḍ fa-inna-hum lā yaqdirūna, fa-amara l-Ḥağğāğ maḥḍara-hu bi-dālīka fa-kāna kamā qāla Ibn Hilāl, wa-kāna bayn yaday al-Ḥağğāğ miḥsara fa-waḍa‘a-hā fī ‘urwat al-qulla *ṭumma qāla : bismi-Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm, { inna rabba-kumu Llāhu llaḍī ḥalaqa l-samawāti wa-l-arḍa fī sittati ayyāmin ṭumma stawā ‘alā l-‘arṣi }* ; *ṭumma ṣāla l-qulla fa-rtafa‘at ‘alā l-miḥsara fa-waḍa‘a-hā ṭumma fakkara munakkis ra’sa-hu sā’a ṭumma iltafta ilā ‘Abd Allāh b. Hilāl fa-qāla la-hu ḥuḍ qullata-ka wa-lḥaq bi-ahli-ka, qāla : wa-lima ? Qāla : inna hādā l-qaṣr sa-yuḥrabu ba‘dī wa-yanzilu-hu ġayrī wa-yaḥtafiru muḥtafir fa-yağidu hādīhi l-qulla fa-yaqūlu la‘ana Llāh al-Ḥağğāğ inna-mā kāna yabda‘u amra-hu bi-l-siḥr*⁵¹⁹

Cette anecdote se déroule en deux temps : tout d'abord, ‘Abd Allāh b. Hilāl guérit la servante de la folie. A ce titre, il est logique qu'Ibn al-Nadīm le classe parmi les « conjureurs » (*al-mu‘azzimūn*) dans son *Fihrist* : il est capable de chasser un démon provoquant une démence. Dans un second temps, l'histoire évoque une protection pour le palais. Elle ne manque pas de rappeler les récits concernant des talismans protecteurs dans les villes ou les monuments anciens (même si le terme de *ṭilasm* n'apparaît pas ici). L'instrument utilisé, une cruche scellée que l'on enterre, fait penser aux nombreux épisodes dans lesquels on découvre fortuitement des statues, des vases et autres objets, qui sont brisés, annulant ainsi une protection. La cruche scellée évoque aussi ces djinns que l'on enferme grâce au sceau de Salomon dans un objet. À l'inverse, la cruche est extraite grâce à des versets coraniques et à un bâton (*miḥsara*) à l'instar de Moïse, même si le bâton de Moïse est désigné par le terme de ‘aṣā⁵²⁰. L'extraction de la cruche est uniquement justifiée par la crainte d'al-Ḥağğāğ d'être assimilé à un magicien. Ici encore, ce thème du souverain injustement soupçonné de magie après sa mort ne manque pas de rappeler les récits rapportés dans l'exégèse pour expliquer pourquoi certains

⁵¹⁹ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ğam al-buldān*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1977, V, p. 349-350.

⁵²⁰ Le *Lisān al-‘Arab* associe aussi la *miḥsara* au bâton : « La *miḥsara* est comme le fouet. On dit qu'une *miḥsara* est une chose que l'homme prend dans sa main pour s'appuyer dessus, comme un bâton ou des choses du même genre » (*al-miḥsara ka-l-sawṭ wa-qīla l-miḥsara ṣay’ ya’ḥuḍu-hu l-rağul bi-yadi-hi li-yatawakka’a ‘alay-hi miṭl al-‘aṣā wa-naḥwi-hā*). Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, p. 1198.

pensèrent que Salomon était magicien : on découvrit après sa mort des livres scellés sous son trône. Dans cette anecdote, ‘Abd Allāh b. Hilāl est un magicien au service du souverain. Cependant, les magiciens sont rarement attachés au service d'un homme en particulier. Aussi, Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī ajoute, après l'anecdote que nous avons déjà mentionnée d'après le *Kitāb al-‘Aḡā’ib* de Šakkar, un autre récit quelque peu différent sur les rapports entre al-Ḥaḡḡāḡ et ‘Abd Allāh b. Hilāl :

Al-Ḥaḡḡāḡ avait une servante (*ḡāriya*) qu'il aimait. Un homme eut à travailler un jour dans le palais d'al-Ḥaḡḡāḡ, la vit et l'aima. Il vint à Ibn Hilāl, il était à son service et se plaignit à lui de sa situation. Il dit : « La nuit, je te l'amènerai. » Il vint le voir lorsque la nuit fût tombée avec la servante. Elle passa la nuit à ses côtés jusqu'au matin. Puis il se mit à la lui amener chaque nuit.

La servante devint jaune par la peur et la veillée et se plaignit auprès d'al-Ḥaḡḡāḡ. Elle lui dit : « Quand les gens dorment, quelqu'un vient m'emmener et m'amène à la maison d'un jeune homme (*fatan šābb*) et j'y suis jusqu'au matin. Quand vient le matin, je me vois dans le palais. »

Il dit : « Emmène une soucoupe de parfum au safran (*ṭašt min ḡalūq*). Quand tu seras arrivée à la maison de l'homme [en question], enduis[-en] sa porte. » Elle [le] fit, et il envoya les gardes. Ils lui amenèrent l'homme. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : « Tu es en sécurité. Informe-moi à propos de ton affaire. » Il l'en informa, et [al-Ḥaḡḡāḡ] demanda ‘Abd Allāh b. Hilāl et lui dit : « Abū ‘Abd Allāh, tu as abandonné les gens d'ici-bas, et pour cela tu as affaire à moi. » Puis il fit venir à l'épée et au chevalet⁵²¹ (*bi-l-sayf wa-l-naṭṭ*).

‘Abd Allāh sortit une pelote de laine (*kubbat ḡazal*), en donna une extrémité à al-Ḥaḡḡāḡ et dit : « Tiens ceci jusqu'à ce que je te fasse voir une merveille (*ḡattā uriya-ka ‘aḡab*) avant de m'exécuter. » Il jeta le peloton en l'air, s'attacha au fil et s'éleva. Lorsqu'il fut au plus haut [point] du palais, il dit : « L'émir ordonne-t-il quelque chose ? ». Puis il s'en alla.

Al-Ḥaḡḡāḡ se saisit de lui une nouvelle fois et l'emprisonna. Alors [‘Abd Allāh b. Hilāl] dit aux gens de la prison : « Que celui qui veut descendre avec moi [le fleuve] jusqu'à Bassorah monte dans ce vaisseau ! » Il traça une image de vaisseau (*wa-ḡaṭṭa miṭl al-safīna*). L'un d'eux y entra avec lui, les autres s'y refusèrent. Il fut [ainsi] délivré avec celui qui l'accompagnait.

(*Wa-kāna li-l-Ḥaḡḡāḡ ḡāriya yuḡibbu-hā, fa-‘amila raḡul yawm fī qaṣr al-Ḥaḡḡāḡ, fa-naḡara-hā fa-aḡabba-hā, fa-ḡā’a ilā Ibn Hilāl, wa-kāna yaḡdumu-hu, fa-šakā ilay-hi ḡāla-hu, fa-qāla : al-layla ātī-ka bi-hā, fa-ḡā’a-hu lammā ḡanna l-layl wa-l-ḡāriya ma’a-hu, fa-bātat ‘inda-hu ilā l-šabāḡ, ṭumma šāra ya’tī-hi bi-hā kulla layla. [p. 32] Fa-šfarra lawn al-ḡāriya min al-ḡawf wa-l-saḡar, fa-šakat ilā l-Ḥaḡḡāḡ : fa-qālat : inna-hu idā nāma l-nās, ya’tīnī ātin, fa-yaḡḡabu bī ilā bayt fatan šābb, fa-akūnu fī-hi ilā l-šabāḡ, fa-idā aṣbaḡtu arā*

⁵²¹ Nous avons traduit *naṭṭ* par chevalet faute de trouver un meilleur équivalent. Le terme désigne d'après Kazimirski une « pièce de cuir sur laquelle se place un homme condamné ». Voir Kazimirski, II, p. 1284.

nafsī fi l-qaṣr. Qāla : fa-amara bi-ṭašt min ḥalūq, fa-qāla la-hā : idā waṣalti bayt al-raḡul fa-laṭṭihī bāba-hu, fa-fa‘alat, wa-ba‘ata l-ḥaras fa-ataw-hu bi-l-raḡul, fa-qāla la-hu l-Ḥaḡḡāḡ : la-ka l-amān fa-aḥbirnī bi-qaḍiyyati-ka, fa-aḥbara-hu, fa-ṭalaba ‘Abd Allāh b. Hilāl fa-qāla : yā Abā ‘Abd Allāh tarakta ahl al-dunyā, wa-‘āmaltanī bi-hādā, wa-da‘ā bi-l-sayf wa-l-naṭ‘. Qāla : fa-aḥraḡa ‘Abd Allāh kubbat ḡazl, fa-a‘tā ṭarafa-hā l-Ḥaḡḡāḡ wa-qāla : amsik bi-hādā ḥattā urī-ka ‘aḡab qabla an taqtulanī, wa-ramā l-kubba ilā l-hawā’, wa-ta‘allaqa bi-l-ḥayṭ fa-rtafa‘a, fa-lammā ṣāra fi a‘lā l-qaṣr qāla : ya‘muru l-amīr bi-ṣay’ ? Tumma dahaba. Qāla : wa-qabaḍa ‘alay-hi l-Ḥaḡḡāḡ marra ḡayr hādīhi fa-saḡana-hu, fa-qāla li-ahl al-siḡn : man ṣā’a an yanḥadira ma‘ī ilā l-Baṣra fa-l-yarkab hādīhi l-safīna, wa-ḥaṭṭa miṭl al-safīna, fa-dahala ma‘a-hu fi-hā ba‘du-hum, wa-mtana‘a āḡarūn, wa-naḡā huwa wa-man ma‘a-hu)⁵²²

Cette dernière anecdote est en contradiction avec le récit de Yāqūt : alors que dans le premier, la servante est délivrée du mal par ‘Abd Allāh b. Hilāl pour al-Ḥaḡḡāḡ, ici, c'est ‘Abd Allāh b. Hilāl qui ensorcelle la servante d'al-Ḥaḡḡāḡ pour assouvir les envies d'un tiers. Le médium utilisé par ‘Abd Allāh b. Hilāl pour ensorceler la servante n'est pas indiqué, mais il semble s'agir d'un cas de possession, à l'inverse donc du désenvoûtement accompli dans le récit de Yāqūt. Par ailleurs, al-Ḥaḡḡāḡ ne renonce pas à infliger au magicien la peine de mort (il a commis le mal au moyen de sa magie, de plus, c'est un mal à l'encontre d'une servante d'un gouverneur à la cruauté légendaire). En revanche, l'individu qui sollicite les services du magicien n'est pas inquiet. Cela pourrait sembler surprenant au premier abord, cependant faire appel à un magicien est moins grave que la pratique même de la magie. L'image donnée du magicien est donc radicalement différente. Les tours accomplis par ‘Abd Allāh b. Hilāl pour se sortir des griffes d'al-Ḥaḡḡāḡ semblent tourner le gouverneur en ridicule : ce dernier s'avère incapable de châtier le magicien comme il le voudrait. Dans le premier cas, en grimpant à la corde, il s'agit d'un tour de magie traditionnellement associé aux magiciens indiens⁵²³. Il s'agit donc de prestidigitation, ce qui concorde avec la description donnée par al-Ta‘ālibī (la ṣā‘wada ne désigne pas l'art d'invoquer les démons ou d'envoûter quelqu'un, seul ce dernier récit peut réellement correspondre à ce que les sources arabes désignent sous le nom de ṣā‘wada). Quant au second tour, il relève d'une forme peu courante : la représentation d'un navire devenant effectivement navire ne relève ici pas de l'illusion, mais n'est pas un cas de possession, un appel à un djinn ou autre. Le fait de tracer (*ḥaṭṭ*) des signes sur le sol ne manque bien sûr pas de rappeler la géomancie (*ḥaṭṭ al-raml*), mais le terme a aussi engendré un mot pour désigner des magiciens : *ḥāṭṭ*⁵²⁴. Le dessin, la représentation figurative, est ici moteur de la magie. Ce dernier

⁵²² Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 31-32.

⁵²³ Cf. *infra* p. 298 (cas d'al-Ḥallāḡ).

⁵²⁴ Attesté par Kazimirski, qui donne : « *ḥāṭṭ* : 1. Qui trace des lignes, des raies. 2. Magicien, sorcier » (Kazimirski, I, p. 590).

tour tient en échec la décision de justice d'al-Ḥağğāğ. Le magicien s'avère donc ici être un révolté contre le pouvoir en place, un révolté devant lequel le pouvoir est impuissant. Les deux récits mettant directement en scène al-Ḥağğāğ et 'Abd Allāh b. Hilāl sont donc bien opposés, on pourrait penser avoir affaire à deux personnages différents. Cela indique que le personnage historique – s'il a existé – a été complètement instrumentalisé à l'instar des « faux prophètes » précédemment mentionnés.

Le personnage de 'Abd Allāh b. Hilāl apparaît également dans le *Kitāb al-Ağānī* d'Abū l-Farağ al-Aṣfahānī. En effet, une des anecdotes qui le mettent en scène sert à expliquer des vers de 'Umar b. Abī Rabī'a⁵²⁵ (n. peut-être en 23/644, m. 93/712 ou 103/721). Dans la notice concernant ce poème, on trouve l'anecdote suivante :

'Alī b. Ṣāliḥ⁵²⁶ m'a informé d'après Abū Hiffān⁵²⁷, d'après Ishāq⁵²⁸, d'après 'Abd Allāh b. Muṣ'ab⁵²⁹ : 'Umar b. Abī Rabī'a se rendit à Koufa et descendit auprès de 'Abd Allāh b. Hilāl que l'on appelait « le compagnon d'Iblīs » (*ṣāḥib Iblīs*) et qui avait deux esclaves-chanteuses douées (*qaynatān ḥāḍiqatān*). 'Umar vint près d'elles et les écouta. Puis il dit à ce propos :

Ô habitants de Babylone ! Je ne vous envie rien
Dans votre vie, sinon trois amis de valeur :
L'eau de l'Euphrate, le doux parfum d'une nuit fraîche (*tība laylin bāridin*),

⁵²⁵ 'Umar b. 'Abd Allāh b. Abī Rabī'a al-Maḥzūmī est un poète de l'époque omeyyade issu de l'aristocratie mecquoise. Il est célèbre pour ses poèmes d'amour (*ğazal*) Cf. James E. Montgomery, « 'Umar (b. 'Abd Allāh) b. Abī Rabī'a », *EI*².

⁵²⁶ 'Alī b. Ṣāliḥ b. al-Hayṭam al-Kātib al-Anbārī est connu pour voir transmis des anecdotes du poète Abū Hiffān à Abū l-Farağ al-Aṣfahānī. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Madīnat al-salām*, éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2001, XIII, p. 396-397.

⁵²⁷ Abū Hiffān 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥarb al-Muhazzamī l-Šā'ir al-Baṣrī (m. 257/870-871) est un poète installé à Bagdad qui rapporte principalement d'al-Aṣma'ī. On trouve également la vocalisation al-Mihzamī attestée dans *al-Ansāb. Ibid.*, p. 5-6 et Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān*, IV, p. 421-422.

⁵²⁸ Ishāq b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Muğīra b. Ḥumayd b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Zuhrī, également connu sous le nom de Ishāq b. Ġurayr (Ġurayr étant un surnom de 'Abd al-Raḥmān b. al-Muğīra, était un compagnon (*min ṣaḥābat*) des califes al-Mahdī, al-Hādī et Hārūn al-Rašīd (qui régnèrent successivement de 158/775 à 193/809). Il accompagna notamment 'Abd Allāh b. Muṣ'ab à Bagdad pour aller voir al-Mahdī. Sa date de mort semble inconnue. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Madīnat al-salām*, VII, p. 321-324.

⁵²⁹ Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muṣ'ab b. Tābit b. 'Abd Allāh b. al-Zubayr b. al-'Awwām al-Asadī (n. 111/729-730, m. 184/800) est un médinois qui séjourna à plusieurs reprises à Bagdad, notamment pendant le califat d'al-Mahdī qui le demanda à plusieurs reprises après l'avoir rencontré à Médine et avoir été séduit par ses talents oratoires. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Madīnat al-salām*, XI, p. 415-420.

Et le chant des deux virtuoses (*musmi'atayn*) d'Ibn Hilāl⁵³⁰

L'anecdote est rapportée presque selon les mêmes termes par Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī dans sa notice⁵³¹. Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī en déduit que ʿAbd Allāh b. Hilāl a également vécu à Babylone. Nous pouvons en revanche penser que ʿAbd Allāh b. Hilāl est ici mentionné dans la mesure où Babylone est la ville des magiciens par excellence. Il s'agirait plus d'une utilisation métaphorique du personnage que d'une information à prendre au sens premier. Il s'agit de la seule anecdote associant ʿAbd Allāh b. Hilāl à Babylone et à deux esclaves-chanteuses (*qaynatān*). Aucun autre élément n'est commun avec les autres anecdotes, excepté son surnom d'« ami d'Iblīs » (*ṣadiq Iblīs*). Aussi, il est légitime de penser qu'Abū l-Faraḡ al-Aṣfahānī essaie d'expliquer le poème à partir de ce personnage. Nous ne pouvons affirmer avec certitude que l'anecdote n'a aucun fondement, cependant, il demeure possible que celle-ci soit une exégèse partiellement forgée du vers de ʿUmar b. Abī Rabīʿa.

Ces nombreux récits ne semblent donc pas toujours avoir de cohérence. Alors que les récits d'al-Ġāḥiẓ, al-Taʿālibī et de Šakkar rapportés par Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī semblent avoir une relative unité, le récit de Yāqūt est nettement différent de l'un des récits rapportés par Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī d'après Šakkar. De même, Ibn al-Nadīm, en le plaçant dans la « voie louable » est en contradiction avec Šakkar et Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, ce que ce dernier ne manque pas de souligner⁵³². Enfin, le récit d'Abū l-Faraḡ al-Aṣfahānī est un hapax dans l'ensemble des récits rapportés par ces sources. Cette association du magicien aux esclaves-chanteuses,

⁵³⁰ Abū l-Faraḡ al-Aṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, I, p. 153.

⁵³¹ Ce dernier relate l'anecdote selon ces termes :

ʿAbd Allāh b. Hilāl habitait aussi Babylone. J'ai lu dans le *Kitāb al-Aḡānī* d'Abū l-Faraḡ de sa transmission (*min riwāyati-hi*) d'après Ishāq al-Mūġib, d'après ʿAbd Allāh b. Muṣʿab : ʿUmar b. Abī Rabīʿa al-Maḥzūmī le poète bien connu pénétra dans l'Irak. Il descendit chez ʿAbd Allāh b. Hilāl « l'ami d'Iblīs » (*ṣadiq Iblīs*), qui avait deux esclaves-chanteuses qui excellaient dans la chanson et ʿUmar composa :

Ô habitants de Babylone ! Je ne vous envie rien
Dans votre vie, si ce n'est trois amis de valeur :
L'eau de l'Euphrate, l'ombre d'une vie fraîche (*ẓilla ʿayšin bāridin*),
Et le chant des deux prodiges (*muḥsinatayn*) d'Ibn Hilāl

(*wa-kāna ʿAbd Allāh b. Hilāl yaskunu ayḍan Bābil, fa-qaraʿtu fī Kitāb al-Aḡānī li-Abī l-Faraḡ min riwāyati-hi, ʿan Ishāq al-mūġib, ʿan ʿAbd Allāh b. Muṣʿab qāla : qadima ʿUmar b. Abī Rabīʿa al-Maḥzūmī l-šāʿir al-mašhūr al-ʿIrāq, fa-nazala ʿalā ʿAbd Allāh b. Hilāl ṣadiq Iblīs, wa-kānat la-hu qaynatān tuġīdān al-ġināʿ, fa-ʿamila ʿUmar :*

*Yā ahla Bābila mā nafistu ʿalay-kum / min ʿayši-kum illā ṭalāṭa ḥilālī
Māʿa l-Furātī wa-ẓilla ʿayšin bāridin / wa-ġināʿa muḥsinatayni li-bni Hilālī*)

Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 33.

⁵³² Il affirme notamment à la suite de l'extrait du *Fihrist* qu'il reprend : « Ainsi, il dit comme si lui n'avait pas bien connaissance de son état » (*kaḍā qāla, wa-ka-anna-hu mā iṭṭalaʿa ʿalā ḥālī-hi ḡayyid*). Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 33.

qui représentent une féminité absolue opposable à la féminité sociale (représentée par la mère, l'épouse, la sœur, etc)⁵³³, n'est sans doute pas étrangère au caractère magique d'une certaine féminité qui imprègne en filigrane l'approche de la magie dans de nombreux traités au Moyen Âge et que nous semble incarner Zarqā' al-Yamāma.

Magie et féminité : l'exemple de Zarqā' al-Yamāma

Un troisième aspect a beaucoup conditionné l'approche de la magie : le lien entre féminité et magie. Certaines formes de magie sont particulièrement liées aux femmes, y compris dans des traités de magie écrits par des hommes, où l'on trouve de nombreuses « recettes » de toute évidence destinées à des femmes. Le personnage de Zarqā' al-Yamāma nous semble à ce titre emblématique. Ce personnage pourrait être associé plus à la divination qu'à la magie. Cependant, nous croyons opportun de la signaler ici dans la mesure où il s'agit d'une figure atypique dans la divination (elle n'est d'ailleurs pas qualifiée de *kāhina*). Son histoire est abondamment relayée : elle est associée aux batailles opposant les tribus de Ṭasm et de Ġadīs et elle est mentionnée par al-Ṭabarī⁵³⁴, al-Mas'ūdī⁵³⁵ (n. peu avant 280/893, m. 345/956), Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī⁵³⁶, Yāqūt al-Ḥamawī⁵³⁷, Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh⁵³⁸,

⁵³³ Cf. notamment al-Ġāhiz, *Risālat al-Qiyān*. Dans cette épître, les femmes sont représentées principalement par ces deux figures.

⁵³⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 629-632 ; anc. éd. I, p. 771-775 ; tr. Moshe Perlmann, 1987, IV (*The Ancient Kingdoms*), p. 152-154.

⁵³⁵ Al-Mas'ūdī, *Murūġ al-dahab*, II, p. 271-272 ; *Les prairies d'or*, II, p. 437-438, §1158-1160. Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī est un historien. Né à Bagdad, il aurait beaucoup voyagé pour parfaire sa formation auprès de nombreux savants de son époque. Il composa son *Kitāb Murūġ al-dahab wa-ma'ādin al-ġawhar* (*Le livre des prairies d'or et des mines des joyaux*) en 332/943 et le révisa en 336/947 puis en 345/956. Il s'agit d'un ouvrage d'histoire et de géographie. Cf. Charles Pellat, « al-Mas'ūdī », *Et.*

⁵³⁶ Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, II, p. 132-133.

⁵³⁷ Yāqūt al-Ḥamawī, *Muġam al-buldān*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866, IV, p. 1027. (Yāqūt ne donne que brièvement l'origine du toponyme).

⁵³⁸ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, Beyrouth, Dār al-Andalus li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 1966², p. 124-129 (Égypte, Maṭba'at 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, 1938¹) ; *L'abrégé des merveilles, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris*, tr. Bernard Carra de Vaux, Paris, 1898, p. 153-157. Le texte arabe *Aḥbār al-zamān* est publié sous le nom d'al-Mas'ūdī. C'est également sous le nom d'al-Mas'ūdī que fut publiée la traduction de Bernard Carra de Vaux. Cette confusion est due au fait que les manuscrits de la Bibliothèque nationale de France que ce dernier avait utilisés pour sa traduction indiquent effectivement sur la page de couverture que le texte serait d'al-Mas'ūdī. Nous avons rétabli le nom d'auteur Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh conformément aux conclusions de recherches menées par la

al-Qazwīnī⁵³⁹, etc. La trame générale du récit est la vengeance des Banū Ṭasm contre les Banū Ğadīs qui les massacrèrent en raison de l'injustice de leur chef. Sous le commandement du Ḥimyārite Ḥassān b. Tubbā^{c540}, ils s'approchèrent du camp des Banū Ğadīs jusqu'à ce que Riyāḥ b. Murra avertît Ḥassān qu'il avait une sœur mariée à un membre des Banū Ğadīs et que celle-ci avait le don de voir ce qui se trouve à une distance très lointaine⁵⁴¹. Ce dernier recommanda donc à Ḥassān b. Tubbā^c d'ordonner à son armée de se cacher derrière des arbustes pour avancer. Zarqā^ʿ aperçut donc les arbres s'avancer vers sa tribu, et telle Cassandre, personne ne la crut dans sa tribu quand elle les avertit et ils l'accusèrent de mentir. Finalement, la troupe des Banū Ṭasm parvint au campement des Banū Ğadīs et massacra toute la tribu. Zarqā^ʿ al-Yamāma fut livrée à Ḥassān qui l'énucléa et la crucifia devant la porte de Ğaww, dont le nom devint al-Yamāma en référence à Zarqā^ʿ. Si la trame générale est la même, les détails diffèrent selon les recensions⁵⁴². Ainsi, al-Masʿūdī et Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh donnent des éléments supplémentaires : Ḥassān s'aperçoit qu'il y a dans l'œil d'al-Zarqā^ʿ des fibres noires⁵⁴³ et lui demande leur origine. Elle répond que cela vient de l'antimoine (*iṭmid*) dont elle se faisait un collyre mêlé à de

suite. Voir notamment l'article précédemment cité d'André Ferré, « Un auteur mystérieux : Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh », p. 139-151.

⁵³⁹ Al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-ibād*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1848, p. 89-90 ; Beyrouth, Dār Šādir, 1998, p. 133-134.

⁵⁴⁰ La tribu des Ğadīs ayant été massacrée par les Banū Ṭasm, il semble qu'un des survivants de Ṭasm ait fait appel à Ḥassān. Il semblerait que l'épisode se situe dans la première moitié du V^e siècle dans la mesure où le père de Ḥassān, Abīkarib Asʿad est mentionné sur des inscriptions datées de janvier 384 (en tant que fils du souverain Malkīkarib Yuhaʿmin) et d'août 433 (en tant que souverain), alors qu'une inscription de janvier 456 ne mentionne que le frère de Ḥassān, Shuraḥbiʿil Yaʿfur (en tant que souverain). Un frère de Ḥassān l'ayant fait assassiner, il est probable que l'inscription de janvier 456 se situe après la mort de Ḥassān (le nom du frère dans la tradition arabe est ʿAmr, Iwona Gadjā propose de l'identifier à Shuraḥbiʿil Yaʿfur). Sur le rôle de Ḥassān Yuhaʿmin dans la domination des tribus d'Arabie centrale par le royaume ḥimyarite et la chronologie, cf. Iwona Gadjā, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste*, Paris, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (tome 40), 2009, p. 56-58.

⁵⁴¹ « Trois journées de marche » selon al-Masʿūdī, « plusieurs parasanges » selon Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, « une journée et une nuit de marche » selon al-Qazwīnī... On voit que le chiffre importe peu, il s'agit d'une longue distance, trop importante pour un œil « normal ». Cette capacité de perception hors du commun est devenue proverbiale car on dit « plus perçant qu'al-Zarqā^ʿ » (*abṣar min al-Zarqā^ʿ*).

⁵⁴² La première différence quant à la forme est la citation ou non de vers prononcés par al-Yamāma, ou par un poète qui se réfère par la suite à son histoire.

⁵⁴³ Chez al-Masʿūdī après l'énucléation, selon Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh avant.

l'eau pure. Ici nous avons clairement l'idée que cette vision vient d'une forme de recette magique⁵⁴⁴. En effet, contrairement aux devins « ordinaires », elle n'a pas un don de vision, elle ne procède pas non plus par la déduction à partir de signes. Ses yeux sont juste dotés d'une capacité surnaturelle grâce aux propriétés de l'antimoine. Certes, c'est en réalité la recette du khôl, comme le soulignent al-Ṭabarī et al-Mas'ūdī⁵⁴⁵, cependant, elle revêt dans cette narration un caractère magique. Le récit d'Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh est par ailleurs sans doute celui qui donne le plus d'éléments merveilleux sur al-Zarqā' : selon lui elle « était maîtresse de Djaw [...] ; elle possédait aussi le Bahreïn » (*wa-hiya ṣāhibat Ğaww wa-l-Yamāma [...] wa-ṣāhibat al-Baḥrayn*)⁵⁴⁶, c'est donc une sorte de reine⁵⁴⁷. De plus, selon lui, « on dit qu'elle avait été reine de la Lune, et qu'elle en racontait des choses merveilleuses » (*kānat malik[at]*⁵⁴⁸ *al-Qamar, fa-tuḥbiru 'an-hu bi-ašyā' 'ağība*)⁵⁴⁹. Il est également précisé que sa mère était devineresse et son époux un djinn. Elle est donc totalement intégrée à l'univers merveilleux de la Ğāhiliyya (l'antéislam de la culture islamique). Son pouvoir a une autre particularité : l'un de ses yeux est plus petit que l'autre, et elle ne voit loin qu'avec son petit œil quand elle ferme le grand. Enfin, sa peine est quelque peu différente : Ḥassān, après l'avoir interrogée, lui fait « seulement » couper les mains et les pieds avant de la crucifier. C'est son djinn d'époux qui « la souffleta et l'éborgna, et lui retira pour toujours le sommeil » (*inna ra'ī-hā min al-ğinn laṭama-hu fa-a'wara-hu wa-mana'a-hu l-nawm fa-lam yakun yanām*)⁵⁵⁰. La différence de

⁵⁴⁴ Les traités de minéralogie ne manquent pas de rappeler les vertus de l'antimoine pour l'œil. Par exemple, dans un traité attribué à Aristote, les vertus de l'antimoine sont d'embellir, de déshumidifier, de le renforcer, d'empêcher la vue de faiblir, etc. Cf. Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1912, p. 119 (texte arabe) et 175 (traduction).

⁵⁴⁵ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, II, p. 272 ; *Les prairies d'or*, II, p. 438, §1160 : « elle fut la première qui s'en servit comme d'un collyre et, depuis lors, l'emploi de l'antimoine à cet usage se répandit ».

⁵⁴⁶ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 124 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 153.

⁵⁴⁷ Ce qui ne manque pas de rappeler la figure du « roi-magicien » chère à James George Frazer.

⁵⁴⁸ Nous rétablissons ici le texte qu'avait Bernard Carra de Vaux. L'éditeur des *Aḥbār al-zamān* indique la leçon *kānat [tarā] falak al-Qamar*, ajoutant *tarā* d'après un unique manuscrit. Nous ne pouvons affirmer en l'état actuel la validité de l'une ou l'autre leçon. Les deux leçons indiquent cependant des capacités divinatoires en lien avec les astres, plus particulièrement la Lune (et sans doute ses mansions).

⁵⁴⁹ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 124 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 154. Il faut peut-être ici comprendre qu'elle avait un sacerdoce pour la divinité lunaire, *al-Qamar*, qui était adorée avant l'apparition de l'islam.

⁵⁵⁰ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 125 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 155.

traitement que subit le personnage d'un récit à l'autre témoigne en réalité des questions que soulève le récit pour l'auteur et le genre auquel il appartient. Ainsi, al-Ṭabarī et al-Mas'ūdī insistent avant tout sur le contexte des guerres tribales, alors que l'*Abrégé des merveilles*, donne des éléments merveilleux beaucoup plus importants. Concernant la nature du « pouvoir » d'al-Zarqā', il convient d'abord de rappeler qu'elle n'est pas désignée explicitement comme magicienne. Cependant, son utilisation des propriétés de l'antimoine pourrait tout à fait être classée dans des catégories relevant de la magie : il s'agit de l'utilisation des « propriétés » (*ḥawāṣṣ*) d'une substance. L'utilisation des *ḥawāṣṣ* est une discipline, nous allons le voir, à cheval entre la médecine et la magie⁵⁵¹.

Un élément externe mérite ici d'être apporté. Il s'agit d'une mention du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm où il énumère les magiciens qui suivent « la voie blâmable » (*al-ṭarīqa l-maḍmūma*) :

Parmi eux [se trouvait] Ḥammād b. Murra l-Yamānī

Il rapporte [ses connaissances] d'al-Zarqā' la magicienne (*al-sāḥira*) à ce qu'il affirme. Parmi ses livres [il y a] le *Livre des représentations* (*Kitāb al-Tamāṭīl*).

(*Wa-min-hum Ḥammād b. Murrah al-yamānī rawā 'an al-Zarqā' al-sāḥira 'alā za'mi-hi wa-la-hu min al-kutub Kitāb al-tamāṭīl*)⁵⁵²

Les éléments sont insuffisants pour identifier cette al-Zarqā' avec al-Yamāma. Cependant, on peut noter que la généalogie (*nasab*) de Ḥammād est la même qu'al-Zarqā' [bint Murra]. Peut-être y a-t-il un lien encore indéterminable en raison du manque de sources sur cette dernière al-Zarqā', mais il semble bien qu'il s'agisse du même personnage. Il est possible aussi qu'al-Zarqā', dont la vue est devenue proverbiale, se soit vu attribuer un traité apocryphe au Moyen Âge. Elle semble en tout cas avoir été intégrée à des chaînes de transmission du savoir magique, par exemple dans les accusations de magie à l'encontre d'al-Ḥallāḡ⁵⁵³.

Tous ces éléments permettent de s'interroger sur le lien entre magie et féminité. En effet, à côté de cet aspect de Zarqā' al-Yamāma, nous trouvons ce personnage dans des récits ayant trait à la princesse laḥmide Hind bint al-Nu'mān. Cette dernière est considérée comme « la première à »⁵⁵⁴ avoir aimé une femme chez les Arabes⁵⁵⁵. L'anecdote est purement légendaire dans la mesure où plusieurs

⁵⁵¹ Cf. *infra* p. 153 et suivantes.

⁵⁵² Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 371 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 731.

⁵⁵³ Cf. *infra* p. 295 et suivantes.

⁵⁵⁴ Nous mettons entre guillemets cette expression qui sert à désigner un genre littéraire, les « premiers » (*al-awā'il*), qui s'évertue à répertorier les précédents dans tous les domaines.

⁵⁵⁵ Cf. Alfred-Louis De Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 257 ; G.H.A. Juynboll, « Siḥāḡ », *El'*. L'anecdote est relatée notamment chez Abū l-Faraḡ al-Aṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, II, p. 132-133 et 'Abd al-Qādir al-Baḡdādī, *Ḥizānat al-*

siècles séparent les deux femmes, mais il n'en demeure pas moins que la passion de la princesse laḥmide est reportée sur Zarqā' al-Yamāma. Cette relation saphique⁵⁵⁶ doit - à notre sens - être directement mise en rapport avec la féminité⁵⁵⁷. La culture

adab, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānğī, 1997 (4^e édition), VII, p. 70-71.

⁵⁵⁶ C'est à dessein que nous évitons ici le terme d'homosexualité. Peut-on parler d'homosexualité dans la mesure où le verbe *aḥabba* n'implique pas nécessairement de relation sexuelle ? Peut-on d'ailleurs parler d'homosexualité pour le Moyen Âge islamique alors que les relations entre hommes ou entre femmes sont régies par des codes et des représentations sociales particulières qui n'engagent en rien une orientation ou une identité sexuelle ? La représentation de l'homosexualité féminine dans l'Islam médiéval nous semble aujourd'hui encore trop mal connue (principalement par manque de sources) pour nous engager dans de telles catégorisations, même si ces dernières années ont vu paraître quelques études sur le sujet s'inscrivant dans ce nouveau champ que sont les *gender studies*. Cf. notamment Fedwa Malti-Douglas, « Tribadism/lesbianism and the sexualized body in Medieval Arabo-islamic narratives », dans *Same sex love and desire among women in the Middle Ages*, Francesca Canadé Sautman et Pamela Sheingorn, New York, Palgrave, 2001, p. 123-141.

⁵⁵⁷ Il existe d'autres exemples de relation entre saphisme et magie en Islam. Au début du X^e/XVI^e siècle, Léon l'Africain signalait à Fès des « conjuratrices » réputées s'adonner aux plaisirs lesbiens, ce qui peut indiquer que le récit puisse faire allusion à des pratiques réelles et à une forme sociale de lesbianisme. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique tierce partie du monde*, Paris, Ernest Leroux, 1896, II, p. 136-138 : « La tierce espece est de femmes qui font entendant au populaire qu'elles ont grande familiarité avec les blancs demons. Et lors qu'elles veulent deviner, à l'instance de qui que ce soit, se parfument avec quelques odeurs ; puis, (comme elles disent) l'esprit qui par elles est conjuré, entre dans leur corps, feignans par le changement de leurs voix que ce soit l'esprit, lequel rend reponce par leur gorge ; ce que voyant l'homme ou la femme qui est venue pour savoir aucune chose de ce qu'elle demande, après avoir eu reponce du demon, laisse quelque don, en grande reverence et humilité, pour ledit demon. Maic eux qui se sont acquis, outre leur naturelle bonté, le savoir et experience des choses, appellent ces femmes Sahacat, qui vaut autant à dire, comme en la langue latine, Fricatrices ; et, à dire vray, elles sont attaintes de ce mechant vice d'user charnellement les unes avec les autres, ce que je ne sauroys exprimer avec vocable plus propre ny qui convienne mieux à icelles, lesquelles voyans une femme (entre celles qui les vont interroguer et se conseiller de leurs affaires) qui ayt en soy aucune beauté, elles la prendront en amour, comme feroit un homme ; et au nom de l'esprit, pour recompence et payement, luy demandent les copulations charnelles, dont celles à qui elles font cette impudique et deshonneste demande, pensans (comme peu rusées) complaire au demon, s'y consentent le plus souvent ». Le passage poursuit avec la mention de femmes feignant être malades pour que leur mari (« comme sot et peu ruse qu'il est » !) les envoie auprès de ces

de cour islamique médiévale où furent produits ces textes était proche de cette culture grecque classique dont on étudiait et traduisait les textes. Sandra Boeringer note ainsi que les figures de lesbiennes dans la Grèce classique sont « plus "féminines" que les autres »⁵⁵⁸. On peut émettre l'hypothèse que la magie est dans le cas de Zarqā' al-Yamāma une exaltation de la féminité : le khôl est un attribut de séduction de nature magique. Déjà dans l'Antiquité grecque on trouvait cette association où les fards (*pharmaka*) étaient parfois considérés comme des marqueurs de féminité au même titre que les sortilèges (*mageumata*)⁵⁵⁹. On trouve également une telle association dans le *Livre d'Hénoch*, dans lequel les anges enseignent à l'être humain la magie, l'astrologie, etc. Parmi ces anges, Azazel⁵⁶⁰ enseigne aux hommes à forger le fer pour fabriquer des armes et aux femmes la fabrication du khôl⁵⁶¹ ! Zarqā' al-Yamāma est donc une figure représentant cette magie féminine, empirique, destinée à la séduction⁵⁶², alors que la magie masculine sera davantage associée à une magie savante et lettrée.

Si une telle figure appartient avant tout au domaine littéraire et exégétique, elle semble néanmoins avoir pénétré aussi la littérature magique. Ainsi, dans le *Mandal al-sulaymānī*, ouvrage d'exorcisme yéménite, douze tribus de djinns sont présentées dont la première est appelée Banū l-Zarqā'⁵⁶³ (litt. « les descendants d'al-

exorcistes. Cf. également Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 283.

⁵⁵⁸ Sandra Boehring, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 170.

⁵⁵⁹ Cf. Françoise Fraizer, « L'âme ensorcelée. Magie des muses et magie de l'amour selon Plutarque », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 50-51.

⁵⁶⁰ Ce nom angélique devient par la suite le nom d'ange associé à Iblīs avant sa rébellion contre l'ordre divin.

⁵⁶¹ *Le livre d'Hénoch*, p. 15-16 (VIII, 1) : « Et Azazel apprit aux hommes à fabriquer les épées et les glaives, le bouclier et la cuirasse de la poitrine, et il leur montra les métaux, et l'art de les travailler, et les bracelets, et les parures, et l'art de peindre le tour des yeux à l'antimoine et d'embellir les paupières, et les pierres les plus belles et les plus précieuses et toutes les teintures de couleur, et la révolution du monde ».

⁵⁶² Sandra Boehring consacre également un court paragraphe au rapport entre féminité et magie à l'époque romaine, indiquant que « le motif de la magie apparaît plus rarement [que le topos du monstrueux et du mystérieux] dans les discours sur les relations entre femmes, mais on peut relever que Juvénal allie subtilement ces deux thèmes ». Cf. Sandra Boehring, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, p. 344.

⁵⁶³ Cf. Anne Regourd, « Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-sulaymānī* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 258-259 (analyse) et p. 268 (texte arabe). Anne Regourd cherche une explication au nom dans la racine « Z.R.Q » ce qui n'est bien sûr pas incompatible avec notre hypothèse, les noms pouvant être utilisés pour leur polysémie.

Zarqā' ») ! Ce rapprochement est d'autant plus pertinent qu'al-Zarqā' est présentée par Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh comme l'épouse d'un djinn.

•••

Nous l'avons vu, la magie est très présente dans la culture proprement arabe des débuts de l'islam. Les textes fondateurs de la religion musulmane témoignent de pratiques magiques antéislamiques qui n'ont pas cessé avec l'arrivée de la nouvelle religion tant que leurs limites ne contrevenaient pas aux grands dogmes de l'unicité et de la toute-puissance divines. Les pratiques conjuratoires ne nous sont cependant parvenues pour cette époque que par des témoignages littéraires. La littérature proprement magique les mettant en scène n'apparaît pas avant le IV^e/X^e siècle, ce qui permet de se demander si elles ne sont pas revenues sur le devant de la scène avec les écrits théorisant la pensée hellénistique qui, en donnant à ces pratiques un caractère scientifique, ont expliqué leur efficacité et permis de les circonscrire dans un système plus universel de règles. Le *Šams al-ma'ārif* s'inscrit clairement dans un tel syncrétisme.

On ajoutera qu'un traité de magie beaucoup plus tardif fait des Banū l-Azraq (la couleur est cette fois au masculin et non au féminin) une tribu de djinns qui s'en prennent aux femmes uniquement pendant leurs rapports sexuels avec leurs époux. Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā*, Égypte, Maktabat wa-maṭba'at al-Ḥāğğ 'Abbās b. 'Abd al-Salām b. Šaqrūn (?), n.d., p. 125-126. Il pourrait aussi s'agir d'une référence au djinn Ya'qūb al-Azraq (*ibid.*, p. 156), mais la dimension féminine et sexuelle des Banū l-Azraq suggère davantage une allusion à Zarqā' al-Yamāma.

II. Les héritages hellénistique et indo-persan

La conquête arabo-musulmane a formé un vaste empire allant de la péninsule ibérique à l'Ouest jusqu'à l'Indus à l'Est. Il embrassait ainsi une immense diversité ethnique, linguistique et culturelle. Cela conduisit à la cohabitation et à l'échange entre différentes cultures, avec parfois quelques rivalités, notamment entre Persans et Arabes qui s'affrontaient au moins dans la littérature. Les califes furent très tôt conscients de la nécessité politique de favoriser l'élaboration d'une culture à vocation universelle apte à rivaliser avec le grand rival que constituait l'empire byzantin. Si la confrontation militaire était régulière en Anatolie, cela n'empêchait pas bien entendu l'envoi d'ambassades régulières et d'intenses échanges. Une certaine rivalité existe, qui se manifeste par exemple dans le faste déployé pour certains bâtiments : critique envers les dépenses inconsidérées de son prédécesseur pour embellir la Grande Mosquée de Damas, le calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz⁵⁶⁴ (r. 99/717 à 101/720) renonce à retirer les luxueuses décorations quand il constate l'admiration que la mosquée suscite auprès des ambassadeurs byzantins⁵⁶⁵. Au niveau culturel, le concept de « Sagesse » devint alors essentiel. Il était globalement partagé (empire byzantin, Inde, Mésopotamie, etc.) et supposait une universalité qui transcendait les empires. Ainsi, comme l'indiquait Pierre Bourdieu à propos des luttes intellectuelles et théologiques, « un des enjeux de la lutte est de s'approprier le monopole de la lecture légitime : c'est moi qui vous dis ce qui est dit dans le livre ou dans des livres qui méritent d'être lus par opposition aux livres qui ne le méritent pas »⁵⁶⁶. Ainsi, s'il y avait bien entendu des luttes entre

⁵⁶⁴ 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est le cinquième calife de la branche marwānide de la dynastie omeyyade et le souverain issu de sa dynastie le mieux considéré par l'historiographie d'époque abbasside, souvent comparé à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb pour sa piété et sa défense de l'islam. Cf. Paul M. Cobb, « 'Umar (II) b. 'Abd al-'Azīz », *EI*².

⁵⁶⁵ L'anecdote est par exemple relatée par Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī :

Or des ambassadeurs byzantins se présentèrent à 'Umar ; ils entrèrent dans la mosquée de Damas pour la voir. Tandis qu'ils levaient la tête vers la mosquée, l'un de leurs chefs baissa la sienne et pâlit. On lui demande pourquoi, et il répondit : « Nous tous, gens de Byzance, nous racontons que les Arabes dureront peu. Mais, ayant vu ce qu'ils ont bâti, j'ai reconnu qu'ils disposent d'un laps de temps qu'ils rempliront ». 'Umar, informé de ces propos, déclara : « Je vois que cette mosquée irrite les infidèles ». Aussi abandonna-t-il ce qu'il projetait à l'égard de cet édifice.

(*Wa-warada 'alā 'Umar rusul al-Rūm fa-daḥalū masjīd Dimašq li-yanzurū ilay-hā fa-rafa'ū ru'ūsahum ilā l-masjīd fa-nakkasa ra'īs min-hum ra'sa-hu wa-sfarra lawnu-hu fa-qālū la-hu fī dālika fa-qāla innā kunnā ma'āšir ahl Rūmiya nuḥaddītu anna baqā' al-'Arab qalīl fa-lammā ra'aytu mā banaw 'alimtu anna la-hum mudda sa-yabluḡūna-hā fa-uḥbira 'Umar bi-dālika fa-qāla arā masjīda-kum hādā ḡayzan 'alā l-kuffār fa-taraka mā hamma bi-hi min amr al-masjīd*)

Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī, *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 108 ; *Abrégé du Livre des pays*, p. 133.

⁵⁶⁶ Pierre Bourdieu et Roger Chartier, « La lecture : une pratique culturelle », *Pratiques de la lecture*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 292.

érudits de l'empire islamique, se réapproprient l'héritage de la « Sagesse » (*ḥikma*), de sa bibliothèque et de ses disciplines, avait un impact dans le processus de légitimation du pouvoir islamique vis-à-vis des empires plus anciens. Le Coran y a par ailleurs tout à fait sa place puisque cette « Sagesse » universelle (*ḥikma*) fut parfois interprétée comme étant celle mentionnée dans le Coran⁵⁶⁷. Montrer que la « Sagesse » universelle est conforme ou contenue dans le Coran, c'est aussi montrer la validité de la révélation du Prophète, et donc la légitimité du pouvoir qui s'en réclame. C'est à partir de ce concept de Sagesse qu'il convient d'appréhender le grand mouvement de traductions d'œuvres grecques, indo-persanes, nabatéennes, etc. Les califes omeyyades puis abbassides, représentant alors l'Islam comme empire, civilisation et religion, devaient pouvoir rivaliser avec cet empire byzantin. L'aire indo-persane quant à elle, représentait l'ancien empire sassanide, modèle de souveraineté auquel s'attachèrent les Abbassides. La fondation de Bagdad en 145/762⁵⁶⁸ sur la rive est du Tigre témoigne de ce déplacement du centre du pouvoir de la région byzantine à la région sassanide. Ces deux anciens empires furent donc deux sources de la pensée scientifique à partir de l'époque abbasside, et, de fait, le paradigme de l'élaboration d'une magie en langue arabe s'inscrivant dans le cadre de cette pensée scientifique.

2.1. La sagesse du monde : la réappropriation de l'héritage grec et indien

Une volonté politique

La fondation de Bagdad par al-Manṣūr⁵⁶⁹ en 145/762 est une date symbolique dans l'histoire de la pensée arabe. Certes l'héritage grec était déjà entré en grâce à la cour de certains souverains. Le mouvement de traductions d'œuvres d'origine grecque en arabe avait ainsi commencé dès l'époque omeyyade par l'intermédiaire

⁵⁶⁷ Cette « Sagesse », mentionnée à côté du « Livre » (*i.e.* le Coran), fut également interprétée comme étant la tradition du Prophète. Cependant, cette dernière interprétation semble venir d'al-Šāfi'ī. Bien qu'elle devint majoritaire chez les savants en sciences religieuses, on trouve encore au VII^e/XIII^e siècle des interprétations qui rattachent cette sagesse coranique à la sagesse universelle de façon plus ou moins claire.

⁵⁶⁸ 145/762 correspond au début de la construction. Le plan en aurait été dressé dès 141/758 et la Ville Ronde achevée vers 149/766 selon al-Ṭabarī. Cf. Abd al-Aziz Duri, « Baghdād », *Et*.

⁵⁶⁹ Al-Manṣūr (r. 136/754 à 158/775) est le deuxième calife abbasside. Le début de son règne est marqué par la pacification du *dār al-islām* dans lequel des forces qui avaient contribué à la prise de pouvoir des Abbassides tentent de profiter de la mort d'al-Saffāḥ pour permettre l'accession au pouvoir d'un autre membre de la famille abbasside ou un descendant de 'Alī b. Abī Ṭālib. La fondation de Bagdad reste néanmoins la réalisation la plus marquante de son règne. Cf. Hugh Kennedy, « al-Manṣūr », *Et*.

syriaque dans les communautés chrétiennes nestoriennes et jacobites⁵⁷⁰. Pour ce qui est des sciences occultes, même si l'engouement du prince omeyyade Ḥālid b. Yazīd⁵⁷¹ (n. v. 48/668, m. 85/704 ou 90/709) pour l'alchimie était peut-être légendaire⁵⁷², il aurait existé des traductions en arabe de traités de Zosime de Panopolis⁵⁷³ dès 38/659-660⁵⁷⁴. Bien que la réalité historique de cette assertion soit controversée⁵⁷⁵, elle est un indice de l'intérêt que pouvait avoir l'art spagyrique dès cette époque, et donc une certaine diffusion des paradigmes nécessaires à son appréhension. Cet intérêt pour l'alchimie ne fut pas démenti à l'époque abbasside puisqu'al-Manṣūr se serait intéressé à l'alchimie après avoir appris que l'empereur byzantin Constantin V (r. 741 à 775) aurait transmué du plomb et du cuivre en argent et en or sous les yeux du secrétaire du calife ʿUmāra b. Ḥamza⁵⁷⁶ envoyé à

⁵⁷⁰ John Freely, *Light from the East*, Londres/New York, I.B. Tauris, 2011, p. 28.

⁵⁷¹ Ḥālid b. Yazīd est un des fils du calife omeyyade Yazīd I^{er}. Jugé trop jeune pour régner après la mort de ce dernier, c'est son frère Marwān qui lui fut préféré. Alors que Ḥālid b. Yazīd devait régner à la mort de Marwān, c'est le fils de ce dernier, ʿAbd al-Malik, qui fut désigné son successeur légitime. Ḥālid semble être resté gouverneur de Ḥimṣ et avoir entretenu de bonnes relations avec ʿAbd al-Malik. Cf. Manfred Ullmann, « *Khālid b. Yazīd* », *Et*².

⁵⁷² Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 2003, p. 13. Cette légende de la pratique de l'alchimie par ce prince omeyyade était basée sur des récits très tardifs, que Julius Ruska mit en cause, suivi de Manfred Ullmann. Pierre Lory tempère ce propos affirmant « que les données textuelles disponibles soient douteuses ne gomme pas pour autant la vraisemblance d'une pratique ancienne de l'alchimie chez les Arabes, dont les récits concernant Khālid ou Jābir donneraient une forme mythifiée. Plusieurs arguments convergent en effet en faveur de cette ancienneté » (*Ibid.*, p. 17). Un *Kitāb Firdaws al-ḥikma* (*Livre du paradis de la sagesse*) lui fut ainsi attribué, dans lequel est retracée la filiation de l'enseignement de l'alchimie depuis Adam. Cf. Julius Ruska, « Ein dem Chālid ibn Jazīd zugeschriebenes Verzeichnis der Propheten, Philosophen und Frauen, die sich mit Alchemie befaßten », *Der islam*, 18 (1929), p. 293-299. La légende voudrait que Ḥālid b. Yazīd ait acquis ses connaissances alchimiques par l'intermédiaire du moine égyptien Mariyānus al-Rāhib. Cf. également GAS, IV, p. 120-126 (domaine alchimique) et VII, p. 98 (domaine astrologique) ; Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », dans *Histoire des sciences arabes*, dir. Roshdi Rashed, Paris, Éditions du Seuil, 1997, III (*Technologie, alchimie et sciences de la vie*), p. 122. Sur Mariyānus al-Rāhib, cf. GAS, IV, p. 110-111.

⁵⁷³ Gnostique du III^e siècle né à Akhmim (alors appelée Panopolis) et ayant vécu à Alexandrie, il est le premier auteur connu à avoir traité de l'alchimie.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 13. Sur le rôle de Zosime dans l'alchimie, cf. GAS, IV, p. 73-77 ; Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 115-116.

⁵⁷⁵ Ḡābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 49.

⁵⁷⁶ ʿUmāra b. Ḥamza, esclave affranchi (*mawlā*) des Banū Hāšim (Abbassides) était un secrétaire (*kātib*) au service d'al-Manṣūr puis d'al-Mahdī. Il était considéré comme un des

Constantinople⁵⁷⁷. Cependant, l'épisode de la fondation de Bagdad se fait avec l'établissement d'un thème astral par un « collègue » d'astrologues formé de Nawbaht⁵⁷⁸ (m. v. 161/777), Māšā'allāh⁵⁷⁹ (m. après 193/809), al-Fazārī⁵⁸⁰ (m. v. 161/777) et 'Umar b. al-Farruḥān al-Ṭabarī⁵⁸¹. Or, les œuvres laissées par Māšā'allāh et son école sont influencées par l'astrologie ptoléméenne de l'*Almageste* et du *Quadripartitum*⁵⁸². C'est à al-Manṣūr que revient la (symbolique) paternité du mouvement de traductions qui permit une vaste diffusion des ouvrages grecs dans des domaines aussi variés que les mathématiques, la géométrie, la médecine,

dix plus éloquents (*bulaḡā'*) de son temps, avec notamment Ibn al-Muqaffa'. Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Ta'rīḥ madīnat al-salām*, XIV, p. 216-218 et Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-udabā'* (*Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*), éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1993, V, p. 2054-2062.

⁵⁷⁷ Cf. Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, tr. Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, p. 180-181 et John Freely, *Light from the East*, p. 32. Cf. également Gotthard Strohmaier, « 'Umāra Ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the elixir », *Graeco-Arabica*, IV (1991), p. 21-24.

⁵⁷⁸ Cet astrologue ne nous est connu que pour son rôle dans l'horoscope de la fondation de Bagdad et comme autorité en astrologie. Son nom suggère une ascendance persane. Cf. John Freely, *Light from the East*, p. 29 ; Louis Massignon, « Nawbakht », *El²* et *GAS*, VII, p. 100-101.

⁵⁷⁹ Astrologue juif de Bassorah, son nom serait une déformation de Manasseh. D'après le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, il aurait été actif du règne d'al-Manṣūr (r. 135/754 à 158/775) au règne d'al-Ma'mūn (r. 198/813 à 218/833), mais la dernière date connue de ses activités dans d'autres sources est 193/809. Cf. Juan Samsó, « Māshā' Allāh », *El²*. Sur la bibliographie de Māšā'allāh, cf. *GAS*, VI, p. 127-129 et VII, p. 102-108 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, Leyde, E.J. Brill, 1972, p. 303-306.

⁵⁸⁰ Astrologue de la cour d'al-Manṣūr, connu essentiellement pour sa recension d'*al-Sindhind al-kabīr*, traité d'astrologie indien apporté à la cour d'al-Manṣūr par une ambassade du Sind. Cf. John Freely, *Light from the East*, p. 29 ; David Pingree, « Sindhind », *El²* et *GAS*, VI, p. 122-124 et VII, p. 101 (œuvre astrologique) et V, p. 216-217 (œuvre mathématique).

⁵⁸¹ Cet astrologue est connu presque exclusivement pour son rôle dans l'horoscope de la fondation de Bagdad. Cf. *GAS*, VI, p. 135 et VII, p. 111-113 (dans le domaine astrologique) et V, p. 226 (dans le domaine mathématique).

⁵⁸² Richard Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales : cas particulier de l'astrologie-cosmologie », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, éd. Maroun Aouad, Abdelali Elamrani-Jamal et Ahmad Hasnawi, Paris, Peeters et Institut du Monde Arabe (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 79), 1997, p. 138. Sur le rôle de Ptolémée dans l'astrologie arabe, cf. *GAS*, VI, p. 83-96 et VII, p. 41-48. Pour son rôle dans les mathématiques arabes, cf. *GAS*, V, p. 166-174.

l'astrologie, etc⁵⁸³. Cette dernière fut sans conteste la science dont il était le plus demandeur, et c'est à son instigation que fut traduit l'*Almageste* de Ptolémée⁵⁸⁴. Son astrologue Nawbaḥt, puis le fils de ce dernier Abū Sahl, étaient régulièrement sollicités. La composante divinatoire de l'astrologie joue ainsi un rôle très important dans la prise de décision politique. Mais c'est aussi dès le règne d'al-Manṣūr que commence l'« histoire astrologique » : une façon d'écrire l'histoire selon la seule perspective astrologique. La dynastie abbasside s'y inscrit dans la droite lignée de l'héritage sassanide et se retrouve donc dans l'obligation tacite de répandre la science, comme le formule Abū Sahl, reprenant ainsi un décret de Ḥusrū I^{er} Anūšīrwān⁵⁸⁵ (r. 531 à 579) dans le *Dēnkar*⁵⁸⁶. Comme le souligne Dimitri Gutas, l'histoire astrologique ou « l'astrologie politique » remplit le double office de légitimation politique et idéologique⁵⁸⁷. S'y sont par exemple essayés Ibn Nawbaḥt⁵⁸⁸, Māšā'allāh⁵⁸⁹, et au siècle suivant Abū Ma'shar⁵⁹⁰. Tous ces astrologues n'ont bien sûr pas composé uniquement sur l'astrologie historique, mais c'est sans doute cette partie de leur œuvre qui leur permettait d'avoir les faveurs des califes. Ce sont d'ailleurs ces premiers astrologues qui ont accompli les premiers grands travaux de synthèse des savoirs antéislamiques. Ainsi, Māšā'allāh puisait dans des sources aussi bien grecques, que pehlevies, indiennes, etc⁵⁹¹.

Mais l'intérêt des califes pour les sciences ésotériques n'était pas porté exclusivement sur l'astrologie ou l'alchimie. Ainsi, d'après Michel le Grand (n. 1126,

⁵⁸³ Cf. Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 63-69. Sur les traductions du grec à l'arabe, voir plus récemment Cristina D'Ancona, « Greek into Arabic: Neoplatonism in translation », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, éd. Peter Adamson et Richard C. Taylor, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005, p. 10-31.

⁵⁸⁴ John Freely, *Light from the East*, p. 28

⁵⁸⁵ Célèbre souverain sassanide présenté comme un modèle de royauté dans la pensée politique arabo-islamique médiévale. Cf. Michael G. Morony, « Kīsrā », *IE*².

⁵⁸⁶ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 85.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁸⁸ Cf. al-Nawbaḥtī, *Mūsā ibn Nawbaḥt : al-Kitāb al-Kāmil, Horoscopos Historicos*, éd. et tr. Ana Labarta, Madrid, 1982.

⁵⁸⁹ Cf. E.S. Kennedy et David Pingree, *The Astrological History of Māshā'allāh*, Cambridge, Massachusetts, 1971.

⁵⁹⁰ Cf. Abū Ma'shar, *The Thousands of Abū Ma'shar*, éd. et tr. David Pingree, Londres, Warburg Institute, 1968 et *On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, éd. et tr. Charles Burnett et Keiji Yamamoto, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, 2 vol.

⁵⁹¹ Cf. David Pingree, « Māšā'allāh : Greek, Pahlavī, Arabic and Latin Astrology », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, p. 123-136.

m. 1199), al-Mahdī⁵⁹² (r. 158/775 à 169/785) « ajouta foi à la science des astrologues, l'étudia et la pratiqua. En apprenant cela, Léon lui envoya les livres de Jannès et de Jambres⁵⁹³, adversaires d'Israël. Mahdī en fut enchanté et s'adonna à la sorcellerie »⁵⁹⁴. Il s'agit ici de l'empereur byzantin Léon IV (r. 775 à 780) et du calife abbasside al-Mahdī. Cette mention semble ici utilisée en vue d'une critique du calife abbasside⁵⁹⁵. Elle peut néanmoins correspondre à une réalité dans la mesure où Jannès et Jambres sont souvent représentés dans des ouvrages de magie médiévaux occidentaux, notamment la scène dans laquelle Jannès utilise la magie pour tenter de faire sortir Jambres de l'enfer⁵⁹⁶. Un tel ouvrage existe donc bien et il peut s'agir d'un don diplomatique.

En somme, la capitale abbasside réunissait nombre de courants inspirés par l'hellénisme. Dimitri Gutas résumait ainsi la situation à laquelle aboutirent ces traductions à Bagdad :

⁵⁹² Al-Mahdī est le troisième calife abbasside, successeur d'al-Manṣūr. Il reprit la politique de son père, tout en insistant sur la dimension religieuse de sa fonction. Son règne fut plutôt pacifique hormis une révolte dans le Ḥurāsān. C'est également sous son règne que la famille vizirale des barmécides se lie à la dynastie califale quand Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī devient le précepteur de Hārūn (futur al-Rašīd) en 161/777-778. Cf. Hugh Kennedy, « al-Mahdī », *Et*.

⁵⁹³ Noms donnés à deux magiciens de la cour de Pharaon qui s'étaient opposés à Moïse.

⁵⁹⁴ Michel le Grand, *Chronique*, tr. Victor Langlois, Venise, Typographie de l'Académie de Saint Lazare, 1868, p. 262 ; cité dans Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*, Damas, Institut Français de Damas, 1967, p. 22.

Jannès et Jambres sont deux personnages cités par Saint Paul dans la deuxième épître à Thimothee en ces termes : « De même que Jannès et Jambres s'opposèrent à Moïse, de même ces hommes s'opposent à la vérité, étant corrompus d'entendement, réprouvés en ce qui concerne la foi. » (*Deuxième épître de Saint Paul à Thimothee*, 3,8). Ils sont donc également associés au verset biblique de la lutte de Moïse et Aaron contre les magiciens de Pharaon : « Mais Pharaon appela des sages et des enchanteurs ; et les magiciens d'Égypte, eux aussi, en firent autant par leurs enchantements. » (*L'Exode*, 7.11). La tradition chrétienne leur attribue donc des traités de magie dont il est question dans l'extrait.

⁵⁹⁵ Le passage commence notamment par « Madi (Mahadi) dissipa toutes les richesses amassées par son père », et poursuit ainsi après le passage traitant de son intérêt pour la magie : « Il vint à Alep, où 12,000 chrétiens se portèrent à sa rencontre pour lui faire honneur. Le nombre des chrétiens excita sa jalousie au plus haut point, et il leur proposa de choisir l'un de ces deux partis : la mort ou l'apostasie. 5,000 personnes se firent musulmanes, et 7,000 moururent en rendant témoignage à la divinité du Christ ». Michel le Grand, *Chronique*, tr. Victor Langlois, Venise, Typographie de l'Académie de Saint Lazare, 1868, p. 262.

⁵⁹⁶ Sophie Page, *Magic in Medieval Manuscripts*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 2004, p. 8.

Au milieu du X^e siècle, des courants philosophiques variés circulaient à Bagdad : les idées platonisantes du respectable médecin al-Râzî (Rhazes, † 925), la tradition athénienne néoplatonicienne d'al-Kindî et ses successeurs ; associée à cette dernière, la théologie astrale, fortement influencée par l'hermétisme, des Sabéens de Harrân représentés à Bagdad par les descendants de Thâbit b. Qurra ; enfin, à un niveau encore plus bas, la pensée magique et alchimique des écrits du cycle jâbirien et leurs prédécesseurs grecs, représentant les étapes les plus anciennes de l'activité de traduction et son héritage en arabe. Tous ces courants avaient la prétention d'être représentatifs des sciences anciennes et doivent être regardés comme rivalisant pour une position au centre de la scène dans le monde intellectuel de la ville de Bagdad au X^e siècle.⁵⁹⁷

À la vue d'une telle diversité, nous pouvons nous demander ce qui peut unir ces différentes visions du savoir ancien, sur quelle vision globale du monde ils peuvent s'accorder, et de laquelle découlent l'ensemble de ces disciplines.

La lecture islamique du concept de sagesse

Le concept de sagesse au regard de la philosophie hellénistique transmise à l'islam est étroitement liée à celui de monde. Rémi Brague décrit ainsi cette conceptualisation du monde qui fut transmise du monde grec antique au Moyen Âge chrétien comme islamique :

Ainsi donc, « monde » n'a jamais désigné une simple description de la réalité : il a, depuis toujours, traduit un jugement de valeur, fruit d'une sorte d'acte de foi, positif ou négatif. La science grecque avait conscience d'être non seulement une connaissance du *kosmos*, mais quasiment une constitution de celui-ci comme tel, comme *kosmos*. On voit affleurer cette conscience dans un passage de Simplicius, commentateur néo-platonicien d'Aristote (début du VI^e siècle de notre ère), qui prétend lui-même reproduire un enseignement du stoïcien Poseidonios⁵⁹⁸ (II^e siècle avant J.-C.) : « La tâche de la contemplation de la nature (*theôria phusikè*) est d'examiner la substance du ciel et des astres, la puissance et la qualité de la génération et de la corruption, et par Zeus !, elle est capable de mener des démonstrations au sujet de la grandeur, de la forme et de l'ordre de ces choses. Quant à l'astronomie (*astrologia*), elle n'entreprend de parler de rien de tel, mais elle démontre l'ordre (*taxis*) des choses célestes, ayant déclaré (*apophènasa*) que le ciel (*ouranos*) est véritablement un monde (*kosmos*) ; elle parle des formes, des grandeurs, des distances de la Terre par rapport au Soleil et à la Lune, des éclipses, des conjonctions des astres, sur la qualité et la quantité [qui se manifestent] dans leurs révolutions. » Il s'agit d'une mise au point classique sur les rôles respectifs de l'astronomie, attentive à sauver les phénomènes en proposant des modèles mathématiques, et de la physique, qui doit expliquer ce qui se passe vraiment. Mais

⁵⁹⁷ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 165.

⁵⁹⁸ Sur la figure de Poséidonios dans la médecine islamique, cf. GAS, III, p. 156-157.

elle trahit un présupposé de fond : le monde n'est pas quelque chose que l'on puisse constater passivement, mais que le sage doit poser comme tel. »⁵⁹⁹

Une des conséquences de ce monde vécu plus encore que perçu est la vision de l'homme comme microcosme. Ce terme de microcosme (*al-ʿālam al-ṣaġīr*) connut une postérité en alchimie au niveau lexical, mais en tant que concept, il conditionna de nombreuses disciplines outre l'alchimie, dont une des plus importantes fut la médecine avec la figure de Galien⁶⁰⁰ (n. 131, m. 201), comme le montrait Rémi Brague :

Il est en revanche une idée qui concerne plus directement mon thème, celle selon laquelle la correspondance des deux mondes, grand et petit, est le signe de la présence dans les deux d'une seule et même sagesse. On la trouve chez Galien. Après lui, certains penseurs insistent sur le fait que le véritable principe de la ressemblance entre le monde et l'homme est la présence en celui-ci d'une intelligence qui communique avec celle de Celui qui a créé le monde. [...] ⁶⁰¹

C'est dans une telle perspective que Plotin⁶⁰² (n. 205, m. 270) explique la réalité de la magie dans *Les Ennéades* :

Pour les actes de sorcellerie (*goêtéia*), comment les expliquer ? Par la sympathie, par le fait qu'il existe par nature une harmonie entre les semblables et une opposition entre les contraires, par la variété des nombreuses puissances qui se mettent en œuvre pour réaliser l'unité de l'être vivant. D'ailleurs sans que personne intervienne, beaucoup d'attractions et de sortilèges se produisent ; car la vraie magie c'est l'amour qu'il y a dans l'univers et inversement la haine. ⁶⁰³

Cette vision du monde dans laquelle une Sagesse est un but ultime à atteindre n'est pas propre à la civilisation grecque dans l'Antiquité : les Assyriens avaient également théorisé une Sagesse à caractère religieux et métaphysique que la maîtrise de cinq sciences permettait d'atteindre : la « science exorcistique » (*āšīpūtu*), la science « thérapeutique » (*asūtu*), la « divination » (*bārūtu*), la « science

⁵⁹⁹ Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard (L'esprit de la cité), 1999, p. 36-37.

⁶⁰⁰ Sur la figure de Galien dans la médecine arabe médiévale, cf. GAS, III, p. 68-140 (Fuat Sezgin y dresse la liste des 163 traités qui lui sont attribués dans les écrits et manuscrits arabes) et pour son rôle dans l'astrologie, cf. GAS, VI, p. 96-99 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, Ernest Leroux, 1876, I, p. 242-252.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁰² Philosophe romain de l'Antiquité tardive considéré comme le fondateur du néoplatonisme.

⁶⁰³ Plotin, *Les Ennéades*, IV, 4, 38 ; traduction dans Pascal Charvet et Anne-Marie Ozanam, *La magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, Poitiers, NiL éditions, 1994, p. 193.

des lamentateurs » (*kalātu*) et la « science des scribes / astrologie » (*tuṣṣarrūtu*)⁶⁰⁴. Ces différentes disciplines dérivées de cette Sagesse métaphysique correspondent dans les grandes lignes à des disciplines et pratiques qui s'inscrivent dans la science islamique médiévale dans ce cadre de la Sagesse, comme nous le verrons.

La fondation de la « maison de la Sagesse » (*bayt al-ḥikma*) en 217/832 par al-Maʿmūn⁶⁰⁵ (r. 197/813 à 218/833) (et l'activité déjà initiée par les califes précédents) a favorisé une extrême concentration des activités scientifiques à Bagdad au III^e/IX^e siècle. Aussi, beaucoup des personnages que nous mentionnerons ici se sont connus ou ont pu se connaître. Les figures califales ne sont d'ailleurs pas absentes des introductions et dédicaces des ouvrages que nous citerons. Il faut donc garder à l'esprit que même si le traitement de la magie ici ne concerne qu'une partie de ces œuvres et rarement l'intégralité de celles-ci, elle n'en demeure pas moins l'un des éléments importants du savoir y compris à la cour califale et dans les grandes bibliothèques princières. Nous indiquerons en quoi ces pratiques et disciplines relèvent de notre catégorisation de la magie, et en quoi elles purent être ou non perçues comme telles.

Médecine et magie : l'exemple de 'Alī b. Sahl al-Ṭabarī

Le rapport entre médecine et magie n'a pas manqué de faire couler l'encre. Il s'agit en effet d'un problème épineux sur lequel se sont déchaînées les passions de scientifiques « purs et durs »⁶⁰⁶. Pourtant, nous trouvons dès les premiers traités de médecine se réclamant de l'héritage galénique des références à des pratiques prophylactiques à caractère résolument magique. La réflexion sur la médecine ne peut d'ailleurs s'absoudre de toute pensée magique dans la mesure où la médecine

⁶⁰⁴ Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, The Neo-assyrian Text Corpus Project (« State Archives of Assyria Studies », XVII), 2006, p. 112.

⁶⁰⁵ Al-Maʿmūn est le septième calife abbasside. Il accéda au pouvoir à la suite d'une lutte fratricide contre al-Amīn, successeur de Hārūn al-Rašīd, qui désigna son fils comme successeur légitime en violation des accords qui voulaient que son frère al-Maʿmūn soit son successeur légitime. Son règne est marqué par la fondation de la « maison de la sagesse » et, à la fin de son règne en 218/833, par l'instauration du muʿtazilisme comme doctrine théologique officielle désormais imposée à l'ensemble des savants (*ʿulamāʾ*) de l'empire musulman. Cf. Michael Cooperson, *Al-Maʿmun*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005 ; *id.*, *Classical Arabic Biography*, p. 24-69 ; Mohamed Rekaya, « al-Maʿmūn », *EF*².

⁶⁰⁶ Nous mettons l'expression entre guillemets car elle nous semble correspondre tout à fait à l'état d'esprit de certains chercheurs qui tiennent à cœur de rejeter dans le domaine de la magie voire de la superstition toutes les pratiques incompatibles avec la science moderne. En réalité, nous pensons que cette grille d'analyse est aussi anachronique que faussée. Cf. notre introduction, *supra* p. 47 et suivantes.

est alors étroitement dépendante d'une vision du corps et de l'esprit héritée du néoplatonisme et plus encore de l'aristotélisme⁶⁰⁷. *Pharmakos* était d'ailleurs un des termes utilisés pour désigner un magicien dans l'Antiquité⁶⁰⁸. Plus généralement, Georges Dumézil avait montré à la suite d'Émile Benveniste, que la médecine indo-européenne assumait trois types de médications, comme il est indiqué dans l'*Avesta* : par le couteau, par les plantes ou par les formules⁶⁰⁹. Nous pensons donc pouvoir appliquer les observations de Geoffrey Ernest Richard Lloyd sur la médecine grecque, affirmant qu'« aucune explication facile, où la "science" et la "philosophie" s'opposeraient ensemble et unanimement à la "magie" et à l'"irrationnel", ne tient devant les complexités manifestes tant à l'intérieur de la théorie et de la pratique des médecins, d'une part, et des "physiologues", d'autre part, qu'entre ces deux domaines »⁶¹⁰.

ʿAlī b. Sahl al-Ṭabarī (III^e/IX^e siècle) illustre parfaitement cette interpénétration d'une médecine que nos contemporains qualifieraient de rationnelle et d'une prophylaxie à caractère magique⁶¹¹. Ce médecin au service du calife al-Muʿtaṣim⁶¹² (r. 218/833 à 227/842) après la chute du gouverneur Māzyār b. Qārīn en 225/840 est l'auteur d'un *Kitāb Firdaws al-ḥikma* (*Livre du paradis de la sagesse*) composé vers 850 et dédié au successeur d'al-Muʿtaṣim, le calife al-

⁶⁰⁷ Les philosophes arabes (*al-falāsifa*) puisent leur théorie sur le lien entre l'âme et le corps d'une part du *De Anima* et du *Parva Naturalis* d'Aristote et de ses commentateurs comme Alexandre d'Aphrodise (n. v. 150, m. v. 215), d'autre part d'une lecture plus platonicienne comme celle d'Abū Bakr al-Rāzī. Cf. Déborah Black, « Psychology : soul and intellect », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, éd. Peter Adamson et Richard C. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 308-326.

⁶⁰⁸ Vassiliki Gaggadis-Robin, « Κουρή Αίητεω πολυφάρμακος : les images de Médée magicienne », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 289.

⁶⁰⁹ Georges Dumézil, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, p. 209. Cf. plus généralement, son chapitre « médecine indo-européenne », p. 209-217.

⁶¹⁰ Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Origines et développement de la science grecque*, p. 60.

⁶¹¹ Pour une introduction et une présentation générale du personnage, cf. David Thomas, « al-Ṭabarī », *EI*² ; Émilie Savage-Smith, « La médecine », dans *Histoire des sciences arabes*, III (*Technologie, alchimie et sciences de la vie*), p. 164. Pour une (brève) présentation de son œuvre, cf. *GAS*, III, p. 236-240 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 20-21 et 406-407 et Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 292-293. Sur l'apport de ʿAlī l-Ṭabarī en botanique, cf. *GAS*, IV, p. 336-337.

⁶¹² Al-Muʿtaṣim bi-Llāh est le huitième calife abbasside, un des frères et le successeur d'al-Maʿmūn. Il dû mater de nombreuses révoltes au cours de son règne, y compris à Bagdad, ce qui le poussa, à l'instigation de son vizir al-Faḍl b. Marwān, à s'installer en dehors de la capitale. Il fonda ainsi Samarra en 221/836 pour devenir la nouvelle capitale. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « al- Muʿtaṣim Bi-Llāh », *EI*².

Mutawakkil⁶¹³ (r. 232/847 à 247/861). L'ouvrage « se signale particulièrement par un mélange d'observations rationnelles et magiques de la nature »⁶¹⁴. De même, il y « donne une présentation complète des concepts fondamentaux de l'astrologie et de l'astronomie »⁶¹⁵. En réalité, ces observations de Manfred Ullmann font litière de l'épistémologie même de la médecine présentée dans cet ouvrage. De plus, les

⁶¹³ Al-Mutawakkil est le neuvième calife abbasside. Il voulut son règne en rupture avec ses prédécesseurs, cherchant à évincer les anciennes figures de l'entourage des califes précédents. Il recruta également une nouvelle armée afin d'échapper à la domination des Turcs dans ce domaine. Enfin, il abandonna le mu'tazilisme comme doctrine officielle du califat et mit fin à la *miḥna* (litt. « l'examen ») mise en place par al-Ma'mūn pour imposer cette école théologique. Son volontarisme et son énergie à mener une telle politique suscita des mécontentements qui aboutirent à son assassinat par sa garde, peut-être à l'instigation de son propre fils craignant de perdre son titre d'héritier. Cf. Hugh Kennedy, « al-Mutawakkil 'Ala Llāh », *Et*.

⁶¹⁴ Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, tr. Fabienne Hareau, Paris, PUF (« Islamiques »), 1995, p. 48.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 128. Manfred Ullmann désigne une série de chapitres sur l'importance de l'astrologie et de l'influence des astres. Cf. 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, éd. Muḥammad Zubayr al-Ṣiddīqī, Berlin, 1928, p. 541-557. Ajoutons à cela un chapitre sur le déroulement des différents moments de l'année (*fī tadbīr azminat al-sana*) dans lequel les mois et saisons sont découpés selon l'influence des astres, les moments de la journée selon le tempérament dominant (sang, phlegme, etc.), etc. Cf. *ibid.*, p. 574-576.

L'importance de l'astrologie pour la médecine est appuyée dans le traité par des dires attribués à Hippocrate, Galien et Aristote. Mentionnons à ce titre le début du chapitre justifiant l'importance de l'astrologie : « J'ai vu les savants des Indiens, des Byzantins et de Babylone s'accorder sur le fait que les choses célestes sont celles qui peuvent changer les choses terrestres d'un état à un autre. C'est pourquoi j'ai mentionné dans mon livre certaines de leurs maladies et des [troubles] similaires. Hippocrate a dit que l'astrologie n'est pas une partie négligeable de la médecine. Il a aussi dit que l'ascension des planètes et leur déclin sont la cause d'un changement des époques, et le changement des époques [induit] un changement dans les corps. Galien a dit dans l'explication du livre d'Hippocrate sur les eaux et les pays (*al-Miyāh wa-l-buldān*) que tout être vivant de la terre a une vie déterminée par nature par les mouvements des cieux, et que la vie du coq n'est pas semblable à la vie de l'aigle. » (*innī ra'aytu 'ulamā' al-Hind wa-l-Rūm wa-Bābil muttafiqīn 'alā anna l-ašyā' al-samāwiyya hiya llatī tuṣarrifu l-arḍiyyāt min ḥāl ilā ḥāl wa-li-ḍālika ḍakartu fī kitābi ḥādā ba'd 'ilali-hā wa-mağārī-hā wa-qad qāla l-ḥakīm Abuqrāṭ inna 'ilm al-nuğūm laysa bi-ğuz' ṣağīr min 'ilm al-ṭibb, wa-qāla ayḍan inna ṭulū' al-kawākib wa-ğurūba-hā hiya 'illat tağayyur al-azmān wa-tağayyur al-azmān hiya tağayyur al-abdān, wa-qāla Čālīnūs fī tafsīr kitāb Abuqrāṭ fī l-miyāh wa-l-buldān inna li-kull ḥayy min ḥayawān al-arḍ ḥayāt muqaddara fī ṭabī'ati-hi min ḥarakāt al-samawāt fa-laysa 'umr al-dağāğa miṭl 'umr al-nasr*). *Ibid.*, p. 541. Sur le rôle de 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī dans l'astrologie islamique, cf. GAS, VI, p. 145-146.

traités de médecine, dès l'Antiquité, s'intéressaient aussi aux applications médicales de l'astrologie⁶¹⁶. Ainsi, dans un court chapitre, 'Alī l-Ṭabarī indique sa propre conception de la médecine, selon lui divisée en huit branches :

Il dit : La science de la médecine comporte huit parties : la [médecine] juvénile (*al-atfālī*), l'ophtalmologie (*al-mīlī*⁶¹⁷), la chirurgie⁶¹⁸ (*al-mibḍa'ī*), la [médecine] corporelle (*al-ḡismī*), la [médecine] des esprits (*al-arwāhī*), la toxicologie (*al-tiryāqī*), la sexologie (*al-bāhī*) et la « [cure de] jouvence »⁶¹⁹ (*ṭibb al-mušibb*). Quant à la [médecine] juvénile, c'est un remède pour les enfants, les mères et ce qui à trait à ce domaine. L'ophtalmologie est le remède de l'œil. La [médecine] corporelle est le remède du reste du corps. La chirurgie (*al-mibḍa'ī*) c'est la saignée, les cataplasmes et assimilés. La toxicologie (*al-tiryāqī*) est le remède contre les poisons et les bêtes meurtrières par les antidotes et les incantations prophylactiques (*al-ruqā*). La sexologie (*al-bāhī*) est l'accroissement de la vigueur dans le coït. La « [cure de] jouvence » est la préservation des jeunes hommes et de leur force. La [médecine] des esprits (*al-arwāhī*) est le bannissement (*iḥrāḡ*) des djinns par les incantations prophylactiques (*bi-l-ruqā*).

(*Wa-qāla inna 'ilm al-ṭibb 'alā ṭamāniyat aḡzā', atfālī wa-mīlī wa-mibḍa'ī wa-ḡismī wa-arwāhī wa-tiryāqī wa-bāhī wa-l-mušibb, fa-ammā l-atfālī fa-'ilāḡ al-atfāl wa-l-ummuhāt wa-mā ašbaha dālīka wa-ammā l-miyālī fa-'ilāḡ al-'ayn wa-l-ḡismī 'ilāḡ sār al-badan wa-l-mibḍa'ī l-fašd wa-l-marhamāt wa-naḥwa-hā, wa-l-tiryāqī 'ilāḡ al-sumūm wa-l-hawām al-qātīla bi-l-tiryāqāt wa-bi-l-ruqā, wa-l-bāhī ziyāda l-'ilāḡ fī l-bāh wa-l-mušibb ḥiḡz al-šabāb wa-quwwati-hi, wa-l-arwāhī iḥrāḡ al-ḡinn bi-l-ruqā*)⁶²⁰

⁶¹⁶ Un ouvrage récent a montré ce lien entre médecine et astrologie que ce soit dans l'Antiquité ou au Moyen Âge, en Occident ou en Orient. Cf. Anna Akasoy, Charles Burnett et Ronit Yoeli-Tlalim (éd.), *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Firenze, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' library », 25), 2008. Dans cet ouvrage voir particulièrement pour l'Antiquité Nils P. Heeßel, « Astrological Medicine in Babylonia », p. 1-16 et Vivian Nutton, « Greek Medical Astrology and the Boundaries of Medicine », p. 17-31.

⁶¹⁷ Nous vocalisons ainsi le terme car il nous semble venir de *mīl*, terme désignant l'aiguille avec laquelle le collyre est appliqué. Kazimirski, II, p. 1174-1175 ; Belot, p. 795.

⁶¹⁸ Nous traduisons ainsi le terme *mibḍa'ī*, qui dérive de *mibḍa'*, terme servant à désigner, d'après Kazimirski, un « couteau pour tailler le cuir » ou la « lancette des vétérinaires » (Kazimirski, I, p. 134). Il existe un terme pour désigner la chirurgie (*ḡirāḥa*), mais il ne semble pas utilisé par 'Alī l-Ṭabarī. La saignée (*al-fašd*) est néanmoins traditionnellement traitée comme une technique relevant de la chirurgie. Sur la chirurgie, cf. Émilie Savage-Smith, « La médecine », p. 197.

⁶¹⁹ Nous n'avons pas trouvé de meilleure traduction pour cette « médecine ». Il ne faut pas entendre qu'il s'agit de « cures » ponctuelles mais bien d'une discipline à part entière visant à maintenir force et jeunesse.

⁶²⁰ 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 558.

Il serait vain de vouloir limiter la médecine à ses seuls aspects scientifiques d'après nos critères contemporains : le terme de *ṭibb* (« médecine ») englobe alors les incantations prophylactiques (*ruqya*) non seulement parce que ces dernières sont codifiées dans les recueils de traditions prophétiques relevant du « *ṭibb* »⁶²¹, mais également parce que la médecine de cette époque englobe tous les moyens pour préserver la santé du corps, de l'âme et de l'esprit. Ainsi, dans un chapitre sur les différentes catégories de remèdes, 'Alī l-Ṭabarī explique :

L'ensemble de ce qui arrive à l'être humain est de deux catégories : soit [il s'agit] d'un accident (*ʿarīḍ*) pour le corps, soit [il s'agit] d'un accident pour l'âme. Le remède pour ce qui arrive à l'âme est de faire pénétrer les joies et la foi en elle, d'en défendre [l'accès] aux soucis et à la peur par les événements heureux qui arrivent au malade et par les incantations prophylactiques et les protections (*bi-l-ruqā wa-l-taʿāwīḍ*) qui renforcent son espoir et son âme. Quant au remède contre ce qui arrive au corps, [il s'agit] des drogues et des prescriptions. Chaque remède est de deux sortes : l'une est la purification (*al-tanqīya*) et l'autre l'apaisement (*al-taskīn*). La purification est de cinq (*sic*) sortes : la première est le vomissement (*al-qayʿ*), puis la purge (*al-ishāl*), puis le clystère (*al-ḥuqna*), puis l'extraction de ce [mal] par l'injection nasale (*iḥrāḡ ḍālīka bi-l-suʿūt*). Quant à l'apaisement, il est de sept sortes : le renforcement du feu de l'estomac, affamer l'être humain, l'assoiffer, le fatiguer, le satisfaire selon la demande, l'asseoir au soleil, [exposé] aux vents ou dans le froid. Quant à ce qui relève des maladies des esprits⁶²² (*amrāḍ al-riyāḥ*), de la corruption de l'air, des maladies de l'âme, le meilleur des remèdes est la multiplication des invocations (*kuṭrat al-duʿāʿ*), la charité (*al-ṣadaqa*), la compassion (*al-raʿfa*) envers les gens, abstenir ses sens des choses interdites par Dieu, l'emploi des incantations prophylactiques (*istiʿmāl al-ruqā*). Le meilleur des remèdes contre la ventosité (*al-rīḥ*) est le clystère (*al-ḥuqan*). Le meilleur des remèdes contre [l'excès de] bile (*al-mirra*) est la purge. Le meilleur des remèdes contre [l'excès de] pituite (*al-balḡam*) est le vomissement. La meilleure potion contre la ventosité est une huile de ḥall⁶²³ parce qu'elle est une graisse lourde alors que les vents sont légers, froids et secs, et

⁶²¹ Cf. *supra* p. 96 et suivantes.

⁶²² *Al-riyāḥ* est en théorie le pluriel de *rīḥ* (« le vent », ou « l'odeur »), cependant, dans un contexte magique, on le trouve fréquemment comme pluriel alternatif de *rūḥ* (« l'esprit ») au lieu de *arwāḥ*, plus particulièrement dans l'expression *al-riyāḥ/al-arwāḥ al-arḍiyya* (« les esprits chtoniens »). Dans le contexte présent, les deux pourraient convenir dans la mesure où l'élément suivant fait référence à l'air, mais la prière comme remède aurait plus tendance à accuser les esprits.

⁶²³ Il s'agit pour Kazimirski d'une « plante amère et d'un goût salé » (Kazimirski, I, p. 607), synonyme de *ḥamḍ* qui désigne un « genre de plantes amères et salsugineuses que les chameaux aiment » (Kazimirski, I, p. 493). Cf. à ce propos *al-Ġāḥiḡ, Kitāb al-Ḥayawān*, III, p. 260 et *al-Ġāḥiḡ, Kitāb al-Tarbīʿ wa-l-tadwīr*, éd. Charles Pellat, Damas, Institut Français de Damas, 1955, p. 75.

l'huile raffermir les vents. La meilleure des potions contre la bile est la graisse animale (*al-samn*) par ce qu'elle est froide, douce⁶²⁴ et molle [alors que] la bile est chaude et amère. La meilleure des potions contre la pituite est le miel, parce qu'il est léger, sec et restringent [alors que] la pituite est lourde, grasse et douce. Voilà donc les remèdes des corps.

(*Inna ǧamīʿ mā yaʿriḍu li-l-insān ʿalā waǧhayn, immā ʿariḍ li-l-ǧasad wa-immā ʿariḍ li-l-nafs, fa-ʿilāǧ mā yaʿriḍu li-l-nafs idhāl al-surūr wa-l-amn ʿalay-hā wa-nafy al-hamm wa-l-ḥawf ʿan-hā bi-l-aḥādīt al-sārra l-muwāfiqa li-l-marīḍ* [p. 582] *wa-bi-l-ruqā wa-l-taʿāwīḍ allatī tuqawwī amala-hu wa-nafsa-hu, wa-ammā ʿilāǧ mā yaʿriḍu li-l-badan fa-bi-l-ʿaqāqīr wa-l-ḥimya, wa-kull ʿilāǧ ʿalā nawʿayn, aḥadu-humā l-tanqiya wa-l-āḥar al-taskīn, fa-ammā l-tanqiya fa-ʿalā ḥamsa [sic] anwāʿ awwalu-hā l-qayʿ tumma l-ishāl tumma l-ḥuqna tumma iḥrāǧ ḍālika bi-l-suʿūt, wa-ammā l-taskīn fa-sabʿa anwāʿ taqwiyat nār al-maʿida wa-an yuǧawwīʿa l-insān aw yuʿaṭṭīša-hu aw yutʿiba-hu aw yurīḥa-hu ʿalā qadr al-ḥāǧa ilā ḍālika aw yuǧliṣa-hu fī l-šams aw fī l-riyāḥ aw fī l-bard, fa-ammā mā kāna min amrāḍ al-riyāḥ aw fasād al-hawāʾ wa-asqām al-nafs fa-afḍal ʿilāǧi-hi kaṭrat al-duʿāʾ wa-l-šadaqa wa-l-raʿfa bi-l-nās wa-kaff al-ḥawāss ʿan maḥārim Allāh wa-stiʿmāl al-ruqā, wa-afḍal mā yuʿālaǧu bi-hi l-rīḥ al-ḥuqan, wa-afḍal mā yuʿālaǧu bi-hi l-mirra l-ishāl, wa-afḍal mā yuʿālaǧu bi-hi l-balǧam al-qayʿ, wa-afḍal mā yušrabu li-l-rīḥ duhn al-ḥall li-anna-hu taqīl dasim wa-l-rīḥ ḥafīfa bārīda ǧāffa fa-l-duhn šadda l-rīḥ wa-afḍal mā yušrabu li-l-murra l-samn li-anna-hu bārīd ḥalw layyin wa-l-murra ḥārra murra, wa-afḍal mā yušrabu li-l-balǧam al-ʿasal li-anna-hu ḥafīf ǧāff qābiḍ wa-l-balǧam taqīl dasim ḥulw, fa-hāḍā ʿilāǧ al-abdān)*⁶²⁵

L'invocation (*al-duʿāʾ*) et l'incantation (*al-ruqya*) font pleinement partie des remèdes pour le corps. Les remèdes pour l'âme sont avant tout l'ascétisme (*al-zuhd*), la fréquentation des cénacles des savants (*maǧālis al-ʿulamāʾ*), la patience à l'égard de ce que l'on a en aversion (*al-ṣabr ʿalā l-makrūh*) et se préserver de l'envie, de la convoitise et de la haine (*muǧānabat al-ḥasad wa-l-ḥirṣ wa-l-ḥiqd*)⁶²⁶. Les remèdes de l'âme sont donc avant tout une hygiène de vie⁶²⁷, alors que les remèdes à caractère magique sont liés au corps : on attend une conséquence physique aussi rapide que possible de ces remèdes.

Tout un chapitre est même consacré aux esprits qui se présentent aux hommes (*fī l-arwāḥ allatī taʿriḍu li-l-nās*) :

⁶²⁴ *Ḥulw* signifie en outre sucré, ce qui ne semble pas convenir ici dans la mesure où ce n'est pas le goût qui est visé ici mais la qualité de la graisse.

⁶²⁵ ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 581-582.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 582.

⁶²⁷ C'est ce qui est appelé à cette époque « la médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) et qui est le titre d'un traité d'Abū Bakr al-Rāzī. Cependant, comme nous le verrons, l'expression finira par désigner non plus une hygiène de vie, mais une médecine magique. Cf. *infra* p. 582 et suivantes.

Ma doctrine dans ce que j'écris est tirée des propos des Indiens dans ce chapitre et d'autres. Ce n'est pas une doctrine de praticien mais une doctrine de rapporteur, bien que j'ai vu la plupart des communautés se rassembler pour attester fermement [de l'existence] de ces esprits. Ainsi les prophètes - que les prières de Dieu soient sur eux - ont mentionné les démons et les djinns dans les Livres de la Révélation. Quant aux philosophes grecs (*falāsifat al-Rūm*), ils ignoraient cela.

Les Indiens disaient que ces esprits (*al-riyāḥ*) fréquentent les hommes pour plusieurs raisons. Parmi elles, [les hommes] les invoquent mus par l'appétit pour la chair et le sang, le désir de prestige et de gloire (*al-ḥirṣ 'alā l-karāma wa-l-ta'zīm*), ou l'amour et la passion pour celui dont ils désirent la compagnie.

Certes, ils investissent les personnes quand elles sont dans un lieu désertique (*waḥda*) ou obscur (*zulma*), dans un lieu de prière en ruine, dans un cimetière ou dans une plaine, [il y en a qui] dominant l'être humain quand il ne s'est pas lavé ou lorsqu'il commet un acte interdit, certains se présentent lors de la pleine lune ou au début de [la lunaison] et une de leurs catégories au moment du soir ou pendant huit jours par mois.

Certes leur intrusion dans les corps (*duḥūlu-hā fi l-abdān*) se fait à l'instar de l'intrusion des rayons du soleil (*šū'ā' al-šams*) dans le cristal (*al-billawr*) et de la pénétration de l'esprit dans le corps (*duḥūl al-rūḥ fi l-ḡasad*).

Il y a parmi eux des esprits qui rendent service (*la-hā ḥidam*). Parmi leurs services, il y en a qui se présentent aux hommes, et peut-être que leur contrôle vise à ce que le seigneur dise à son esclave ou le père à son fils « Satan t'a pris » ou « la vipère t'a mordu ».

Parmi les signes [des esprits] qui dominent chez les hommes, il y a le fait de lécher son crachat, de s'écarter des préceptes de la Loi, d'avoir le sommeil abondant, d'aimer gravir les montagnes, de se jeter vers les éclairs comme s'il voulait les saisir.

Ce sont les esprits qui fuient les pierres précieuses (*al-ḡawāḥir*), les ombelles des roses et les jasmins (*min akālil al-ward wa-l-yāsmīn*).

(*Inna maḏhabī fi-mā aktubu min qawl al-Hind fi hādā l-bāb wa-gayri-hi laysa maḏhab al-mutaqallad la-hu bal maḏhab al-ḥākī, 'alā annī ra'aytu akṭar al-umam muḡma'in 'alā taṭbīt hādīhi l-arwāḥ wa-ka-ḡālīka l-anbiyā' ṣalawāt Allāh 'alay-him qad ḡakarū l-šayātīn wa-l-ḡinn fi kutub al-tanzīl, fa-ammā falāsifat al-Rūm fa-inna-hā ankarat ḡālīka, wa-qālat al-Hind inna hādīhi l-riyāḥ tuḡālīṭu l-nās li-'ilal kaṭīra fa-min-hā mā yuḡālīṭu-hum li-šahwat al-laḥm wa-l-dam aw al-ḥirṣ 'alā l-karāma wa-l-ta'zīm aw li-l-ḥubb li-man yuḡālīṭu wa-l-'iṣq, wa-inna-mā tatamakkanu min-hum idā šarū fi waḥda aw zulma aw fi bayt 'ibāda qad ḥariba aw maḡbara aw fi marba' wa-tatasallaṭu 'alā l-insān idā lam yatanazzaf aw 'inda rtikāb al-maḡārim wa-ya'riḏu li-l-nās fi waqt imtilā' al-Qamar aw fi awwali-hi wa-šinf min-hā fi waqt al-masā' aw fi tamāniyat ayyām min al-šahr, wa-inna-mā duḥūlu-hā fi l-abdān bi-manzilāt duḥūl šū'ā' al-šams fi l-billawr wa-duḥūl al-rūḥ fi l-ḡasad, wa-min-hā arwāḥ la-hā ḥadam wa-min ḥidmati-him ūla'ika yakūnu l-ta'arruḡ li-l-nās, wa-rubba-mā kāna tasalluṭu-hā bi-an yaḡūla l-sayyid li-'abdi-hi aw al-wālid li-waladi-hi aḡada-ka l-šayṭān aw lasa'at-ka l-ḡayya, wa-min a'lām mā kāna yuḡālīṭu-hu min al-nās an yalḡasa*

rīqa-hu wa-yu‘arrida farā’ida-hu wa-yuktiru nawmu-hu wa-yuḥibbu ṣu‘ūd al-ḡībāl wa-ya‘dū ‘alā l-burūq ka-anna-hu yurīdu aḥḍa-hā, wa-hāḍihi l-riyāḥ tahrubu min al-ḡawāhir wa-min akālil al-ward wa-l-yāsamin [...])⁶²⁸

Aussi, il est logique d'y trouver des recettes pour se prémunir contre les esprits et la magie⁶²⁹. La référence aux Indiens est également essentielle dans la mesure où les Arabes leur attribuèrent de nombreux traités de médecine, et il s'avère qu'il y a effectivement des éléments communs avec des traités sanskrits comme ceux de Caraka et de Suśruta⁶³⁰. Les croyances proprement arabes y trouvent également leur place. Ainsi, l'épilepsie (ṣar‘) est-elle surnommée « la maladie du devin » (*al-maraḍ al-kāhīnī*)⁶³¹. Les patients atteints de cette maladie manifesteraient des capacités divinatoires⁶³². Or, l'épilepsie est dans la culture arabe un des principaux symptômes de la possession par les djinns. Les rapports du devin (*kāhin*) avec le monde invisible et le fait que la divination est assimilée à des informations données par les djinns aux humains indiquent que ‘Alī l-Ṭabarī cherche ici à

⁶²⁸ ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 588. À comparer avec Jean Filliozat, *Le Kumāratantra de Rāvana et les textes parallèles indiens, tibétains, chinois, cambodgien et arabe*, Paris, Imprimerie Nationale (« Cahiers de la société asiatique »), 1937, p.155-158. La traduction proposée par Jean Filliozat est de J.-M. Faddegon.

⁶²⁹ Par exemple, on y trouve un onguent « bénéfique - avec la permission de Dieu, qu'il soit exalté ! - contre tous les esprits, la magie, pour celui qui a bu du poison » (*duhn yanfa‘u bi-īḍn Allāh ta‘ālā min al-arwāḥ kulli-hā wa-l-siḥr wa-li-man ṣariba l-samm [...]*), etc. Cf. ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 617.

⁶³⁰ M.T. Siddiqi, « An early arabian author on the indian system of medicine », *Calcutta Review*, 41 (1931), p. 277-283 et Jean Filliozat, *Le Kumāratantra de Rāvana et les textes parallèles indiens, tibétains, chinois, cambodgien et arabe*, Paris, Imprimerie Nationale (« Cahiers de la société asiatique »), 1937, p. 155. Sur Caraka et de Suśruta, cf. GAS, III, p. 197-198. Sur le rôle des autorités indiennes dans le développement de la magie arabe, cf. *infra* p. 218 et suivantes.

⁶³¹ Ce surnom n'est pas sans rappeler également celui de « maladie sacrée » donné à la même maladie par les Grecs à l'époque classique. La fonction antéislamique de *kāhin* (prêtre-devin) étant un sacerdoce sacré, cette interprétation de l'origine de l'épilepsie (ou plutôt la perte de connaissance) comme relevant du domaine du sacré concorde avec l'idée que l'épilepsie est le symptôme de la possession par les djinns. Cf. Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Origines et développement de la science grecque*, Paris, Flammarion, 1990, p. 30-31. Cf. plus généralement p. 30-44 consacré à un traité, *De la maladie sacrée*, composé vers la fin du V^e siècle ou début du IV^e siècle avant Jésus Christ remettant en cause les techniques de purification et d'incantation pour lutter contre cette maladie. Sur l'épilepsie comme symptôme de la possession des djinns, cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 222-224.

⁶³² Anna Vanzan, « Medieval Medical Theories on Epilepsy. The Greek and Arabic Heritage », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, p. 229 ; ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 229.

concilier une approche médicale avec la culture arabe (ce qu'indique le terme *marād*, qui n'est d'ordinaire pas associé à la possession).

Dès lors, est-il réellement surprenant d'y trouver une des premières occurrences du carré magique de base trois en vue de faciliter l'accouchement ? La mention de ce type de remède n'a pas manqué de susciter l'étonnement des historiens des sciences. La recette lui vient de son père, et on peut donc y voir une pratique qui devait avoir cours mais qui ne trouve aucun fondement dans la littérature médicale connue d'al-Ṭabarī :

Mon père écrivait pour faciliter l'accouchement une chose merveilleuse : prends deux tessons de cruchon ou une jarre neuve, et représente dessus une forme comme celle [que je vais te décrire], et écris-y des nombres de telle manière que si tu comptes en longueur, en largeur ou [en diagonale] d'un coin à un autre [la somme] sera quinze. Écris autour deux versets des psaumes, et apporte-les à la femme afin qu'elle regarde ce qui est bien écrit dessus. Ensuite, place-les sous ses pieds. Il est ordonné de prendre dans un nid d'hirondelle un peu d'argile et de [le broyer] en un onguent à base de raisin⁶³³ (*duhn rāziqī*) et d'en oindre son pubis et ses lombaires. [Il faut] couper une racine de coriandre en l'arrachant, prendre de la sueur [de la parturiente], et l'attacher à la cuisse de [cette] femme. Voici la figure : deux, sept, quatre, puis sept, cinq, trois, puis six, un, huit. Quant aux deux versets des psaumes de David, ils sont écrit autour, en syriaque, et leur explication est : « Je sors moi-même de la prison, point de digue, point d'épaisseur, que Ton évocation me donne espoir, certes Tu me suffis ». Elle a de nombreuses autres [propriétés].

Je sors moi-même de la prison

4 quatre	9 neuf	2 deux
3 trois	5 cinq	7 sept
7 huit	1 un	6 six

certes Tu me suffis

point de digue, point d'épaisseur

que Ton évocation me donne
espoir

(*Wa-qad kāna yaktubu abī li-ʿusr al-wilād šayʿ aḡīb wa-huwa an taḥūda ḥazafatayn min kūz aw ḡarra ḡadīda wa-tuṣawwira ʿalay-hā šakl miṭl ḥādā wa-taktuba fi-hā ḥisāb kayfa mā ḥasabta ṭūl wa-ʿarḍ aw min zāwiya ilā zāwiya kāna ḥamsata ʿašar wa-taktuba ḥawla-hā āyatayn min al-Zabūr wa-taṭiya bi-himā l-marʿa ḥattā tanzura ilā mā fi-himā min al-kitāba naʿam [sic] tumma taḍaʿa-humā taḥta qadamay-hā, wa-kāna yaḡmuru an yuḥaḍa min ʿuṣš al-ḥaṭāṭif šayʿ qalīl min dālīka l-ṭīn wa-yuṣḥaqa bi-duhn rāziqī wa-tamraḥa bi-hi ʿānata-hā wa-ḥaḡway-hā wa-an yaḡṭaʿa aṣl kuzbura qalʿ rafīq wa-yaḥaḍa*)

⁶³³ Le *rāziqī* est une « espèce de raisin d'al-Ṭāʿif blanc et aux baies longues » (*wa-l-rāziqī ḍarb min ʿinab al-Ṭāʿif abyad ṭawīl al-ḥabb*), et désigne par extension le vin. *Rāziqiyya* désigne également le vin. Il s'agit donc probablement d'un onguent fabriqué à partir de cette espèce de raisin. Cf. Ibn Mazūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 1637 ; Kazimirski, I, p. 855.

‘araqa-hā wa-yašudda ‘alā faḥḍ al-mar’a, wa-hāḍihi šūrat al-šakl, wa-huwa iṭnān wa-sab‘a wa-arba‘a ṭumma sab‘a wa ḥamsa wa-ṭalaṭa ṭumma sitta wa-wāḥid wa-ṭamāniya, fa-ammā l-āyatān min zabūr Dā’ud fa-maktūbān ḥawla-hā wa-huwa bi-l-suryāniyya wa-tafsīru-hā uḥriḡu naḥsī min al-maḥbas lā-sikr wa-lā samk wa-l-yu’ammilnī irādu-ka idan anta kāfaytanī, wa-la-hā ašyā’ kaṭīra ḡayr hāḍihi)⁶³⁴

Ce carré magique de base trois est réputé être originaire de Chine⁶³⁵, bien que l'hypothèse fasse débat⁶³⁶. Cette utilisation de versets bibliques indique que le carré magique était utilisé dans les communautés chrétiennes avant d'être utilisé par les musulmans. Cela indique également que l'utilisation de versets bibliques à des fins prophylactiques ou apotropaiques était déjà répandu et jugé efficace par les musulmans.

Toutes ces pratiques ont eu un impact important dans le développement de la magie, et particulièrement dans le développement de la « médecine magique ». Cette approche galénique de l'occulte est en partie à l'origine de la cosmogonie développée par al-Būnī où il mêle les lettres arabes à ce système analogique. Aussi, nous montrerons que ces éléments furent intégrés au *corpus bunianum*. Mais un autre médecin joua un rôle déterminant dans la matière exploitée pour la composition du *Šams al-ma‘ārif*: celui que les latins nommaient Rhazès.

Médecine et alchimie : le rôle d'Abū Bakr al-Rāzī

Mais c'est surtout le nom d'Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyā l-Rāzī⁶³⁷ (m. 320/932) que l'on retrouve dans les traités de magie. Il est un célèbre médecin et

⁶³⁴ ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, p. 280-281.

⁶³⁵ Il s'agit du *Lo-Shu* chinois. Le principal promoteur de cette théorie était l'anthropologue et sinologue Schuyler Van Rensselaer Cammann (n. 1912, m. 1991). Cf. Schuyler Cammann, « The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion », *History of Religions*, I, 1961, p. 37-80 et « Old Chinese Magic Squares », *Sinologica*, 7 (1962), p. 14-53 ; « Islamic and Indian magic squares », *History of religions*, 8/3-4 (février et mai 1969), p. 180-209 et p. 271-299. Sur ce carré magique chez ‘Alī l-Ṭabarī, cf. également Arion Roşu, « Les carrés magiques indiens et l'histoire des idées en Asie », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 139 (1989), p. 132.

⁶³⁶ Jacques Sesiano conteste cette théorie, estimant qu'elle repose « sur une base bien mince puisqu'il s'agit du carré d'ordre 3 ». Le seul véritable argument soutenant le rejet de l'origine chinoise du carré magique d'ordre trois est la simplicité du modèle, que les mathématiciens estiment pouvoir apparaître à plusieurs endroits sans que cela n'implique une quelconque transmission. Cf. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques*, p. 8.

⁶³⁷ Nous indiquons sa *kunya* dans la mesure où al-Rāzī est une *nisba* (nom de relation) très courant au Moyen Âge et où nous mentionnerons à plusieurs reprises Faḥr al-Dīn al-Rāzī avec lequel il ne faut pas le confondre.

philosophe, mais il est également très réputé dans l'art spagyrique⁶³⁸. Le regard critique que semble avoir porté Abū Bakr al-Rāzī sur la religion est en partie responsable de sa réputation de « libre-penseur »⁶³⁹ ou au moins d'« anticonformiste »⁶⁴⁰ auprès des chercheurs contemporains.

Si l'on consulte l'épître qu'al-Bīrūnī⁶⁴¹ (n. 362/973, m. après 442/1050) consacra aux œuvres d'Abū Bakr al-Rāzī, nous pouvons observer le nombre des sujets traités en dehors de la médecine : on y trouve des traités sur les mathématiques et l'astrologie (*al-riyādiyyāt wa-l-nuǧūmiyyāt*)⁶⁴², sur les sciences divines (*al-ilāhiyyāt*)⁶⁴³, sur les sciences alchimiques (*kīmiyā'iyyāt*)⁶⁴⁴ et sur les « mécréances » (*al-kufriyyāt*)⁶⁴⁵. Il y est aussi signalé dans divers arts (*fī funūn šattā*) le

⁶³⁸ Cf. GAS, IV, p. 275-282 et VII, p. 160 ; Julius Ruska, « Die Alchemie ar-Rāzī's », *Der Islam*, 22 (1935), p. 281 et Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 125-127.

⁶³⁹ Cf. notamment Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leyde/Boston/Cologne, Brill (« Islamic Philosophy, Theology and Science », 35), 1999, p. 87-120. Le terme de « libre-penseur » en soi est un non-sens, il faut le comprendre ici comme un penseur original par rapport à la tendance générale des débats théologiques et philosophiques. Cette appellation est en effet très difficile à imposer à un personnage dont la pensée nous est connue principalement par son plus farouche détracteur Abū Ḥātim al-Rāzī ! On trouve également des défenseurs d'Abū Bakr al-Rāzī comme Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 668/1270) (cf. *ibid.*, p. 107).

⁶⁴⁰ Cf. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Colombia University Press, 2004³, p. 97. Majid Fakhry y décrit Abū Bakr al-Rāzī comme « nonconformist in the whole history of Islam and undoubtedly the most celebrated medical authority in the tenth century ».

⁶⁴¹ Célèbre astronome, mathématicien et géographe. Cf. GAS, VI, p. 261-276, VII, p. 188-192 (ouvrages astrologiques) et V, p. 375-383 (ouvrages mathématiques).

⁶⁴² Al-Bīrūnī, *Risāla li-l-Bīrūnī fī fihrist kutub Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī*, éd. Paul Kraus, Paris, Maṭba'at al-qalam, 1936, p. 14-15. Cette section en question contient dix épîtres. Sur l'appartenance d'Abū Bakr al-Rāzī aux mathématiques, cf. GAS, V, p. 282.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 18-19. Cette section contient 14 titres.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 19-20. Cette section contient 21 titres. Certains ne sont pas sans rappeler des œuvres du corpus ḡābirien : *Kitāb al-Ḥaḡar* (n°154), *Kitāb al-Tadbīr* (n°155), *Kitāb al-Iksīr* (n°156), *Kitāb al-Sirr* (n°163), *Kitāb Sirr al-sirr* (n°164), etc. Al-Rāzī s'inscrit également clairement dans son temps puisqu'on y trouve une épître au vizir al-Qāsim b. 'Ubayd Allāh (*Risāla ilā l-wazīr al-Qāsim b. 'Ubayd Allāh*) (n°169), et deux épîtres de controverses : *Réfutation d'al-Kindī sur sa réfutation de l'alchimie (al-Radd 'alā l-Kindī fī raddi-hi 'alā l-kīmiyā')* (n°171) et *De la réfutation de Muḥammad b. al-Layṭ al-Rasā'ilī sur sa réfutation des alchimistes (Fī l-radd 'alā Muḥammad b. al-Layṭ al-Rasā'ilī fī raddi-hi 'alā l-kīmiyā'iyyīn)* (n°172).

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 20. La section ne contient que deux ouvrages. L'un se réfère clairement à un type spécifique : *Sur les ruses des pseudo-prophètes qui prétendent [accomplir] les miracles des prophètes (Fī ḥiyal al-mutanabbiyyīn wa-yadda'ī maḥārīq al-anbiyā')* (n°174).

Kitāb al-Ḥawāṣṣ (*Le livre des propriétés*)⁶⁴⁶. L'apport majeur d'Abū Bakr al-Rāzī à l'histoire de la science arabe se situe plutôt dans le domaine de la médecine⁶⁴⁷. Manfred Ullmann n'a pas manqué de souligner les éléments magiques de l'œuvre d'Abū Bakr al-Rāzī⁶⁴⁸. Il indique à ce propos que le *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* (*Le livre des propriétés*) est « entièrement consacré à ce sujet »⁶⁴⁹. Il ajoute en outre que le *Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb* (*La somme sur la médecine*) contient également des remèdes magiques, des citations du *Kitāb al-Ṭabī'īyyāt* (*Livre des choses naturelles*) de Balīnās et d'un livre

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 21, n°183. Signalons un passage de l'épître où al-Bīrūnī donne sa vision de la transmission des sciences à caractère magique, où sont mises côte à côte médecine, philosophie et sciences des astres : « À propos des nations énumérées, celles qui n'ont pas une bribe de science s'adonnent aux sciences par l'intermédiaire [de ces nations] : par les habitants de Babel plus particulièrement et il s'agissait de la médecine, de la philosophie et de l'astrologie, que l'on appelait anciennement les sciences des Chaldéens parce que Kalwādā et Babylone ne se sont pas éloignées et elles avaient la supériorité dans l'astrologie, c'est pourquoi [les Chaldéens] étaient appelés tantôt "les magiciens" tantôt les "maîtres des talismans". On mentionne dans le *Livre des histoires* que ces sciences furent transmises à l'Égypte à l'époque d'Afhāṭs, leur sixième roi, et son règne précéda l'époque d'Alexandre de près de mille huit cent ans. On prétend que leur transmetteur fut Hermès Trismégiste. C'est pourquoi ils excellèrent en astrologie. Parmi eux il y avait Thalès de Milet (*Tālis al-Malaṭī*) » (*wa-fīmā 'uddida min al-umam man lā yaliqū aṭāra hamma l-'ulūm bi-him wa-hiya bi-ahl Bābil awfaq fa-qad kāna l-ṭibb wa-l-falsafa wa-l-nūḡūm yusammā fī l-qadīm 'ulūm al-kaldāniyyīn li-anna Kalwādā wa-Bābil ḡayr mutanāziḡayn wa-l-ḡalaba fī-himā kānat li-'ilm al-nuḡūm wa-li-dālika summū marra bi-l-saḡara wa-uḡrā bi-aṣḡāb al-ṭilasmāt. Wa-ḡukira fī Kitāb al-Aḡbār anna ḡāḡiḡi l-'ulūm nuḡilat ilā Miṣr fī zamān Afḡāṭs sādīs mulūki-him wa-mulku-hu yataqaddamu ta'rīḡ al-Iskandar bi-qarīb min alf wa-ṭamāni-mi'a sana. Wa-za'ama ba'ḡu-hum anna nāḡila-hā Hirmīs al-muṭallaṭ bi-l-ḡikma wa-li-dālika ḡalaba [p. 28] al-tanḡīm 'alā ahli-hā, wa-min-hum Tālis al-Malaṭī*). *Ibid.*, p. 27. Kalwādā est une ville proche de Bagdad aussi appelée Ṭasūḡ. Yāḡūt al-Ḥamawī, *Muḡam al-buldān*, IV, p. 477-478.

⁶⁴⁷ La bibliographie est abondante à ce sujet. Voici quelques références qui permettent un présentation générale du personnage : Lenn E. Goodman, « al-Rāzī », *El²* ; Émilie Savage-Smith, « La médecine », p. 166-174. Cf. également Albert Z. Iskandar, « al-Rāzī », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, dir. John Derek Latham, Robert Bertram Serjeant et Michael J.L. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 342-363 ; GAS, III, p. 274-294 (ouvrages médicaux) ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 337-354. Plus spécifiquement sur ses écrits relatifs aux plantes, cf. GAS, IV, p. 345.

⁶⁴⁸ Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 52. Cette mention n'est pas sans aller de pair avec un certain dédain dans les qualificatifs employés. Ainsi, il affirme : « Il ne faut pas non plus oublier qu'al-Rāzī recommandait parfois un traitement par magie sympathique, de sorte qu'il peut difficilement être qualifié selon nos critères de rationaliste critique ».

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 125.

attribué à Hermès Trismégiste⁶⁵⁰. Il signale dans le *Kitāb al-Ḥāwī* une section sur l'influence des étoiles dans les crises des maladies⁶⁵¹, à l'instar des considérations que l'on trouve dans le *Firdaws al-ḥikma*. Cependant, le passage demeure très laconique et Abū Bakr al-Rāzī n'entre absolument pas dans des détails techniques et ne traite que de l'influence de la lune⁶⁵². Manfred Ullmann signale également des recettes magiques. Ainsi, la première qu'il relève indique :

D'après le *Livre des talismans*, il a dit : « Si tu manges le scorpion, les calculs sont brisés. Si tu bois les truffes après les avoir réduites en poudre, les calculs sont brisés dans la vessie ».

(*Min Kitāb al-ṭilasmāt ; qāla : in akalta l-ʿaqrab fattat al-ḥaṣāt wa-in šarabta l-ḥarāṭīn baʿd saḥqi-hā fattat l-ḥaṣāt fi l-maṭāna*)⁶⁵³

La seconde est directement attribuée à Balīnās (Apollonius de Tyane), importante autorité dans le domaine magique :

Balīnās dans *Les talismans* : quand on fait brûler les cheveux d'une femme et qu'on les pose sur l'endroit où le sang coule, cela coupe [l'hémorragie] sur-le-champ.

(*Balīnās fi l-ṭilasmāt : matā uḥriqa šaʿr imraʿa wa-wuḍiʿa ʿalā l-mawḍiʿ alladī yanzifu l-damm qaṭaʿa-hu al-batta*)⁶⁵⁴

Enfin, la troisième aussi se revendique d'un traité de talismanique :

[Dans] *Les talismans* : « Si tu écrases le scorpion et le déposes à l'endroit de la morsure, tu en tireras grand bénéfice ».

(*Al-ṭilasmāt : [qāla] matā šadaḥta l-ʿaqrab wa-waḍaʿta ʿalā makān al-lasʿa nafaʿat ḡiddan*)⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 125. Les mêmes observations sont reprises dans Haskell D. Isaacs, « Arabic medical literature », dans *Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period*, p. 362-363.

⁶⁵¹ Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī fi l-ṭibb*, Hyderabad, 1955-1971, XVIII, p. 39-40. Mentionné dans Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 128.

⁶⁵² Bien que les occurrences de l'astrologie dans le *Kitāb al-Ḥāwī* soient peu nombreuses, il semble qu'al-Rāzī ait écrit des ouvrages dans le domaine astrologique. Cf. GAS, VI, p. 187-188. Fuat Sezgin répertorie six traités sur le sujet.

⁶⁵³ Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī*, X, p. 102. Mentionné dans Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 125. L'usage du scorpion pour guérir est répandu, et dans des ouvrages de magie on trouve des figurations de scorpions visant à guérir. Par exemple, dans le *Kitāb al-Durra l-muntaḥaba (Le livre de la perle résumée)* attribué à Raḍī l-Dīn Abū Bakr b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī et dédié au rasūlide Dāwūd al-Muʿayyad b. al-Muḥaffar, une recette prophylactique « expérimentée » (*muḡarrab*) nécessite la figuration d'un scorpion. Cf. Antonella Caruso, « L'arte talismanica nel codice Vaticano Arabo 938 B. », dans *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, éd. Biancamaria Scarcia Amoretti, Rome, II, p. 43. Nous pourrions multiplier les exemples de ce type.

⁶⁵⁴ Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī*, XII, p. 225. Mentionné dans Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 125.

Ces recettes relèvent en réalité de la « science des propriétés » (*ilm al-ḥawāṣṣ*). Manfred Ullmann semble les considérer comme de la « magie » tout simplement parce qu'elles se réfèrent à des ouvrages de talismanique et qu'elles n'auraient aucune validité scientifique selon les critères modernes. En revanche, si on les considère du strict point de vue de la présentation et du raisonnement sous-jacent (l'analogie), elles ne se distinguent pas d'autres indications pharmacologiques. Les « propriétés » (*ḥawāṣṣ*) correspondent en fait à un genre à part entière⁶⁵⁶. Ainsi, 'Alī l-Ṭabarī se réfère à Ḡābir b. Ḥayyān⁶⁵⁷, et devint lui-même une autorité suffisamment importante dans différentes disciplines à caractère magique pour qu'il soit cité par Ibn Waḥṣiyya⁶⁵⁸ ou al-Mağrīṭī⁶⁵⁹. Dans sa perspective de l'histoire du corpus ḡābirien, Paul Kraus nota qu'il est probable que si al-Rāzī connaissait des ouvrages primitifs du corpus jabirien, certains écrits attribués à Ḡābir b. Ḥayyān seraient en réalité postérieurs et inspirés de ceux d'al-Rāzī⁶⁶⁰.

Enfin, Abū Bakr al-Rāzī est également réputé dans le domaine alchimique grâce à son ouvrage intitulé *Kitāb al-Asrār* (*Livre des secrets*). Comme le montra Julius Ruska (n. 1867, m. 1949), ce traité eut une grande influence, notamment sur les *Mafātiḥ al-ʿulūm* (*Les clefs des sciences*) de Muḥammad al-Ḥawārizmī⁶⁶¹ (n. v. 184/800, m. v. 232/847) et sur le *Šams al-maʿārif al-kubrā* attribué à al-Būnī⁶⁶². Julius Ruska proposa une traduction du traité en allemand à partir de trois manuscrits⁶⁶³.

⁶⁵⁵ Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī*, XIX, p. 254. Mentionné dans Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 125.

⁶⁵⁶ D'une manière générale sur les *ḥawāṣṣ*, cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 61-95.

⁶⁵⁷ Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. LX.

⁶⁵⁸ Ou du moins est-il cité dans le *Kitāb Kanz al-ḥikma* (*Le livre du trésor de la sagesse*) attribué à Ibn Waḥṣiyya. Cf. *ibid*, p. LX, qui s'appuie sur le manuscrit Leyde, 1267, fol. 21b.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. LX.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. LXI.

⁶⁶¹ Julius Ruska, « Die Alchemie ar-Rāzī's », *Der Islam*, 22 (1935), p. 305-307. Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī est un mathématicien, astronome et géographe. Il aurait travaillé à la « maison de la Sagesse » (*bayt al-ḥikma*). Cf. Juan Vernet, « al-Kḥwārizmī », *El²* et *GAS*, VI, p. 140-143 et VII, p. 128-129 (aspects astrologiques de son œuvre), V, p. 228-241 (aspects mathématiques).

⁶⁶² Julius Ruska, « Die Alchemie ar-Rāzī's », p. 307-310. Bien que Julius Ruska nomme le traité *Šams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif*, ses observations concernent en grande partie la version longue de l'ouvrage. Nous reviendrons sur l'analyse de la partie alchimique du *Šams al-maʿārif*. Cf. *infra* p. 974 et suivantes.

⁶⁶³ Les deux travaux constituant la traduction et l'analyse du traité sont :

- Julius Ruska, *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1937.

L'alchimie présentée dans ce *Kitāb al-Asrār* est on ne peut plus matérielle : elle ne s'intéresse qu'au seul aspect physique et ne comporte aucune considération tendant vers la métaphysique, la cosmologie ou la mystique⁶⁶⁴. Certains historiens des sciences ont ainsi affirmé qu'il avait « transformé l'alchimie pour la première fois en un système nouveau et strictement scientifique »⁶⁶⁵. Le traité demeure une mine d'informations lexicales sur les matériaux et instruments de l'alchimie islamique médiévale. L'absence de métaphores et la clarté du vocabulaire a sans doute été le moteur de sa diffusion et a conduit dans certains cas à préférer l'accessibilité du *Kitāb al-Asrār* à la difficulté voulue de bien des traités du corpus ḡābirien. Il convient également de signaler *al-Madḥal al-ta'limī*, brève épître introductive sur l'alchimie attribuée au même auteur⁶⁶⁶. Abū Bakr al-Rāzī est en tout cas une source utilisée et assumée par certains copistes du *Šams al-ma'ārif*.

Si la médecine et l'alchimie sont deux piliers des disciplines ésotériques, l'astrologie n'en est pas moins un des fondements les plus importants.

- Julius Ruska, « Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse », *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 4 (1935), p. 153-239.

Le traité a été édité par Muḥammad Taqī Dāniš Pajūh en 1964. Cette édition est très utile, bien que son appareil critique demeure réduit, alors que bien des notions ou noms de substance posent problème. Ainsi, de nombreux mots ont une orthographe différente des leçons les plus couramment admises sans que nous ne puissions déterminer si celle-ci est l'œuvre de l'éditeur ou celle du copiste du manuscrit de base. Le texte arabe qui y est présenté demeure très lacunaire dans la mesure où manquent de nombreuses *hamza* de coupure, et d'autres signes vocaliques qui permettraient de lever certaines ambiguïtés. De nombreuses coquilles demeurent (absence d'espace entre certains mots, particule *wāw* parfois séparée du mot qu'elle précède comme en persan alors que la langue arabe exige qu'elle ne constitue qu'un bloc avec le mot qu'elle accompagne, etc.). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, éd. Muḥammad Taqī Dāniš Pajūh, Téhéran, Commission nationale iranienne pour l'Unesco, 1964.

Gail Marlow Taylor a proposé en outre une traduction anglaise à partir de la traduction allemande et du manuscrit de l'Escorial coté 700. Cette traduction de 2011 semble à ce jour inédite bien qu'on la trouve sur internet.

⁶⁶⁴ Cf. Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 126-127. Georges Chehata Anawati affirme à propos d'Abū Bakr al-Rāzī qu'« aux élucubrations théoriques sans fondement, il préfère le travail positif du laboratoire ». Il détaille ensuite le vocabulaire alchimique employé. Sur ce vocabulaire, cf. également James Riddick Partington, « The chemistry of al-Rāzī », *Ambix*, 1 (1937-1938), p. 192-196.

⁶⁶⁵ Gerard Heym, « Al-Rāzī and alchemy », *Ambix*, 1 (1937-1938), p. 188.

⁶⁶⁶ Cf. R.F. Azo, M. Hidāyat Ḥusain et Henry E. Stapleton, « Chemistry in 'Irāq and Persia in the tenth century A.D. », p. 412-417 (texte arabe) et 345-361 (traduction anglaise).

L'élaboration de l'astrologie arabe : la figure d'Abū Maʿšar al-Balḥī

La cour abbasside fit grand cas de l'astrologie dès ses débuts. L'exemple de la fondation de Bagdad est emblématique. L'empire musulman mit alors à profit le double héritage indien et grec. L'influence de la culture persane sassanide sur la cour abbasside se manifesta également par ce biais : c'est sous le règne d'Anūšīrwān vers 555 qu'aurait été composé le *Zīğ Šāhī* (ou *Zīğ Šahriyārī*) et à partir duquel travaillèrent Ibn Nawbaḥt et Māšā'allāh⁶⁶⁷.

Mais dans l'élaboration de l'astrologie islamique⁶⁶⁸, la figure sans doute la plus emblématique et influente dans le domaine magique est celle d'Abū Maʿšar al-Balḥī (n. 171/787, m. 272/886). Il vécut à Bagdad, comme la plupart des grands savants de son époque, et c'est son activité dans cette seule ville qui nous est connue⁶⁶⁹. D'origine iranienne, il était tout à fait familier des traditions scientifiques iraniennes et hindoues⁶⁷⁰. Il était contemporain, peut-être un rival⁶⁷¹, d'al-Kindī.

⁶⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Sciences et savoir en Islam*, Paris, Sindbad, 1979, p. 125. Cf. sur l'astronomie p. 125-141. Le nom de Šahrevar apparaît sur un sceau magique analysé par Rika Gyselen dans la formule « Ce charme de Šahrevar est grand » (nous ignorons si ce personnage est l'auteur/graveur du charme ou un démon qu'il sert à conjurer). Cf. Rika Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, p. 26 et 58.

⁶⁶⁸ L'article « astrology » de l'*Encyclopaedia of Islam* (3^e édition) est une bonne introduction à l'histoire de l'astrologie islamique au Moyen Âge et fait état des éditions et travaux sur le sujet ces cinquante dernières années (particulièrement sous l'impulsion de David Pingree, de Charles Burnett et de Richard Lemay). Cf. Charles Burnett, « Astrology », *EI*³. Cf. également David Pingree, « Astrology », dans *Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period*, p. 290-300.

⁶⁶⁹ Cf. Abū Maʿšar, *On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, éd. et tr. Charles Burnett et Keiji Yamamoto, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, I, p. XIII.

⁶⁷⁰ Cette connaissance de la littérature scientifique indo-persane fut l'objet d'un débat virulent entre David Pingree et Richard Lemay. Alors que David Pingree estimait qu'Abū Maʿšar dépendait probablement des traductions arabes pour avoir accès à ces traditions, Richard Lemay considérait qu'il s'agissait d'« hypothèses gratuites et saugrenues de Pingree en même temps qu'elles dévoilent les limitations de sa méthode d'enquête » ! Étant donné la teneur des termes employés, il semble que le contentieux n'était pas de nature exclusivement scientifique entre les deux hommes (la virulence du réquisitoire contre David Pingree, qu'il estime être « un auteur boulimique qui se voit conduit à farcir de corrections successives des ouvrages paraissant à un rythme troublant », dépasse de loin cette seule assertion) ! Cf. David Pingree, *The Thousands of Abū Maʿšar*, Londres, Warburg Institute, 1968, p. 12, 42 et 58 et Abū Maʿšar, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr ilā ʿilm aḥkām al-nuḡūm / Liber introductorii, maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, éd. Richard Lemay, Naples,

Plusieurs de ses ouvrages comme le *Kitāb al-Milal wa-l-duwal* (*Livre des religions et des dynasties*)⁶⁷² et le *Kitāb al-Ulūf* (*Livre des milliers*)⁶⁷³ traitent d'astrologie historique. Mais son ouvrage majeur demeure le *Kitāb al-Madḥal al-kabīr ilā 'ilm aḥkām al-nuġūm* (*Le livre de la grande introduction à l'astrologie*)⁶⁷⁴. Nous ferons état de l'héritage astrologique dont profita l'Islam à travers Abū Maʿšar al-Balḥī principalement pour deux raisons : d'une part, il est la grande référence islamique (c'est-à-dire en dehors des autorités grecques et indiennes) en astrologie dans tous les traités de magie qui nous concernent, d'autre part, il indique lui-même les principales sources qu'il utilise et qui témoignent d'un « sincère effort déployé par l'auteur pour adapter à la science astronomique et astrologique grecque l'héritage scientifique hérité des devanciers égyptiens, babyloniens, persans et hindous »⁶⁷⁵. L'histoire des représentations astrologiques est ainsi résumée par Abū Maʿšar : les premiers à s'être attachés aux figures (*al-ṣuwar*) des planètes sont les Persans, les Babyloniens et les Égyptiens (*awā'il ahl Fārs wa-l-Bābilīn wa-Miṣr*), puis après eux les Indiens (*ahl al-*

Instituto universitario Orientale, 1995-1996, I, p. 14-15. Voir également une synthèse du rapport de David Pingree à l'astronomie persane dans Antonio Panaino, « Sasanian astronomy and astrology in the contribution of David Pingree », dans *Kayd. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree*, éd. Gherardo Gnoli et Antonio Panaino, Rome, Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie orientale Roma », 102), 2009, p. 73-103.

⁶⁷¹ Abū Maʿšar, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr*, I, p. 33-36 et Richard Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque », p. 143.

⁶⁷² Ce volumineux traité a été édité en 2000. Cf. Abū Maʿšar, *On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, éd. et tr. Charles Burnett et Keiji Yamamoto, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, 2 vol. Le vol. 1 comprend le texte arabe et sa traduction anglaise, tandis que le vol. 2 ne s'intéresse qu'à sa traduction latine.

⁶⁷³ David Pingree, *The Thousands of Abū Maʿšar*, Londres, Warburg Institute, 1968.

⁶⁷⁴ Abū Maʿšar, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr ilā 'ilm aḥkām al-nuġūm / Liber introductorii, maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, éd. Richard Lemay, Naples, Instituto universitario Orientale, 1995-1996, 9 vol.

Sur la bibliographie et la diffusion des œuvres d'Abū Maʿšar al-Balḥī, cf. Charles Burnett, « Abu Maʿshar (A.D. 787-886) and his major texts on astrology », dans *Kayd. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree*, éd. Gherardo Gnoli et Antonio Panaino, Rome, Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie orientale Roma », 102), 2009, p. 17-29 ; GAS, VI, p. 156-157 et VII, p. 139-151 (œuvres astrologiques) et V, p. 274-275 (œuvres mathématiques) ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 316-324. Fuat Sezgin a curieusement omis *al-Madḥal al-kabīr* et son abrégé dans la liste des œuvres d'Abū Maʿšar.

⁶⁷⁵ Abū Maʿšar, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr*, I, p. 23.

Hind) et enfin Aratès et Ptolémée (*Arāṭis wa-Baṭlimyūs*)⁶⁷⁶. Ainsi, la description des figures des décans⁶⁷⁷ est présentée selon trois séries historiques⁶⁷⁸ :

- une série appelée « sphère de Teucros »⁶⁷⁹. Teucros de Babylone (I^{er} siècle), à qui l'on attribue la synthèse des astrologues orientaux appelés chaldéens⁶⁸⁰ (Bérose, Osnanès, etc.) et les décans équatoriaux (36 étoiles dont le lever héliaque par décade conduit à l'établissement du calendrier à 360 jours)⁶⁸¹, est associé à

⁶⁷⁶ *Ibid.*, III, p. 373. Sur Aratos, cf. GAS, VI, p. 75-77.

⁶⁷⁷ À l'origine, les décans représentaient trente-six divinités. Sur le cercle du Zodiaque, ils représentent donc des arcs de dix degrés (d'où leur nom) subdivisant chaque signe en trois décans. C'est ainsi qu'al-Qabīṣī définit également les décans comme des divisions de dix degrés : « Quant aux décans : chaque signe [du Zodiaque] est divisé en trois sections égales. Chaque section fait dix degrés et est appelée "décan". [Cela] commence à partir du premier décan du Bélier, qui va de son premier [degré] à dix degrés et [ce décan] est à Mars. De dix à vingt degrés [le décan] est à la planète qui suit, qui est le Soleil. De vingt degrés à la fin du signe [le décan] est à la planète qui suit, qui est Vénus. Ensuite, on a le premier décan du Taureau, jusqu'à dix degrés, qui est à la planète qui suit, qui est Mercure. [C'est] ainsi jusqu'à la fin du Zodiaque » (*wa-ammā l-wuḡūh fa-inna-hu qusima kull burġ bi-ṭalaṭat aqsām mutasāwiya kull qism 'ašr daraġ yusammā kull qism waġh wa-btada'a min awwal waġh min al-Ḥamal wa-huwa min awwali-hi ilā 'ašr daraġ fa-ġa'ala li-l-Mirriḥ wa-min 'ašr daraġ ilā 'išrīn daraġa li-l-kawkab alladī yatlū-hu wa-huwa l-Šams wa-min 'išrīn daraġa ilā āḥir al-burġ li-l-kawkab alladī yatlū-hā wa-huwa l-Zuhara ṭumma ġa'ala l-waġh al-awwal min al-Ṭawr ilā 'ašr daraġ li-l-kawkab alladī yatlū-hā wa-huwa 'Uṭārid wa-ka-dālika ilā āḥir al-burūġ*). Al-Qabīṣī donne ensuite un tableau récapitulatif, que nous reproduisons en annexe : voir *infra* p. 1209. Cf. al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 28 et 30 (texte arabe) et 29 et 31 (traduction anglaise). Sur les décans, voir aussi Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 215-240.

⁶⁷⁸ Cf. Abū Ma'šar, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr*, III, p. 372-389. Ces références ont été mises en évidence par Živa Vesel dans un récent article. Cf. Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 83. Elle indique en outre que ce passage a été repris par Ibn Hibintā (m. après 320/929) dans son *Kitāb al-Muġnī*. Cf. Ibn Hibintā, *Kitāb al-Muġnī fī aḥkām al-nuġūm*, éd. Fuat Sezgin, Francfort, 1987, II, p. 306 et suiv. Sur Ibn Hibintā, cf. GAS, VII, p. 162-164.

⁶⁷⁹ Cf. GAS, IV, p. 112-116 et VII, p. 71-73. Appelé Tankalūšā en arabe, la figure de Teucros a été abondamment diffusée à travers les écrits d'Abū Ma'šar, Ibn Waḥšiyya et Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Cf. *infra* p. 379 et suivantes.

⁶⁸⁰ L'imaginaire grec associait le développement de l'astrologie aux Chaldéens. Voir Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, p. 207-208.

⁶⁸¹ Cf. Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne (« Collection Islam »), 2003, p. 36-37. Cf. également Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 278-279.

l'héritage nabatéen grâce au corpus d'Ibn Waḥṣiyya⁶⁸². Živa Vesel a émis l'hypothèse également que ce texte fut diffusé dans l'Iran antéislamique avant d'avoir été traduit en arabe⁶⁸³.

- une série indienne, référence claire au *Sindhind*. Le *Sindhind* serait un texte sanskrit apporté à la cour d'al-Manṣūr à Bagdad par une ambassade venue de la province du Sind en 773, puis, d'après une tradition, traduit en arabe avec l'aide de l'astronome indien venu à la cour califale⁶⁸⁴. La recension de cette traduction par Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī⁶⁸⁵ serait la seule à nous être parvenue. D'autres influences indiennes ou pseudo-indiennes comme les *ḥardār* pehlevi (périodes de la vie humaine) ou les écrits de Kankah al-Hindī⁶⁸⁶ ont également joué un grand rôle dans l'astrologie d'Abū Maʿṣar⁶⁸⁷.

- une série grecque. L'astrologie grecque était bien connue et diffusée, surtout à travers le *Tetrabiblos*⁶⁸⁸ et l'*Almageste* de Ptolémée⁶⁸⁹ (m. v. 150 après Jésus Christ), traduite en arabe dès le règne de Hārūn al-Rašīd, sous le patronage du vizir Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī⁶⁹⁰. Il s'agit d'un texte souvent évoqué dans le domaine astrologique et magique, mais aussi (quoique plus rarement) médical.

⁶⁸² Toufic Fahd, « Ibn Waḥṣiyya », *El²* et Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 85. Sur les écrits attribués à Ibn Waḥṣiyya, cf. *infra* p. 241 et suivantes.

⁶⁸³ Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 86.

⁶⁸⁴ Cf. David Pingree, « Sindhind », *El²* et George Saliba, *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York et Londres, New York University Press, 1994, p. 72. Georges Saliba indique les années 760 pour la date de l'ambassade.

⁶⁸⁵ Cette version d'al-Ḥawārizmī a été conservée dans sa traduction latine. Cf. John Freely, *Light from the East*, p. 29.

⁶⁸⁶ Sur le personnage de Kankah al-Hindī, cf. *infra* p. 223 et suivantes.

⁶⁸⁷ Sur les sources indiennes et persanes dans le *Kitāb al-Milal wa-l-duwal*, cf. Abū Maʿṣar, *On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, éd. et tr. Charles Burnett et Keiji Yamamoto, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 580-598.

⁶⁸⁸ Sur l'influence de ce texte et sources grecques dans le *Kitāb al-Milal wa-l-duwal*, cf. Abū Maʿṣar, *On Historical Astrology*, p. 573-580.

⁶⁸⁹ George Saliba, *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York/Londres, New York University Press, 1994, p. 72-73 ; Régis Morelon, « L'astronomie arabe orientale entre le VIII^e et le XI^e siècle », dans *Histoire des sciences arabes*, I (Astronomie, théorique et appliquée), p. 35-69 et Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 33-35.

⁶⁹⁰ Célèbre vizir de Hārūn al-Rašīd. Cf. Wilhelm Barthold et Dominique Sourdel, « al-Barāmika », *El²*. Sur le rôle de Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī dans la diffusion de l'alchimie, cf. GAS, IV, p. 269-270.

Il faut bien s'assurer de garder à l'esprit que ces astrologues antéislamiques passés dans ces traités médiévaux deviennent des prête-noms, ils endossent alors les œuvres d'écoles entières et pas seulement les seuls ouvrages qu'ils ont eux-même pu écrire. Abū Ma'shar synthétise toutes ces influences et il est donc fréquemment cité comme référence à l'astrologie sans forcément que ses propres œuvres soient mentionnées. Un abrégé de cette grande introduction à l'astrologie fut rédigé (*Kitāb Muhtaṣar al-Madhal*), présentant les correspondances de base et les principaux termes techniques⁶⁹¹. Les deux versions sont citées par Ibn al-Nadīm, ce qui témoigne de leur diffusion au IV^e/X^e siècle. Nous pouvons nous poser la question de l'authenticité de cet abrégé. Charles Burnett le pense authentique dans la mesure où Abū Ma'shar en plusieurs endroits mentionne ses œuvres à la première personne⁶⁹². L'argument est faible dans la mesure où ce type de pseudo-autocitation est un procédé courant dans l'art de la forgerie, où le continuateur, endossant l'identité de l'auteur-archétype, aime à présenter comme siennes les œuvres du maître. Le procédé est par exemple utilisé dans le corpus ḡābirien, ou dans le *corpus bunianum*, notamment dans l'apocryphe *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ*⁶⁹³. Charles Burnett se montre toutefois plus prudent dans l'objectif poursuivi dans ce compendium, avançant pour principales hypothèses qu'il peut s'agir d'un manuel de référence pour astrologues ou d'une tentative de vulgarisation pour un mécène⁶⁹⁴. Dans tous les cas, ce résumé témoigne d'une large diffusion d'Abū Ma'shar et du socle qu'il représente dans l'appréhension de l'astrologie dans l'Islam médiéval. Il est demeuré une autorité beaucoup plus emblématique dans le domaine magique que son contemporain al-Kindī.

Al-Kindī : philosophie et magie

Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī⁶⁹⁵ (n. v. 185/801, m. v. 252/866) n'est pas à proprement parler un auteur de traités magiques. Ibn al-Nadīm lui attribue près de

⁶⁹¹ Le texte arabe et sa traduction latine médiévale furent édités et traduits par Charles Burnett, Keiji Yamamoto et Michio Yano. Cf. Abū Ma'shar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1994. Du fait qu'al-Būnī n'entre jamais dans des notions complexes d'astrologie et que ses propres connaissances en la matière semblent avoir été très superficielles, nous nous référerons plus volontiers à cet abrégé.

⁶⁹² Abū Ma'shar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, p. 1.

⁶⁹³ Cf. *infra* p. 550 et suivantes.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁹⁵ Notre propos n'étant pas de discuter de ses dates de vie et de mort, nous nous référons à l'article de Jean Jolivet et Roshdi Rashed, « al-Kindī », *EI*². Pour une présentation plus complète du personnage et de son œuvre, cf. Peter Adamson, *al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press (« Great Medieval Thinkers »), 2007 et « Al-Kindī and the reception of Greek philosophy », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 32-51. Sur l'aspect

250 ouvrages sur de nombreux sujets. L'abondance des traités latins se réclamant d'al-Kindī a également contribué à son immense renommée. Son système philosophique a fourni une grille de lecture pour les phénomènes relevant de l'invisible. Il a également écrit sur l'astrologie, et il était suffisamment réputé dans ce domaine pour que le calife de l'époque (al-Mutawakkil ou al-Mustaʿīn, qui régnèrent respectivement de 232/847 à 247/861 et de 248/862 à 252/866) le consultât afin de connaître la durée du pouvoir de l'Islam grâce à l'astrologie⁶⁹⁶. Un ouvrage essentiel de l'astrologie latine, *Alchandreï*, porterait même son nom en référence à al-Kindī⁶⁹⁷. En ce sens, il a contribué à l'intégration de la tradition ésotérique et magique d'inspiration aristotélicienne dans les sciences et plus généralement la culture islamiques. Il manifestait également un grand intérêt pour l'astronomie et la médecine indiennes⁶⁹⁸. Compagnon des califes al-Maʿmūn et al-Muʿtaṣim, il se situe donc au moment du grand mouvement de traduction dont la légende attribue l'impulsion à la fondation de la « maison de la sagesse » (*bayt al-ḥikma*)⁶⁹⁹ par al-Maʿmūn. C'est d'ailleurs lui qui aurait inventé une généalogie faisant

purement astrologique de ses œuvres, cf. également GAS, VI, p. 151-155 et VII, p. 130-134 (domaine astrologique) et V, p. 255-259 (domaine mathématique), et Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 313-314. Voir aussi pour l'aspect médical de son œuvre GAS, III, p. 244-247 et Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 160-168.

⁶⁹⁶ Richard Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque », p. 140-141. Cf. le début de la *Risāla* d'al-Kindī.

⁶⁹⁷ C'est l'hypothèse que défend David Juste, appuyant une hypothèse de J.M. Millàs Vallicrosa. Charles Burnett avait contesté cette attribution en raison de la différence d'utilisation des mansions lunaires dans les œuvres éditées qui sont essentiellement des pronostics météorologiques, et le traité *Liber Alchandreï* où il s'agit de pronostics de naissance. David Juste, lui, avance les données qu'Ibn Ḥaldūn expose dans la *Muqaddima* avec la référence à un *Kitāb al-Ġafr* aujourd'hui perdu traitant de conjonctions astrales concernant l'Islam. Une autre donnée est un manuscrit d'un autre traité astrologique, le *Breviarium* (manuscrit de Vatican, Vat. lat. 4084), présenté comme « un extrait du *De astrologia* d'Alahandreu, le philosophe des Arabes ». Ainsi, David Juste en déduit que très tôt ces œuvres astrologiques furent attribuées à al-Kindī. Cf. David Juste, *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle)*, Leyde/Boston, Brill, 2007, p. 53-54.

⁶⁹⁸ Ibn al-Nadīm rapporte notamment qu'il aurait copié lui-même un traité anonyme en circulation à Bagdad à son époque sur les croyances religieuses attribuées aux Indiens. Cf. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 33 et note 127.

⁶⁹⁹ L'importance de la « maison de la sagesse » (*bayt al-ḥikma*) a longtemps été surévaluée. Le mouvement de traduction et d'assimilation de l'héritage grec commença en réalité bien avant. C'est à Dimitri Gutas que nous devons la remise en cause des tentatives de « reconstitutions » de *bayt al-ḥikma* à partir des minces informations que nous ont laissé les

de Yūnān, l'ancêtre mythique des Grecs, le frère de Qaḥṭān⁷⁰⁰, l'ancêtre mythique des Arabes, donnant ainsi une même origine aux sciences arabe et grecque⁷⁰¹. Sa probable connaissance des écrits des Sabéens de Ḥarrān justifie également son intérêt pour l'influence des astres, qu'il explique dans son traité sur les rayons⁷⁰². Malheureusement, nous ne connaissons ce traité que sous sa forme latine, *De Radiis*, ce qui impose de nombreuses précautions dans son analyse pour le monde arabo-musulman. Le livre fut l'objet de controverses, notamment par Gilles de Rome (n. 1247, m. 1316)⁷⁰³, qui dans son traité sur les *Erreurs des philosophes*, consacre un passage à al-Kindī, et particulièrement au *De Radiis*, auquel il se réfère sous le titre de *De theorica Artium Magicarum (De la théorie des arts magiques)*⁷⁰⁴. L'authenticité de l'ouvrage lui-même est sujette à caution : même en affirmant qu'al-Kindī aurait rédigé un traité sur les rayons comme l'indique Ibn al-Nadīm⁷⁰⁵, il est difficile de savoir quels passages auraient été ajoutés ou supprimés a posteriori entre les copies et la traduction latine⁷⁰⁶. La théorie des rayons développée dans le traité semble néanmoins faire écho à celle de son traité sur la perspective, dont quelques phrases sont communes⁷⁰⁷. Le thème traité doit être rapproché d'une section du *Kitāb al-*

témoignages écrits. Cf. Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 95-105. Pour les « positions maximalistes », cf. Marie-Geneviève Balty-Guesdon, « Le *bayt al-ḥikma* de Baḡdād », *Arabica*, 39 (1992), p. 131-150 et Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques*, p. 9-57.

⁷⁰⁰ Qaḥṭān est l'ancêtre mythique des Arabes du Sud (Yémen), ‘Adnān étant l'équivalent pour les Arabes du Nord. Cf. A. Fischer et A.K. Irvine, « Qaḥṭān », *Et*².

⁷⁰¹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 144.

⁷⁰² Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindī, *De Radiis* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 41 (1974), p. 153. Un disciple d'al-Kindī, al-Saraḥsī (m. 286/899), serait une des sources d'Ibn al-Nadīm sur le culte astral des Sabéens. Sur al-Saraḥsī, cf. GAS, III, p. 259 (ouvrages médicaux), V, p. 263 (ouvrage mathématique) et VI, p. 162-163 (ouvrages astrologiques).

⁷⁰³ Important théologien chrétien, surnommé le « prince des théologiens » (*theologorum princeps*).

⁷⁰⁴ Peter Adamson, *al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press (« Great Medieval Thinkers »), 2007, p. 19.

⁷⁰⁵ Ibn al-Nadīm lui attribue en tout cas une *Risāla fī Ṣū‘ā‘āt*. Cf. Pinella Travaglia, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī*, Sismel, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' Library »), 1999, p. 19.

⁷⁰⁶ Peter Adamson, *al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press (« Great Medieval Thinkers »), 2007, p. 188. Après la critique sur l'authenticité de l'ouvrage en raison de sa transmission, Peter Adamson renchérit par la critique interne de l'ouvrage : « If it is authentic, *On Rays* is al-Kindī's most ambitious treatise on the physical world ».

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 191.

Madḥal al-kabīr d'Abū Mašār sur « le jet des rayons des planètes » (*fī maṭraḥ ša'ā'āt al-kawākib*)⁷⁰⁸. Aussi, sans aller jusqu'à affirmer l'authenticité de l'ouvrage, nous pouvons avancer l'hypothèse qu'il se situe dans une école de pensée se revendiquant dans la droite lignée d'al-Kindī. En ce sens, la théorie développée par le traité peut nous informer sur une théorie en circulation au Moyen Âge et ayant rencontré assez de succès pour être traduite en latin et mener à une controverse⁷⁰⁹. Du fait que le traité ne nous est connu que par sa version latine une grande prudence est de mise dans l'analyse de ses théories d'un point de vue islamique, mais nous permet également de puiser dans une abondante littérature scientifique sur l'histoire de la philosophie dans la chrétienté latine médiévale.

La doctrine générale du *De radiis* repose sur l'idée que les étoiles, et particulièrement les sept planètes, émettent des rayons par lesquels elles produisent des effets dans le monde des éléments (c'est-à-dire le monde sensible et manifesté). La notion de réciprocité y est essentielle car elle est la base même de toute pratique magique dans ce cadre : les rayons des sphères célestes influent sur le monde des éléments, mais l'inverse est également vrai⁷¹⁰. Le monde s'inscrit donc dans un enchaînement de causalités qui produisent des effets, et l'on peut reconnaître dans cette terminologie les termes arabes de « causes » (*asbāb*) et d'effet (*ta'tīr*) qui sont les piliers de la pratique magique et au cœur des traités définissant la magie comme les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* et les œuvres d'al-Mağrīṭī⁷¹¹. Cependant, les limites de l'être humain dans ce domaine résident dans la « difficulté à connaître toutes les causes, ce qui nous donne l'illusion de l'indétermination d'un résultat »⁷¹² : la connaissance de toutes les causes permettrait d'avoir une vision claire et sûre du passé et de l'avenir⁷¹³.

L'acte humain, d'une manière générale, est expliqué à travers quatre principes moteurs que sont l'*imaginatio* (imagination⁷¹⁴), le *desiderium* (désir⁷¹⁵), la

⁷⁰⁸ Cf. Abū Mašār, *Kitāb al-Madḥal al-kabīr*, III, p. 549-550.

⁷⁰⁹ Cf. Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindī, De Radiis », p. 139. Les auteurs de cet article mentionnent notamment la réprobation dans le *Errores philosophorum* de Gilles de Rome en 1270.

⁷¹⁰ Pinella Travaglia, *Magic, causality and intentionality*, p. 23-25.

⁷¹¹ Cf. *infra* respectivement p. 262 et p. 305 et suivantes.

⁷¹² *Ibid.*, p. 26 : « [on an epistemological ground it is the human] difficulty to know all the causes that gives us the illusion of the indeterminism of a result [...] ».

⁷¹³ *Ibid.*, p. 26-27.

⁷¹⁴ Nous serions tenté de le rendre par « imagination créatrice » en référence aux travaux d'Henry Corbin sur Ibn 'Arabī. Cf. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006 (Paris, Flammarion, 1958¹).

fides (foi, confiance, assentiment⁷¹⁶) et la parole ou l'opération⁷¹⁷. La théorie développée par al-Kindī semble dérivée des thèses émanationnistes dans la mesure où « entre la chose imaginée et la chose en acte il n'y a pas une différence d'espèce, mais une différence matérielle »⁷¹⁸. Le domaine de l'imaginal est ainsi un des fondements dans l'accomplissement d'un acte humain⁷¹⁹. Al-Kindī est aussi un des premiers philosophes musulmans à théoriser le processus de la parole créatrice :

Parce que donc les hommes croient que les mots contiennent un effet moteur, nous répétons à ce propos que les sons produits en acte émettent des rayons comme le font les autres choses en acte, et qu'ils agissent sur le monde des éléments de la même manière que les autres choses individuelles. Et du fait qu'il existe d'innombrables sons différents, chacun d'eux, prononcé en acte, a son effet propre, différent de l'effet des autres, dans les autres choses composées d'éléments. L'harmonie céleste donne leur effet propre aux sons, ainsi qu'aux herbes et à d'autres choses et, de la même manière, elle donne des effets qualitativement très variés dans des choses différentes.⁷²⁰

S'ensuivent des paragraphes expliquant la différenciation des effets des sons selon les planètes, selon les signes zodiacaux, selon les éléments, selon les règnes (animal, végétal, minéral), selon les moments, etc.⁷²¹ Il a été montré que cette présentation de la parole fut une des sources du *Picatrix*⁷²², mais l'influence va beaucoup plus loin car on la trouve encore dans les commentaires des prières des œuvres d'al-Būnī afin d'expliquer des correspondances entre les heures, les planètes et donc les effets attendus⁷²³, quand bien même ces prières s'inscrivent dans un

⁷¹⁵ S'agit-il dans l'original arabe de désir (*ištiyāq*) ou bien de volonté (*irāda*) ? La volonté est en effet un des moteurs traditionnels de l'action.

⁷¹⁶ Il pourrait s'agir ici de *taṣdīq* (assentiment).

⁷¹⁷ Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindī, De Radiis », p. 142-143 ; Nicolas Weill-Parot, *Les images astrologiques au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion (« Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des lumières », 6), 2002, p. 157.

⁷¹⁸ Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindī, De Radiis », p. 231 : *non differat nisi tantum ni materia [...] ymago mentalis et realis, quia sunt ejusdem speciei* ; traduction de Nicolas Weill-Parot, *Les images astrologiques*, p. 157.

⁷¹⁹ C'est par ailleurs un thème essentiel dans la pensée d'Ibn 'Arabī.

⁷²⁰ Al-Kindī, *De radiis : théorie des arts magiques*, tr. Didier Ottaviani, Paris, Éditions Allia, 2003, p. 40-41 (VI, 1).

⁷²¹ *Ibid.*, p. 41-42 (VI, 2).

⁷²² Cf. Vittoria Perrone Compagni, « *Picatrix latinus*. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica », *Medioevo*, 1 (1975), p. 276-277 et Pinella Travaglia, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī*, Sismel, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' Library »), 1999, p. 44.

⁷²³ Cf. *infra* p. 517 et suivantes.

cadre totalement islamique sans aucune référence apparente à l'aristotélisme ou au néo-platonisme. C'est également dans ce cadre que s'explique l'efficacité des « noms barbares », ces mots magiques utilisés qui ne peuvent être rattachés à aucun schème ni aucune racine arabes et qui, de fait, n'avaient pas de signification précise pour celui qui les prononçait excepté l'effet attendu⁷²⁴.

Bien que l'original arabe soit perdu, il est clair que ce texte exprime clairement certains pans de la pensée magique arabe et islamique. Est-il dès lors étonnant qu'al-Būnī fût surnommé dans certaines sources « l'al-Kindī de son temps »⁷²⁵ ?

2.2. La constitution de l'héritage pseudo-grec

Ces auteurs que nous avons mentionnés ont existé et ont laissé un témoignage historiquement identifiable et fiable. Cependant, la littérature médiévale, et *a fortiori* dans le domaine des sciences occultes, est une littérature d'autorités plus que d'auteurs. La référence à un personnage, même mythique, est garante de l'authenticité ou de la validité supposée de l'information transmise. Aussi, de nombreux personnages historiques ou pseudo-historiques se sont vu attribuer des écrits apocryphes. Des autorités grecques et indiennes (qui ont réellement existé ou non) sont ainsi les garantes de nombreux traités et savoirs cités et mentionnés jusqu'à aujourd'hui dans les traités de magie. Dans la mesure où on les retrouve dans le *corpus bunianum* ou dans des traités de magie qui ont inspiré ou pu inspirer le *Šams al-ma'ārif*, il convient de dresser un bref panorama de ces personnages. Mais outre les personnages, il est une communauté qui joua un rôle très important dans la littérature ésotérique médiévale et qui se retrouve, comme ces auteurs, entre l'histoire et la légende : les Sabéens de Ḥarrān.

L'épopée des Sabéens de Ḥarrān

La cité de Ḥarrān (Καρρῶν en grec ou Carrhae en latin), appelée Hellenopolis par les Pères de l'Église, se trouvait au Nord-Ouest d'Edesse (actuelle Urfa)⁷²⁶. Ce fut un de ces grands centres où furent initiés des mouvements de traduction d'œuvres grecques vers l'arabe avec Dayr Qunnā au sud de Bagdad, al-Ḥīra dans le sud de

⁷²⁴ Nous reviendrons en détail sur cette notion de noms barbares dans notre analyse du *Šams al-ma'ārif*. Cf. *infra* p. 706 et suivantes.

⁷²⁵ Ce type de surnom « Sībawayh de son temps », « al-Kindī de son temps », n'était pas rare et dénotait l'importance d'un personnage. Mais on peut également trouver des raisons qui ont permis le choix de l'utilisation de ces noms.

⁷²⁶ Géza Fehérvári, « Ḥarrān », *El*².

l'Irak et Merv dans le Ḥurāsān⁷²⁷. La conquête arabe n'a pas du jour au lendemain effacé les religions non-monothéistes. Les Sabéens (Ṣābi'a) font partie de ces communautés dont un culte non-monothéiste a perduré après l'arrivée de l'islam. Cependant, leur culte reste auréolé de mystère, et il faut résolument envisager plusieurs niveaux de lecture des sources que nous avons sur les Sabéens⁷²⁸.

Le terme de « Sabéen » servant à décrire la communauté de Ḥarrān a fait couler beaucoup d'encre, tant au Moyen Âge qu'à l'époque contemporaine. En effet, afin d'éviter la persécution dont ils pouvaient être victimes, lors d'une visite du calife al-Ma'mūn dans la région qui leur avait demandé d'expliquer leur obédience religieuse, ceux-ci se seraient proclamés sabéens afin d'être rattachés aux « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*) et donc aux monothéismes⁷²⁹. De même, ils se seraient déclarés *ḥanīf*, autre terme du Coran pour désigner les adeptes de la « religion d'Abraham » (*millat Ibrāhīm*), qui serait – d'après les sources musulmanes – le monothéisme originel, avant même le judaïsme et le christianisme. Le terme de *ḥanpē* signifiait en syriaque « païen » et les Sabéens de Ḥarrān se faisaient ainsi les héritiers du paganisme (*ḥanpūtā*)⁷³⁰. Le « sabéisme » de Ḥarrān a ainsi survécu jusqu'au V^e/XI^e siècle. Cette assimilation aux religions révélées leur a permis notamment de voir leur droit de culte et d'enseignement confirmé par lettre au IV^e/X^e siècle par le

⁷²⁷ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 41-42. Sur les penseurs qu'ont pu diffuser les Sabéens, cf. David Pingree, « The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition », *International Journal of the Classical Tradition*, 9/1 (été 2002), p. 9-21.

⁷²⁸ Ces quatre dernières décennies ont vu un renouvellement complet de l'historiographie sur les Sabéens de Ḥarrān, qui a commencé avec la thèse de Jan Östen Hjärpe en 1972. On trouvera une bibliographie fournie sur la questions dans Godefroid de Callataÿ et Bruno Halflants, *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 36-37, note 59. Nous ajouterions cependant quelques titres qui semblent avoir échappé à Godefroid de Callataÿ :
- Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press (« Oxford Studies in Late Antiquity »), 2009, p. 64-118.
- Ilsetraut Hadot, « Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen ? », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 1 (2007), p. 42-107 (sur les Sabéens de Ḥarrān, cf. particulièrement p. 51-53).

⁷²⁹ Cf. Jan Östen Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, thèse de doctorat, Uppsala, 1972, p. 4-6 et Toufic Fahd, « Ṣābi'a », *EI*².

⁷³⁰ Cf. Jan Östen Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, p. 31 et Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », *Journal asiatique*, 274 (1986), p. 8-9.

calife al-Ṭāʾi^c731 (r. 363/974 à 81/991)⁷³². Le terme de « Ḥarrānien », et c'est là l'apport majeur de la thèse de Jan Östen Hjärpe, peut cependant désigner deux groupes distincts dans les sources musulmanes : ceux qui habitaient effectivement la cité de Ḥarrān, et des Ḥarrāniens « dissidents » ou « schismatiques » qui s'installèrent à Bagdad à partir du III^e/VIII^e siècle et dont une des figures les plus emblématiques est Ṭābit b. Qurra⁷³³ (n. 211/826, m. 288/901) qui aurait été excommunié par le chef de la communauté de Ḥarrān⁷³⁴. Le schisme pourrait avoir pour origine un conflit doctrinal sur l'adoption du néoplatonisme (hypothèse défendue par Daniel Chwolsohn⁷³⁵) ou sur des questions pratiques notamment une opposition au culte pratiqué dans les temples (hypothèse défendue par Jan Östen Hjärpe⁷³⁶). Dans tous les cas, le dernier temple païen aurait été détruit au V^e/XI^e siècle⁷³⁷. C'est ce qui sans conteste pose le plus de problèmes dans l'appréhension des doctrines ḥarrāniennes : la majorité des sources musulmanes traitant du culte astrolâtre des Sabéens de Ḥarrān sont postérieures à l'arrêt du culte.

⁷³¹ Al-Ṭāʾi^c li-amr Allāh est un calife abbasside de l'époque de la domination bouyide. Profitant au début de son règne de l'unité de la dynastie bouyide établie par son beau-père ʿAḍud al-Dawla, la mort de ce dernier en 372/983 marqua le début de conflits dynastiques dans la famille émirale qui affecta le pouvoir califal puisque Bahāʾ al-Dawla, en 381/991, en proie à des difficultés financières pour le paiement des soldes de ses troupes, décida de détrôner le calife au profit d'al-Qādir, un cousin d'al-Ṭāʾi^c. Cf. Clifford Edmund Bosworth et Karl Vilhelm Zetterstéen, « al-Ṭāʾi^c », *El²*.

⁷³² Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », p. 12.

⁷³³ Ṭābit b. Qurra était un traducteur d'origine ḥarrānienne. Sa langue maternelle était le syriaque, mais il connaissait très bien le grec et l'arabe. Il officia à Bagdad où il fut formé par Muḥammad b. Mūsā, membre d'une importante famille de mathématiciens et astronomes. Il laissa surtout des œuvres traitant des mathématiques. Cf. John Freely, *Light from the East*, p. 43-46 ; David Pingree, « The Ṣābiens of Ḥarrān and the Classical Tradition », p. 30 ; Régis Morelon et Roshdi Rashed, « Ṭābit b. Qurra », *El²* ; *GAS*, III, p. 260-263 (ouvrages médicaux), V, p. 264-272 (ouvrages mathématiques), VI, p. 163-170 et VII, p. 151-152 (ouvrages astrologiques) ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 168-172.

⁷³⁴ Cf. Jan Östen Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, p. 35-39 et Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », p. 10. C'est Ibn Ḥallikān (n. 608/1211, m. 681/1282 à Damas) qui relaie l'excommunication de Ṭābit b. Qurra, mais il ne dit rien sur les motifs poussant à l'accusation d'hétérodoxie.

⁷³⁵ Daniel Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Amsterdam, Oriental Press, 1965, I, p. 484-488.

⁷³⁶ Jan Östen Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, p. 38.

⁷³⁷ G. Fehérvári, « Ḥarrān », *El²* et Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », p. 12.

Si la religion sabéenne est réputée fondée sur le culte des astres, le terme a été utilisé par les musulmans pour d'autres types de polythéismes, et témoigne de la grande confusion qui règne sur les religions polythéistes dans l'imaginaire musulman. Ainsi, les occurrences du terme dans des contextes - où de toute évidence il s'agit d'un abus - nous renseignent sur la conception de ces croyances aux yeux des musulmans. Ainsi, ce polythéisme est parfois associé aux Indiens. Par exemple, Abū l-Qāsim Ṣāʿid al-Andalusī⁷³⁸ (n. 420/1029, m. 462/1070), dans son *Ṭabaqāt al-umam* (*Les générations des nations*), écrit à propos des Indiens :

Il y a parmi eux des Brahmanes et des Sabéens. [...] Quant aux Sabéens, c'est la masse des Indiens et ils constituent la plus grande partie de la population de l'Inde. Ils professent la permanence du monde qui a pour cause l'essence de la cause du monde, laquelle est le créateur puissant et fort, et la prééminence des astres. Les Sabéens donnent aux astres des formes auxquelles ils obéissent et auxquelles ils font toutes sortes d'offrandes en rapport avec ce qu'ils savent de la nature de chacun de ces astres, de façon à se rendre par là leurs forces favorables et à utiliser dans le monde inférieur l'influence de ces astres, selon leurs convenances. Ils donnent des noms à chacune de ces formes⁷³⁹. »⁷⁴⁰.

(*Fa-min-hum barāhima wa-min-hum Ṣābi'a*. [...] *Wa-ammā l-Ṣābi'a wa-hum ḡumhūr al-Hind wa-mu'āzamu-hā fa-inna-hā taqūlu bi-azal al-ʿālam wa-inna-hu ma'lūl bi-dāt ʿillat al-ʿālam allatī hiya l-Bāri' ʿazza wa-ḡalla wa-tu'azzimu l-kawākib wa-tuṣawwiru la-hā ṣuwar tumattīlu-hā wa-tataqarrabu ilay-hā bi-anwā' al-qarābīn ʿalā ḥasab mā ʿalimū*

⁷³⁸ Abū l-Qāsim Ṣāʿid b. Aḥmad al-Andalusī, né à Almería et mort à Tolède, était, à l'instar de son père, un juge (*qāḍī*) qui officia à Tolède de 460/1067-1068 jusqu'à sa mort en 462/1070. Vivant à l'époque des *ṭāʾifa* sous le règne d'al-Ma'mūn b. Dī l-Nūn (r. 429/1038 à 467/1075), il dût s'illustrer dans les diversss sciences promues à la cour royale de Tolède. Son ouvrage *Ṭabaqāt al-umam*, tentative de classification des sciences parmi les nations, s'inscrit dans ce contexte de promotion de l'héritage scientifique. Cf. Gabriel Martinez-Gros, « Ṣāʿid al-Andalusī », *Et*.

⁷³⁹ Régis Blachère traduit cette dernière phrase par « ils donnent à chacune de ces formes le nom de *Budd* (Bouddha) », suivant ainsi une variante signalée par Louis Cheikho en appendice de son édition (*wa-yusammūna ... buddan*, p. 95). Cette leçon est possiblement la plus plausible, la variante *bi-asmā'* pouvant s'expliquer par un copiste ayant à sa disposition un manuscrit défectueux qui aurait ainsi remplacé le nom qu'il ne put lire par un mot tout à fait indéfini.

⁷⁴⁰ Traduction par G. Ferrand, « Les grands rois du monde », *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, VI, 2 (1931), p. 334. Comparer avec *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam* (*Livre des Catégories des Nations*), tr. Régis Blachère, Paris, Larose Éditeurs, 1935, p. 45 et *Science in the Medieval World by Ṣāʿid al-Andalusī. Book of the Categories of Nations*, éd. et tr. Alok Kumar et Sema'an I. Salem, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 12.

*min ṭabīʿat kull kawkab min-hā li-yastahibbū bi-dālika quwā-hā wa-yaṣrifū fi l-ʿālam al-suflī ʿalā iḥtiyāri-him tadābīra-hā. Wa-yusammūna kull šūra min hādīhi l-ṣuwar bi-asmāʾ)*⁷⁴¹

Ainsi, dans ce cas l'appellation de « Sabéens », si elle est erronée, correspond toutefois à l'imaginaire entourant le sabéisme : celui-ci désignerait toute doctrine à caractère astrolâtre. La volonté de donner une origine orientale à ce culte a également conduit certains auteurs à considérer que Zoroastre et Bouddha étaient sabéens – voire qu'ils auraient institué ce culte⁷⁴². Ibn al-Qiftī⁷⁴³ (n. 568/1172, m. 646/1248) affirme quant à lui que « les Égyptiens il y a longtemps étaient sabéens, adorant les idoles et entretenant des temples » (*wa-kāna ahl Miṣr fi sāliḥ al-zamān ṣābiʿa taʿbudu l-aṣnām wa-tudabbiru l-hayākil*)⁷⁴⁴. À un autre endroit, Ṣāʿid al-Andalusī affirme cependant que « la masse des Grecs [*ʿāmmat al-Yūnāniyīn*] était sabéens, vénérant les étoiles et pratiquant l'idolâtrie »⁷⁴⁵. Cette confusion peut également s'observer dans l'association entre la religion grecque antique et le sabéisme que l'on peut deviner par exemple chez Abū Saʿīd ʿUbayd Allāh b. Buḥtīšū⁷⁴⁶ (m. 396/1006) dans un extrait sur le *Banquet* de Platon. Le terme de « sabéen » est utilisé pour parler des participants au banquet, et chez certains

⁷⁴¹ Ṣāʿid al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, éd. Louis Cheikho, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912, p. 12.

⁷⁴² Henry Corbin, « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *Eranos-Jahrbuch*, 19 (1950), p. 185. Sur les traditions selon lesquelles les Ḥarrāniens suivirent le Bodhisattva (Būdāsaf), cf. David Pingree, *The Thousands of Abū Maʿšar*, Londres, Warburg Institute, 1968, p. 5 et Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press (« Oxford Studies in Late Antiquity »), 2009, p. 115-118. Sur les points communs entre le zoroastrisme et le culte lunaire de Ḥarrān, cf. Hildegard Lewy, « Points of comparison between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harran », dans *A Locust's Leg: Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, éd. Walter Bruno Henning et Ehsan Yar Shater, Londres, Percy Lund Humphries & Co, 1962, p. 139-161.

⁷⁴³ Né à Qift en Haute Égypte, il occupa des charges administratives à Alep (*dīwān* des finances à partir de 598/1201 jusqu'en 613/1216 puis de 628/1230 à 628/1230 et de 633/1236 à sa mort en 646/1248). Il aurait écrit vingt six ouvrages dont seuls nous sont parvenus son *Taʿrīḥ al-ḥukamāʾ* (*Histoire des sages*) et *Inbāh al-ruwāt ʿalā anbāh al-nuḥāt* (*Le réveil des rapporteurs sur les illustres grammairiens*). Cf. Albert Dietrich, « Ibn al-Qiftī », *El*².

⁷⁴⁴ Ibn al-Qiftī, *Taʿrīḥ al-ḥukamāʾ*, éd. Julius Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, p. 348, cité dans Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 118.

⁷⁴⁵ Dimitri Gutas, « Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition », *Oriens*, 31 (1988), p. 44.

⁷⁴⁶ Officier dans la gestion des finances au service du calife al-Muqtadir, il fut appelé à Šīrāz par ʿAḍud al-Dawla en raison du succès d'une de ses missions au Kirmān, et le calife fatimide al-ʿAzīz lui proposa également de s'installer au Caire à son service, offre que ʿUbayd Allāh b. Buḥtīšū^c déclina. Il finit sa vie à Mayyāfāriqīn au service du marwānide Abū Maṣṣūr Mumahhid al-Dawla. Cf. Dominique Sourdel, « Bukhtīshū^c », *El*².

auteurs, nous trouvons le terme utilisé pour évoquer les philosophes péripatéticiens⁷⁴⁷. On retrouve cette même assimilation chez al-Kindī entre Sabéens et les personnages du *Banquet*. Or, al-Kindī connaissait probablement des érudits sabéens, comme Tābit b. Qurra⁷⁴⁸. Cette dernière association s'oppose donc à celle de Sā'id al-Andalusī, où il associe la « masse des Grecs » (la *ʿamma*) aux Sabéens, alors que l'idée de masse dans ce cas, s'oppose à une « élite » (la *ḥāṣṣa*), c'est-à-dire celle des philosophes, qui selon d'autres sources sont appelés Sabéens. Le terme est donc très ambigu. L'approche « hellénistique » est toutefois la plus répandue, c'est également celle d'al-Bīrūnī, qui affirme :

Le nom [Sabéens] s'applique aussi aux Ḥarrāniens, qui sont la branche survivante des adeptes de l'ancienne religion occidentale après la conversion des anciens Grecs au christianisme. Ils font remonter leur lignage à Agathodaimon⁷⁴⁹, Hermes, Wālīs, Mābā et Siwār [Solon ?], et affirment la prophétie de ces derniers et d'autres sages [*ḥukamāʾ*] comme eux. Cette appellation est mieux connue que les autres pour les désigner, bien qu'elle n'ait été adoptée que sous le gouvernement abbasside en 842-3 afin d'être comptés parmi les communautés qui jouissent des droits et ont les obligations du statut de « minorité protégée » (*ḍimma*). Autrefois, on les appelait *ḥanīfs*, idolâtres et Ḥarrāniens »⁷⁵⁰.

(*Wa-qad yaqaʿu l-ism ʿalā l-Ḥarrāniyya llaḍīn hum baqāyā ahl al-dīn al-qadīm al-maḡribī l-bāʿinūn ʿan-hu baʿd tanaṣṣur al-Rūm al-yūnāniyyīn wa-yantasībūna ilā Aḡāḍīmūn wa-Hirmis wa-Wālīs wa-Mābā wa-Siwār wa-yatadayyanūna bi-nubuwwati-him wa-nubuwwat amṭāli-him min al-ḥukamāʾ wa-hādā l-ism aṣḥar bi-him min ḡayri-him wa-in kānū tasammaw bi-hi fī l-dawla l-ʿabbāsiyya fī sanat ṭamān wa-ʿiṣrīn wa-miʿatayn li-yuʿaddū fī ḡumlat man yuʿḥaḍu min-hu wa-yurʿā la-hu l-ḍimma wa-kānū qabla-hā yusammawna l-ḥunafāʾ wa-l-waṭaniyya wa-l-Ḥarrāniyya*)⁷⁵¹

Cette dernière définition permet donc d'avoir une vue globale sur la perception de la communauté de Ḥarrān qu'avaient les musulmans. Contrairement aux sources cherchant à donner une origine orientale aux Sabéens, celle-ci associe les Sabéens à l'enseignement d'Hermès [Trismégiste]⁷⁵².

Mais le problème majeur des sources est qu'elles recomposent, réécrivent et travestissent la réalité historique au profit d'un concept de paganisme universel opposé à la Révélation. À partir de sources uniquement musulmanes, il nous est très

⁷⁴⁷ Dimitri Gutas, « Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition », p. 41.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁴⁹ Cf. GAS, IV, p. 47-48.

⁷⁵⁰ Dimitri Gutas, « Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition », p. 43-44.

⁷⁵¹ Al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḥāliya*, éd. Carl Eduard Sachau, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1878, p. 318.

⁷⁵² Sur le rôle d'Hermès chez les Sabéens, cf. David Pingree, « The Ṣābiāns of Ḥarrān and the Classical Tradition », p. 23-26.

difficile d'avoir une vision satisfaisante du culte de Ḥarrān, d'autant plus que la plupart des témoignages ont pour source directe ou indirecte des Ḥarrāniens bagdadiens ou des chrétiens⁷⁵³. Ainsi, il est probable que les cultes décrits ne correspondent pas toujours à ceux de Ḥarrān, et il est plus probable encore que les traits les plus criticables (sacrifices humains, pratiques magiques comme le rite de la tête coupée, etc.) aient pour but de faire condamner ceux qui avaient excommunié les premiers Ḥarrāniens réfugiés à Bagdad⁷⁵⁴. Les principales sources s'étalent du III^e/IX^e siècle (al-Kindī) au VIII^e/XIV^e siècle (al-Dimašqī), soit cinq siècles d'écart, qui correspondent à autant d'étapes dans l'histoire de la conversion de Ḥarrān et des problématiques de l'hérésiographie musulmane et des controverses religieuses dans le *dār al-islām*. La destruction du dernier temple païen de Ḥarrān, consacrant la fin du culte païen, fait que les sources postérieures sont en grande partie des reconstructions *a posteriori*, et souvent à partir de sources hérésiographiques donc très critiques. Ainsi, sont donc exclues les notices de ʿAbd al-Ġabbār⁷⁵⁵ (n. 325/936-937, m. 415/1025), al-Bīrūnī, Ibn Ḥazm⁷⁵⁶ (n. 384/994, m. 456/1064), Ibn al-Ġawzī⁷⁵⁷ (n. 510/1126, m. 597/1200), al-Šahrastānī⁷⁵⁸ (n. 479/1086-1087, m. 548/1153),

⁷⁵³ Par exemple sur les trois sources d'Ibn al-Nadīm au sujet des Sabéens, deux sont clairement identifiées comme chrétiennes : Abū Yūsuf Išaʿ al-Qaṭīʿī et Saʿīd Wahb b. Ibrāhīm. Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 385 et 386 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 751 et 755.

⁷⁵⁴ Par exemple, le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm s'appuierait sur Aḥmad Ibn al-Ṭayyib (m. 898), or celui-ci connaissait et correspondait avec Ṭābit b. Qurra, comme l'indiquait Jan Östen Hjærpe. Cf. Jan Östen Hjærpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarraniens*, p. 41.

⁷⁵⁵ Théologien muʿtazilite et juriste šāfiʿite appelé à Rayy en 367/978 à Rayy par le gouverneur de la ville Ibn ʿAbbād, promoteur du muʿtazilisme. Il est connu pour ses ouvrages de théologie comme *al-Muġnī* (*Le [livre] qui vous suffit*) ou le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* (*Le commentaire des cinq fondements*). Cf. Richard C. Martin et Mark R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford, Oneworld Publications, 1997, p. 46-58 ; Samuel Miklos Stern, « ʿAbd al-Djabbār b. Aḥmad », *Et*². Sur les textes de ʿAbd al-Ġabbār sur les Sabéens (analyse et traductions), cf. Guy Monnot, « Sabéens et idolâtres selon ʿAbd al-Jabbār », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 12 (1974), p. 34-37.

⁷⁵⁶ Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm est un fécond polygraphe né à Cordoue et mort à Manta Līšam. Théologie zāhirite, il s'exerça à la poésie, l'histoire et la philosophie outre la théologie et le droit. Cf. Roger Arnaldez, « Ibn Ḥazm », *Et*².

⁷⁵⁷ Ibn al-Ġawzī est un célèbre prédicateur ḥanbalite de Bagdad. Il est aussi bien connu pour ses activités de prédicateur que pour ses nombreuses œuvres écrites, dont la chronique historique *al-Muntaẓam*. Cf. Henri Laoust, « Ibn al-Ġawzī », *Et*².

⁷⁵⁸ Ṭāġ al-Dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm b. Aḥmad al-Šahrastānī était un hérésiographe. Originaire de Šahrastān, il fut formé en droit šāfiʿite et en théologie ašʿarite,

Maïmonide⁷⁵⁹ (n. 1135, m. 1204), Ibn al-Qiftī, al-Dimašqī (m. 727/1327)⁷⁶⁰ ; et restent pour l'étude des Sabéens de Ḥarrān celles d'al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī, al-Maqdisī⁷⁶¹ (IV^e/X^e siècle), Ibn al-Nadīm et al-Ḥawārizmī⁷⁶². Parmi ces derniers, al-Ṭabarī, al-Maqdisī et al-Ḥawārizmī ne se basent pas sur leur expérience propre ou des informations de première main. En revanche, al-Mas'ūdī affirme avoir visité Ḥarrān et semble être notre source la mieux renseignée. À l'époque de sa visite en 332/943, deux centres principaux étaient en activité d'après Michel Tardieu : un temple appelé dans les sources Maḡliṭiyā, et l'École platonicienne⁷⁶³, mais l'existence même de cette école platonicienne fait débat⁷⁶⁴. Ainsi, l'auteur du *Murūğ al-dahab* rapporte :

J'ai vu à Ḥarrān, sur le marteau de la porte du lieu de réunion des Ṣābiens, une inscription en caractères syriaques, tirée de Platon ; elle m'a été expliquée par Mālik b. 'Uqbūn⁷⁶⁵ et d'autres personnes de la même secte : « Celui qui connaît sa nature devient dieu ». C'est Platon qui disait aussi : « L'homme est une plante céleste. En effet l'homme ressemble à un arbre renversé, dont la racine est tournée vers le ciel et dont les branches [plongent] dans le sol. »⁷⁶⁶

bien qu'il semble qu'il ait eu des sympathies pour le chiisme ismaélien. Après un pèlerinage à La Mecque en 510/1117, il revient en Iran en 514/1120 et rejoint la cour du sultan Sanḡar à Marw où, grâce à des amitiés avec le vizir, fut nommé lieutenant de la chancellerie (*nā'ib dīwān al-rasā'il*). Proche du sultan, il finit par se retirer dans sa ville natale où il meurt. Cf. Guy Monnot, « al-Shāhrastānī », *Et*².

⁷⁵⁹ Abū 'Imrān Mūsā b. Maymūn al-Qurṭubī est un théologien et médecin juif né à Cordoue et mort à Fustāṭ. Cf. Georges Vajda, « Ibn Maymūn », *Et*².

⁷⁶⁰ Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḡammad b. Abī Ṭālib al-Anṣārī l-Šūfi l-Dimašqī, aussi connu sous le nom d'Ibn Šayḡ Ḥittīn, était cheikh et imam à al-Rabwa près de Damas et mourut à Ṣafad. Il est surtout connu comme l'auteur d'une cosmographie intitulée *Nuḡbat al-dahr fī 'aḡā'ib al-barr wa-l-baḡr* (*Anthologie du temps : les merveilles de la terre ferme et de la mer*). Cf. Douglas Morton Dunlop, « al-Dimašqī », *Et*².

⁷⁶¹ Al-Muṭaḡhar b. Ṭāhir al-Maqdisī est l'auteur du *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīḡ* (*Le livre du commencement et de l'histoire*) composé à Bust vers 355/966. Sa vie nous est inconnue. Cf. Réd., « al-Muṭaḡhar b. Ṭāhir (ou al-Muṭaḡhar) al-Maqdisī », *Et*².

⁷⁶² Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », p. 12.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁶⁴ Sur la remise en cause de cette hypothèse d'une école platonicienne à Ḥarrān, cf. Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 70-79.

⁷⁶⁵ Ce personnage est essentiellement connu par ce récit d'al-Mas'ūdī, mais la Chester Beatty Library de Dublin conserve un manuscrit (n°4082) d'un *Kitāb Sīr ma'ānī taqdimat al-ma'rifa fī 'ilm al-nuḡūm* (*Livre du secret des significations de l'introduction de la connaissance : l'astrologie*) qui serait de son œuvre. Cf. GAS, VII, p. 157-158.

⁷⁶⁶ Michel Tardieu, « Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān », p. 13. Comparer *Les prairies d'or*, II, p. 536-537, §1395.

(*Wa-ra'aytu 'alā bāb mağma' al-ṣābi'a bi-madīnat Ḥarrān maktūb 'alā midaqqat al-bāb bi-suryāniyya qawl li-Aflātūn afhamanī tafsīra-hu Mālik b. 'Uqbūn wa-ğayru-hu min-hum wa-huwa: « man 'arafa dāta-hu ta'allaha »; wa-qad qāla Aflātūn: « al-insān nabāt samāwī wa-l-dalīl 'alā hādā anna-hu šibh šağara mankūsa aṣlu-hā ilā l-samā' wa-furū'u-hā ilā l-arḍ »*)⁷⁶⁷

Michel Tardieu a pris le soin d'identifier les citations qui viennent d'une part d'*Alcibiade*, et d'autre part du *Timée*. C'est sans conteste l'École platonicienne qui nous est décrite par al-Mas'ūdī.

Charles Genequand a ainsi souligné les trois propriétés principales de ce qui est appelé « sabéisme » dans ces sources arabes : d'une part le culte des idoles par le biais d'images taillées, d'autre part l'astrolâtrie (en étroite relation avec l'astrologie et les théories de la philosophie grecque), et enfin des croyances morales et philosophiques (issues des écoles d'Athènes et d'Alexandrie)⁷⁶⁸. C'est également la distinction qu'opère Anna Caiozzo, s'appuyant sur les écrits d'al-Šahrastānī et le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm⁷⁶⁹. Alors que Charles Genequand considère ces éléments comme différents aspects de la « culture grecque païenne de l'Antiquité tardive telle qu'elle s'était maintenue à Ḥarrān »⁷⁷⁰, Anna Caiozzo voit plusieurs courants dans ces rites ḥarrāniens : d'une part « l'un, influencé par l'hermétisme et les philosophies néoplatoniciennes, et croyant en un dieu ou "créateur un et multiple" », d'autre part « les astrolâtres qui représentent le courant "spiritualiste" ou du moins platonicien » et enfin « les "adeptes des Représentations" qui rendent un culte aux idoles »⁷⁷¹. L'aspect le plus philosophique est bien sûr illustré par l'Académie platonicienne, qui fut un vecteur de diffusion de la philosophie grecque dans le *dār al-islām*.

Néanmoins, nous avons de fortes raisons de douter de l'existence-même de ces rites à Ḥarrān ou dans une « communauté sabéenne », surtout à partir de ces seules sources. En effet, si nous prenons le *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* d'al-Šahrastānī, il définit le « sabéisme » comme le fait de « s'affranchir des hommes [comme intermédiaires de Dieu] : l'axe de leurs doctrines n'est autre que l'attachement inconditionnel aux Spirituels [...] » (*huwa l-inḥilāl 'an qayd al-riğāl wa-inna-mā madār*

⁷⁶⁷ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, II, p. 393, §1395.

⁷⁶⁸ Charles Genequand, « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », *Studia Islamica*, 89 (1999), p. 121.

⁷⁶⁹ Anna Caiozzo, « Rituels théophaniques imagés et pratiques magiques : les anges planétaires dans le manuscrit persan 174 de Paris », *Studia Iranica*, 29/1 (2000), p. 132. Charles Genequand et Anna Caiozzo ne se citent pas dans leurs articles respectifs, étant donné leur date de parution assez proche il est probable qu'ils ne pouvaient avoir connaissance de leurs travaux réciproques à cette époque-là.

⁷⁷⁰ Charles Genequand, « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », p. 121.

⁷⁷¹ Anna Caiozzo, « Rituels théophaniques imagés et pratiques magiques », p. 132.

maḏhabi-him ‘alā l-ta‘aṣṣub li-l-rūḥāniyyīn)⁷⁷². Les Ḥarrāniens sont décrits comme « un groupe des Sabéens » (*hum ḡamā‘a min al-Ṣābi‘a*)⁷⁷³, il faut donc comprendre que tous les Sabéens ne sont pas ḥarrāniens. Les « adeptes des demeures et des représentations » (*aṣḥāb al-hayākil wa-l-aṣḥās*) sont présentés au chapitre précédent comme appartenant « aux sectes des Sabéens » (*min firaq al-Ṣābi‘a*)⁷⁷⁴. Ils ne sont donc pas ḥarrāniens pour al-Šahrastānī selon toute vraisemblance. Parmi eux, les « adeptes des représentations » sont identifiés comme les idolâtres contemporains d'Abraham. Quant aux « adeptes des demeures », ils semblent représenter ceux qui ont opéré des rituels talismaniques comme ceux que l'on trouve dans la *Ġāyat al-ḥakīm* au IV^e/X^e siècle (à ceci près qu'al-Mağrīṭī ne les attribue pas spécifiquement aux Sabéens⁷⁷⁵) :

Sache que les adeptes des Spirituels, percevant que l'homme a absolument besoin d'un intermédiaire, et que cet intermédiaire doit absolument être visible, afin qu'on se tourne vers lui, qu'on s'approche de lui et qu'on tire profit de lui, ont eu recours aux « Demeures » : ce sont les sept planètes.

Ils étudièrent : premièrement leurs maisons et leurs mansions⁷⁷⁶ ; deuxièmement, leurs amplitudes ortives et occases ; troisièmement, leurs

⁷⁷² Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, éd. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992², II, p. 289 ; *Livre des religions et des sectes*, tr. Jean Jolivet et Guy Monnot, Louvain/Paris, Peeters/Unesco, 1993, II, p. 97.

⁷⁷³ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, II, p. 359 ; *Livre des religions et des sectes*, II, p. 167.

⁷⁷⁴ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, II, p. 348 ; *Livre des religions et des sectes*, II, p. 159.

⁷⁷⁵ Al-Mağrīṭī évoque à plusieurs reprises les Sabéens, comme nous le verrons, mais en décrit principalement des rituels impressionnants et hautement condamnables dans une perspective musulmane car résolument transgressifs à tous points de vue.

⁷⁷⁶ Nous avons amendé la traduction, qui proposait « décans » pour rendre *manāzil*. Nous réservons le terme de « décan » pour traduire l'arabe *waḡh*. Le terme de *bayt* (et son équivalent latin *domus*) désigne les maisons et les domiciles. La « maison » (*place* en anglais) correspond à un des douze secteurs de l'écliptique. Al-Qabīṣī en propose une définition : « Comme nous avons terminé les états essentiels de la sphère du Zodiaque, venons-en aux états accidentels par rapport à l'horizon. Ainsi, la sphère se renouvelle à chaque instant en une figure qui se divise en quatre quarts séparant le cercle de l'horizon et le cercle du méridien. Chaque quart se divise en trois sections non égales selon l'élévation de l'ascendant. La sphère [céleste] est ainsi divisée en douze sections qui sont appelées "maisons" ou "cuspidés". L'opération [permettant de déduire] cela est expliqué dans les tables astrologiques. La première section est l'ascendant, dont le début est sur l'horizon de l'Orient, puis suit la deuxième [section], puis la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la douzième » (*fa-id qad ataynā ‘alā aḥwāl falak al-burūḡ al-dātiyya fa-l-na‘ti bi-aḥwāl al-‘arḏiyya bi-ḥasab al-ufuq wa-dālīka anna l-falak yatašakkalu fī kull waqt bi-šakl yanqasimu bi-arba‘at arbā‘ taqsimu-hu dā‘irat al-ufuq wa-dā‘irat niṣf al-nahār wa-yanqasimu kull rub‘ min-hā ṭalaṭat aqsām ḡayr mutasāwiya bi-ḥasab maṭālī‘ al-ṭālī‘ fa-yakūnu l-falak yanqasimu ṭnay ‘ašar qism tusammā*

conjonctions selon les figures de concorde ou de contrariété, classées d'après la nature des planètes ; quatrième, la répartition des jours, des nuits et des heures entre les planètes ; cinquième, l'attribution à celles-ci des images, des représentations, des [sept] climats et des régions.

Ils firent aussi des bagues, apprirent des formules magiques et des prières. Par exemple, ils assignèrent à Saturne le samedi, et y fixèrent l'observance à la première heure. Ils portaient alors la bague de Saturne, faite selon son image et son [mode de] fabrication, mettaient le vêtement qui lui est propre, [brûlaient] de l'encens qui lui est particulier, [prononçaient] les prières qui lui sont spéciales, lui présentaient leur demande (cette demande dont on attend la réponse favorable de Saturne, de ses actes et de son influence) : de la sorte, il subvenait à leur besoin, et leur désir se réalisait dans la plupart des cas. De même, le besoin lié à Jupiter lui était-il présenté en son jour, à son heure et selon le cérémonial que nous avons dit. Et les autres besoins étaient semblablement présentés aux [divers] astres.⁷⁷⁷

(*ʿIṣlam anna aṣḥāb al-rūḥāniyyāt lammā ʿarafū anna lā budda li-l-insān min mutawassiṭ, wa-lā budda li-l-mutawassiṭ min an yarā, fa-yatawaḡḡahu ilay-hi, wa-yataqarrabu bi-hi wa-yustufādu min-hu, fazaʿū ilā l-hayākil allatī hiya l-sayyārāt al-sabʿ. Fa-taʿarrafū awwalan buyūta-hā wa-manāzila-hā, wa-tāniyan maṭālīʿa-hā wa-maḡārība-hā, wa-tālīṭan ittiṣālātī-hā ʿalā aṣkāl al-muwāfaqa wa-l-muḥālafā martaba ʿalā ṭabāʿi-hā, wa-rābiʿan taqṣīm al-ayyām wa-l-layālī wa-l-sāʿāt ʿalay-hā, wa-ḥāmisan taqdīr al-ṣuwar wa-l-aṣḥāṣ wa-l-aqālīm wa-l-amṣār ʿalay-hā, fa-ʿamilū l-ḥawātīm, wa-taʿallamū l-ʿazāʿim wa-l-daʿawāt, wa-ʿayyanū (l-yawm)⁷⁷⁸ li-Zuḥal maṭalan yawm al-sabt wa-rāʿaw fi-hi sāʿata-hu l-ūlā wa-taḥattamū bi-ḥātami-hi l-maʿmūl ʿalā ṣūrati-hi wa-hayʿati-hi wa-ṣanʿati-hi, wa-labisū l-libās al-ḥāṣṣ bi-hi, wa-baḥḥarū bi-baḥūri-hi l-ḥāṣṣ, wa-daʿaw bi-daʿawāti-hi l-ḥāṣṣa, wa-saʿalū ḥāḡata-hum min-hu, al-ḥāḡa llatī tustadʿā min Zuḥal min afʿālī-hi wa-ātāri-hi l-ḥāṣṣa bi-hi fa-kāna yaqḍī ḥāḡata-hum, wa-yaḥṣilu fi l-akṭar marāma-hum wa-ka-ḍālika rafaʿa l-ḥāḡa llatī taḥtaṣṣu bi-l-Muṣṭarī fi yawmi-hi wa-sāʿati-hi wa-ḡamīʿ al-iḍāfāt allatī ḍakarnā ilay-hi, wa-ka-ḍālika sāʿir al-ḥāḡāt ilā l-kawākib)⁷⁷⁹*

Ainsi, la description correspond tout à fait aux préceptes de la magie astrale. L'emploi de bagues au châton gravé que l'on « charge » par des fumigations et des

*buyūt wa-tusammā marākiz wa-qad bayyana ʿamal ḍālika l-zīḡ fa-awwal al-aqsām al-ṭālīʿ wa-awwalu-hu ʿalā ufuq al-maṣriq tumma yatlū-hu l-tānī tumma l-tālīṭ wa-ka-ḍālika ilā l-tānī ʿaṣar). Cf. al-Qabīṣī, p. 46 et 48 (texte arabe) et 47 et 49 (traduction anglaise). Le « domicile » d'une planète (house en anglais) désigne le(s) signe(s) du Zodiaque avec le(s)quel(s) une planète a le plus d'affinités (sur les « domiciles », voir *infra* p. 1001, note 4547). Sur ces termes techniques, voir aussi Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 182-192 et *id.*, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, p. 229-232.*

⁷⁷⁷ Al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, II, p. 159-160. (p. 769-770)

⁷⁷⁸ Les parenthèses sont de l'éditeur.

⁷⁷⁹ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, II, p. 348.

prières idoines au moment opportun est essentiel dans la *Ġāyat al-ḥakīm*⁷⁸⁰. C'est avec al-Šahrastānī que sont brièvement décrits les temples de Ḥarrān liés aux planètes. Ce sont donc dans des descriptions tardives de Ḥarrān que les nombreux temples sont mis en valeur comme signe caractéristique de la ville⁷⁸¹. Par exemple, si l'on prend la description donnée par al-Dimašqī, il mentionne d'abord – de manière assez succincte – les temples « qui enseignent l'enchaînement des causes jusqu'à la dernière » ([*hayākil al-šābi'a*] *al-qā'ilīn bi-tasalsul al-īlal ilā 'illat al-īlal*)⁷⁸² : le « temple de la première cause » (*haykal al-īlla l-ūlā*), le « temple de la première raison » (*haykal al-īqal al-awwal*), le « temple du gouvernement »⁷⁸³ (*haykal al-siyāsa*), le « temple de la nécessité » (*haykal al-ḍarūra*) et le « temple de l'âme » (*haykal al-nafs*). Ces temples sont évoqués par al-Mas'ūdī et al-Šahrastānī. Ensuite viennent les temples consacrés aux astres qu'évoquait al-Šahrastānī : Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune⁷⁸⁴. En somme, on y voit d'abord des « temples » dédiés aux grands principes philosophiques platoniciens, puis les « temples » dédiés aux astres. L'exposition que fait al-Dimašqī de la doctrine permet de se rendre compte de l'influence néoplatonicienne :

D'après la doctrine des Sabéens, les 7 planètes exercent leurs influences sur les éléments, qui conçoivent dans leurs seins et produisent les trois principes générateurs [l'idée, l'âme et la matière] ; puis, après l'écoulement de 36 000 ans, la nature universelle produit une paire de chaque espèce d'animaux, un mâle et une femelle, qui continuent la génération et la propagation à l'infini. On prétend encore, que le bien et le mal, les animaux utiles et nuisibles sont produits nécessairement par suite de la réunion des astres heureux et malheureux, de celle des éléments purs et impurs. Il y a des Sabéens qui admettent la création des étoiles par Dieu le tout-puissant, le créateur de toutes les choses mondaines et célestes, mais le peuple en général s'adonnait au culte des étoiles, négligeant le créateur, le gouverneur des sphères célestes, auteur de leur mouvement et leur promoteur.⁷⁸⁵

(*Wa-īnda l-šābi'a anna l-mudabbirāt al-sab' hiya allatī tu'addī l-āṭār ilā l-anāšir fa-taqbalu-hā l-anāšir fī* [p. 45] *arkāni-hā fa-yaḥşilu min dālika l-mutawalladāt al-talāt tumma inna ṭabī'at al-kull taḥduṭu 'alā maḍī kull sitta wa-talātīn alf sana rūḥayn min kull*

⁷⁸⁰ Nous en verrons un exemple, cf. *infra* p. 327.

⁷⁸¹ Par exemple, bien qu'Ibn al-Nadīm manifeste un grand intérêt dans la description des fêtes et des rites ḥarrāniens, il ne transmet aucune description des temples de la ville. Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 383-391 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 745-773.

⁷⁸² Al-Dimašqī, *Kitāb Nuḥbat al-dahr fī 'ağā'ib al-barr wa-l-baḥr*, éd. August Ferdinand Mehren, Saint-Petersbourg, 1866, p. 39 ; *Manuel de la cosmographie du Moyen Âge*, tr. August Ferdinand Mehren, Copenhague, Imprimerie de Bianco Luno, 1874, p. 41.

⁷⁸³ August Ferdinand Mehren rend par « temple du gouvernement du ciel ».

⁷⁸⁴ Al-Dimašqī, *Manuel de la cosmographie*, p. 41-46.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 47.

*naw' min aġnās al-ḥayawān dakar wa-unṭā yakūnu 'an-humā nasl wa-tawālid ka-dālika abadan wa-qālū inna l-ḥayrāt wa-l-šūrūr wa-l-ḥayawānāt al-nāfi'a wa-l-dārra wāqi'a ḍarūra bi-ttišālāt al-kawākib bi-su'ūdi-hā wa-nuḥūsi-hā wa-ḡtimā'āt al-'anāšir šafwa-hā wa-kadra-hā wa-qad kaḍabū fi-mā za'amū-hu wa-min al-šābi'a man i'taqada ḥudūta-hā wa-anna-hā maḥlūqa li-l-ilāh al-akbar ḥāliqi-hā wa-ḥāliq aḥwāl al-'ālam alladī huwa 'ālamu-nā wa-'alā kull ḥālatayn fa-l-qawm ištaġalū bi-'ibādati-hā 'an 'ibādat mudabbiri-hā wa-mudabbir aflāki-hā wa-muqaddir ḥarakāti-hā wa-musayyiri-hā fa-nas'alu Llāh al-'afū wa-l-'āfiyya min ḥādīhi l-bida'*⁷⁸⁶

Mais la description des temples et de la doctrine prend un tout autre éclairage lorsqu'al-Dimašqī explique qui sont les Sabéens : selon lui, les Sabéens sont les Indiens, les Perses avant l'islam, les Chaldéens, les Grecs puis les Byzantins jusqu'au règne de Constantin (c'est-à-dire jusqu'à la conversion au christianisme), les Coptes (c'est-à-dire ici les Égyptiens) jusqu'à leur conversion au christianisme et les Arabes avant l'islam⁷⁸⁷. Ainsi, tous les peuples qui n'ont pas connu la révélation (judaïsme, christianisme, islam) sont sabéens ! Or, si nous reprenons la description des temples des Sabéens, aucun n'est clairement et textuellement mis en relation avec Ḥarrān, à une exception près. Pour ce qui est des temples aux planètes, le temple de Saturne, hexagonal (*musaddas al-šakl*), est illustré par le temple de La Mecque et un temple à Sindān en Inde⁷⁸⁸, le temple de Jupiter, triangulaire (*muṭallaṭ al-šakl*), est illustré par le temple de Damas converti par la suite en église puis en mosquée lors de la conquête⁷⁸⁹, le temple de Mars, carré (*murabba' al-šakl*), est illustré par un temple de Tyr et un temple à Jérusalem avant le règne de Salomon⁷⁹⁰, le temple du Soleil, carré (*murabba' al-šakl*), est illustré par un temple éponyme qui aurait existé à 'Ayn Šams⁷⁹¹, le temple de Vénus, en forme de triangle allongé (*muṭallaṭ al-šakl mustaṭīl*), est illustré par des temples à Manbij (en Syrie) et à Tolède, et le Sphinx (Abū l-Hawl) en Égypte⁷⁹², le temple de Mercure, hexagonal (*musaddas al-šakl*), est illustré par des temples à Šayda et un autre dans le Farġāna⁷⁹³, et enfin le temple de la Lune, pentagonal (*muḥammas*), est illustré par un temple à Balkh dont les ancêtres de la famille barmécide auraient eu le ministère et un à Ḥarrān appelé al-Mudawwar⁷⁹⁴ (c'est un temple évoqué par al-Mas'ūdī). La description du temple de Mars s'accompagne du rituel de la tête coupée, le plus impressionnant des rituels

⁷⁸⁶ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 44-45.

⁷⁸⁷ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 45-47 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 47-49.

⁷⁸⁸ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 40 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 41-42.

⁷⁸⁹ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 41 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 42-43.

⁷⁹⁰ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 41-42 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 43.

⁷⁹¹ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 42 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 43-44.

⁷⁹² Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 42-43 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 44-45.

⁷⁹³ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 43 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 45.

⁷⁹⁴ Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr*, p. 43-44 ; *Manuel de la cosmographie*, p. 46-47.

relatés à propos des Sabéens de Ḥarrān et que les auteurs (Ibn al-Nadīm, al-Mağrīṭī, etc.) sont unanimes à condamner : il s'agit d'un rite où un homme était plongé dans une marmite emplie d'huile et de diverses substances pendant un certain temps (qui varie selon les sources) jusqu'à ce que les chairs se décomposent et que l'on puisse extraire juste la tête avec les veines et les tendons. Cette tête pouvait alors leur prédire des oracles. Il semble donc que les descriptions des temples et les récits sur les Sabéens, du moins à partir du V^e/XI^e siècle, mêlent à la fois les récits sur les Ḥarrāniens antérieurs et des récits sur les religions n'appartenant pas aux gens du Livre avant l'islam et créent ainsi un mythe panpaganisme visant à unifier et théoriser de multiples religions.

La caractéristique majeure de cette description, à notre sens, est qu'elle semble inspirée des écrits de magie talismanique du IV^e/X^e siècle comme la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī⁷⁹⁵, or, ce dernier condamne nettement les Ḥarrāniens dans son ouvrage de talismanique. Il est difficile d'apprécier l'objectivité ou l'éventuelle réalité historique de ce qu'il décrit quand il explique que les Sabéens « ont sur les cultes aux planètes des opinions détestables, parmi lesquelles l'égorgeage de l'enfant » (*wa-la-hum fī diyānāt al-kawākib ārā' šanī'a min-hā dabḥ al-ṭifl*)⁷⁹⁶. Il convient de nous interroger alors sur la signification de la description des temples et des cultes. À notre sens, ces descriptions ne sont le plus souvent que la transcription de tables de correspondance. Ainsi, les « temples » (*hayākil*) décrits par al-Dimašqī sont-ils à comprendre strictement au sens littéral ? Henry Corbin indiquait que « les Sabéens reconnaissaient par excellence les Sept Anges qui sont les régents des Sept planètes. Chacun d'eux a son Temple (*haykal*), c'est-à-dire la forme de l'astre, et chaque Temple a son Ciel ou Sphère »⁷⁹⁷, ajoutant plus loin que la description des liturgies sabéennes se retrouve dans la *Ġāyat al-ḥakīm*⁷⁹⁸. Dans la droite lignée de cette exégèse spirituelle à laquelle il soumettait les textes qu'il examinait, Henry Corbin interpréta ainsi cette question des temples : « le *ta'wīl* permet l'esquisse d'une solution décisive : déjà les Sabéens passent de l'ordre des purs êtres spirituels (*rūḥānīyūn*) aux Temples matériels (*hayākil*) qui en sont les Figurations personnelles (*ashkhāṣ*) »⁷⁹⁹. Le terme de « temple » (*haykal*) nous semble avoir effectivement cette dimension symbolique et non exclusivement matérielle. Bien entendu, il a existé des temples à Ḥarrān, ainsi qu'un culte païen où les astres devaient jouer un rôle

⁷⁹⁵ Sur cet auteur, cf. *infra* p. 305 et suivantes.

⁷⁹⁶ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 225, l. 15-16 ; tr. p. 237.

⁷⁹⁷ Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006, p. 179.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 185.

important : Ḥarrān n'était-elle pas « la cité du dieu Lune »⁸⁰⁰ ? Cependant, le terme de « temple » (*haykal*) en lui-même, comme le suggère Henry Corbin, est un bâtiment symbolique, qu'il serait sans doute plus juste de rendre par « réceptacle », à savoir la figure apte à recevoir l'essence spirituelle (*rūḥāniyya*) d'un astre. La description des vêtements à porter, de l'encens à brûler, de la personne à sacrifier (qui correspond à l'archétype social ou à la figure anthropomorphe correspondante), etc. reprend ces analogies héritées du néoplatonisme.

Hermès Trismégiste

Les études ont beaucoup insisté sur l'influence grecque dans la magie arabe médiévale. Il est clair que celle-ci fut déterminante dans l'émergence et la composition des premiers traités de magie arabe. L'astrologie arabe est extrêmement tributaire de l'héritage grec, et la talismanique elle-même revendique cet héritage. Ainsi, le terme arabe de *ṭilasm*, que l'on traduit commodément par son équivalent français de « talisman » désigne une protection magique. Le *muṭalsim* est celui qui fabrique le talisman, et *muṭalsam* qualifie régulièrement un objet protégé. La figure tutélaire de la « talismanique » est Apollonius de Tyane, connu très tôt dans les sources arabes sous le nom de Balīnās ou Bālinus. Il est souvent présenté comme un disciple d'Hermès Trismégiste, de la statue duquel il aurait hérité de la « Table d'émeraude », texte fondateur de l'ésotérisme non seulement arabe, mais aussi occidental dans son ensemble. Ces deux figures sont récurrentes dans le domaine magique arabe et musulman, et certains traités (faussement) attribués à al-Būnī s'y réfèrent⁸⁰¹. Les œuvres d'Hermès Trismégistes ont été sorties de l'ombre par André-Jean Festugière (n. 1898, m. 1982) qui, entre 1944 et 1954, publia les quatre volumes de sa *Révélation d'Hermès Trismégiste*⁸⁰². Le personnage d'Hermès Trismégiste a eu une grande postérité en Islam, comme en témoigne l'ouvrage de Kevin Van Bladel *The*

⁸⁰⁰ Nous reprenons ainsi le titre de l'étude sur les traditions religieuses de Ḥarrān de Tamara Green, *The City of the Moon God, Religious Traditions of Harrān*, Leyde, 1992. On notera que par ailleurs, le temple de la Lune est le seul qu'al-Dimašqī situe clairement à Ḥarrān !

⁸⁰¹ Nous doutons fortement de l'authenticité de ces traités, cette remise en cause sera l'objet d'un argumentaire. Cf. *infra* p. 550 et suivantes.

⁸⁰² André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 2006. Cette réédition réunit les quatre volumes en un seul. Un appendice de Louis Massignon intitulé « Inventaire de la littérature hermétique arabe » se trouve à la fin du premier volume. Avant cet ouvrage, le corpus hermeticum avait attiré l'attention de Louis Ménéard, qui, en 1866, publia une étude sur l'origine de ces ouvrages et en proposa une traduction. Son travail demeure utile bien que désormais supplanté par l'œuvre monumentale d'André-Jean Festugière. Cf. Louis Ménéard, *Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris, Éditions de la Maisnie, 2004.

*Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*⁸⁰³, dans lequel il reprend l'histoire de ce personnage dans l'Islam. Nous en présenterons ici les principaux aspects avant d'analyser la figure de son présumé disciple Apollonius de Tyane.

Kevin Van Bladel a observé que la version développée des récits concernant l'identification d'Hermès en langue arabe vient probablement du *Kitāb al-Ulūf* (*Livre des milliers*) d'Abū Maʿšar al-Balḥī. La plus ancienne mention de ces récits qui nous soit parvenue vient d'Ibn Ḡulḡul⁸⁰⁴ (n. 332/944, m. après 384/994) dans le *Kitāb Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* (*Le livre des générations des médecins et des sages*), dont les informations sont reprises par Ibn al-Qifṭī dans le *Kitāb Iḥbār al-ʿulamāʾ bi-aḥbār al-ḥukamāʾ* (*Livre d'histoires sur les savants par les anecdotes des sages*) [= *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*] et par Ibn Abī Uṣaybiʿa⁸⁰⁵ (n. après 590/1194, m. 668/1270) dans le *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* (*Les sources des informations sur les générations des médecins*)⁸⁰⁶. L'anonyme auteur du *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma* (*Le résumé de La garde-robe de la Sagesse*), rédigé entre 586/1191 et 639/1241, donne également quelques informations d'Abū Maʿšar que ne mentionne pas Ibn Ḡulḡul. Enfin, Ṣāʿid al-Andalusī évoque également Hermès dans son *Kitāb Ṭabaqāt al-umam* (*Livre des générations des nations*).

Ces auteurs ont traduit le terme de Trismégiste (litt. « trois fois grand » en grec) par *al-muṭallat bi-l-ḥikma* (litt. « triple par la sagesse »). L'association entre Hermès et la sagesse (grecque en l'occurrence) est donc toujours rappelée. Le *muṭallat* (triple) est également interprété comme faisant référence à trois personnages. Le premier Hermès aurait vécu avant le Déluge, il est identifié au prophète Idrīs, l'Énoch (Aḥnūḥ) hébraïque. Ayant eu connaissance du Déluge, il

⁸⁰³ Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Cf. également GAS, IV, p. 31-44 (dans le domaine alchimique), III, p. 170-171 (dans le domaine médical) et VII, p. 50-58 (dans le domaine astrologique), et plus anciennement Martin Plessner, « Hermes Trismegistus and Arab Science », *Studia Islamica*, 2 (1954), p. 45-59.

⁸⁰⁴ Abū Dāwūd Sulaymān b. Ḥasān b. Ḡulḡul al-Andalusī est un médecin né à Cordoue et qui exerça au service du calife omeyyade Hišām al-Muʿayyad bi-Llāh (r. 366/977 à 399/1009). Il composa *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* en 377/987. Cf. Albert Dietrich, « Ibn Djuḍḍul », *Et*² ; GAS, III, p. 309-310 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, p. 430-432.

⁸⁰⁵ Ibn Abī Uṣaybiʿa est un médecin et bibliographe né à Damas. Il exerça dans un premier temps à Damas dans les hôpitaux Nūrī, puis au Caire dans les hôpitaux Nāṣirī, et enfin à Ṣarḥad au service de ʿIzz al-Dīn Aybak al-Muʿazzamī (premier sultan mamelouke, mais il fut installé dès 608/1211-12 à Ṣarḥad). dont le dictionnaire biographique constitue un panégyrique à la gloire des médecins. Cf. Juan Vernet, « Ibn Abī Uṣaybiʿa », *Et*². Ṣarḥad était une forteresse aux environs de Damas dans le Ḥawrān. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muḡam al-buldān*, III, p. 401.

⁸⁰⁶ Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 123-124.

aurait bâti des monuments (*al-barābi*⁸⁰⁷) afin d'y préserver les connaissances qu'il avait acquises. Le second Hermès aurait vécu à Babylone (Bābil) auprès des Chaldéens. Il est réputé avoir eu des compétences en médecine, philosophie et mathématiques, dont il aurait restauré la connaissance après le Déluge. On fit de lui le maître⁸⁰⁸ de Pythagore⁸⁰⁹. Enfin, le troisième aurait vécu en Égypte après le Déluge. Il aurait été philosophe, médecin. Il serait l'auteur d'un *Kitāb al-Ḥayawān dawāt al-sumūm* (*Le livre des animaux venimeux*) et d'un ouvrage sur l'alchimie. On fit de lui le maître d'Asclépios⁸¹⁰ (Asqlābiyūs).

Concernant l'identification de ces Hermès, David Pingree avait émis l'hypothèse que la différenciation géographique des trois Hermès (deux en Égypte, un à Babylone) était probablement le fait du maître d'Abū Maʿšar, Ibn Nawbaḥt⁸¹¹. Il se base sur le *Pentateuque* de Dorotheus de Sidon⁸¹² (I^{er} siècle) qui n'a survécu que grâce à la traduction arabe d'une version en moyen-perse traduite de l'original grec. Cet ouvrage était adressé à Hermès, fils de Dorotheus, roi d'Égypte. David Pingree avait donc vu dans cet Hermès le second, qui aurait ensuite été transformé en Babylonien sous l'influence ḥarrānienne. Kevin van Bladel conteste ce point de vue dans la mesure où Ibn Nawbaḥt ne parle nullement de plusieurs Hermès : il ne présente qu'un seul Hermès, babylonien. Ainsi, Kevin van Bladel pense qu'Ibn Nawbaḥt ne fait que rapporter une tradition iranienne faisant de l'astrologue Hermès un babylonien. Nous pouvons noter de plus que les sources arabes mêlent parfois la Babylone égyptienne et la Babylone mésopotamienne⁸¹³.

Si nous nous penchons sur les descriptions d'Hermès, les textes médiévaux ne manquent pas de souligner des éléments qui ne peuvent pas ne pas faire penser à des éléments présents dans le Coran. Ainsi, la « tablette » (*al-lawḥ*), contenant un

⁸⁰⁷ Le terme est souvent traduit par « temple » et désigne des bâtiments de l'Ancienne Égypte souvent réputés avoir été bâtis avant le déluge. La littérature des « merveilles » (*al-ʿaǧāʾib*) sur l'Égypte s'en est emparé et a beaucoup développé le thème.

⁸⁰⁸ Ou le disciple selon Ibn Abī Uṣaybiʿa par l'omission d'une lettre comme le fait justement remarquer Kevin Van Bladel. Voir Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 130.

⁸⁰⁹ Sur la figure de Pythagore dans le domaine médical, cf. GAS, III, p. 20-22 et dans le domaine alchimique, cf. GAS, IV, p. 45-46.

⁸¹⁰ Sur Asclépios l'alchimiste dans la tradition arabe, cf. GAS, IV, p. 58-59. Sur les trois Hermès, voir aussi Abul Ela Affifi, « The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), p. 854-855.

⁸¹¹ David Pingree, *The Thousands of Abū Maʿšar*, Londres, Warburg Institute, p. 14. D'Ibn Nawbaḥt nous avons une édition d'un ouvrage d'astrologie historique : Ibn Nawbaḥt, *al-Kitāb al-kāmil fī asrār al-nuǧūm*, éd. et tr. Ana Labarta, Madrid, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.

⁸¹² Sur la figure de Dorotheus de Sidon dans l'astronomie arabe, cf. GAS, VII, p. 32-38.

⁸¹³ C'est le cas par exemple de certaines exégèses sur la Babylone de Hārūt et Mārūt.

ensemble de versets qui sont autant de préceptes présentés comme des lois universelles, ne manque pas de rappeler les Tables de la Loi de Moïse (*al-alwāḥ*), ou même la « Table bien-gardée » (*al-lawḥ al-mahfūz*), prototype céleste du Coran⁸¹⁴. De même, Hermès est présenté comme un « vieillard assis sur un trône d'or » (*al-šayḥ al-qā'id 'alā kursī min dahab*), ce qui ne manque pas de rappeler Dieu ou Salomon assis sur son trône, comme un modèle de sage royauté. Ces descriptions sont la plupart du temps liées à Apollonius de Tyane. La révélation qui en découle a abondamment été diffusée et eut une grande postérité dans l'ésotérisme européen. De nombreuses recensions existent, et il est à noter que nous n'avons conservé aucun témoin d'un éventuel original grec. C'est donc par les sources arabes que la tradition latine a connu la Table d'émeraude⁸¹⁵. Le texte contient de nombreuses variantes d'un manuscrit à l'autre, mais, en se basant sur l'étude critique - certes ancienne - de Julius Ruska, nous pouvons en proposer une ébauche de traduction⁸¹⁶ :

(Introduction selon le manuscrit G) Il y avait dans son discours, à ce qu'il dit : « Lorsque je suis entré dans le souterrain (*al-sarb*), j'ai pris la Table (*al-lawḥ*) qui

⁸¹⁴ Sur les Tables de la Loi, cf. Coran, VII, 142/145 et 153/154 ; sur la « Table bien gardée », cf. Coran, LXXXV, 21-22.

⁸¹⁵ Cf. Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 117. Nous reprenons l'appellation « table d'émeraude » dans la mesure où c'est par cette appellation qu'elle fut popularisée. En réalité, les textes arabes indiquent que cette table est en *zabarġad*, terme qui peut désigner toute sortes de pierres précieuses comme la chrysolithe, le topaze et l'émeraude (Kazimirski, I, p. 971). Cependant, pour Jean-Jacques Clément-Mullet, l'identification la plus adéquate serait le béryl, d'autant plus qu'al-Tifāṣī dans son traité de minéralogie distingue le *zabarġad* du *zamarrud* (émeraude) par l'absence de propriétés médicinales du *zabarġad*, qui n'a que des qualités esthétiques. Sur le *zabarġad* dans le *Kitāb al-Aḥġar* de pseudo-Aristote, cf. Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 98-99 (texte arabe) et 134-135 ; voir aussi al-Tifāṣī, *Kitāb Azhār al-afkār fī ḡawāhir al-aḥġār*, éd. et tr. Antonio Raineri, Firenze, Imp. E. R. tipografia orientale mediceo-laurenziana, 1818, p. 17-18 (texte arabe) et 17-21 (traduction) ; Jean-Jacques Clément-Mullet, « Essai sur la minéralogie arabe », *Journal asiatique*, série 6, tome 11 (1868), p. 67-81.

Pour une comparaison entre les versions arabes et les différentes versions latines traduites, cf. Hermès Trismégiste, *La table d'émeraude*, préface de Didier Kahn, Paris, Les Belles Lettres (« Aux sources de la tradition »), 2008⁴ (1995¹). Le mérite de cet ouvrage est de réunir de nombreuses versions du même texte.

⁸¹⁶ Nous proposons une version plus complète avec la mise en regard des variantes de quatre manuscrits étudiés par Julius Ruska et Martin Plessner en annexe. Cf. *infra* p. 1180 et suivantes.

était entre les mains d'Hermès (*bayn yaday Hirmis*⁸¹⁷) [faite] en béryl (*min zabarğad*). Il était écrit dessus dans la langue primordiale (*bi-l-lisān al-awwal*) :

I. Vrai, vrai, aucun doute, certain, authentique ! (*ḥaqqan ḥaqqan lā šakka yaqīnan ṣaḥīḥan*)

II. Le plus haut [vient] du plus bas et le plus bas [vient] du plus haut (*inna l-aʿlā min al-asfal wa-l-asfal min al-aʿlā*)

III. Opérer les merveilles [se fait] par une seule manière comme les choses [viennent] de cette essence par une seule manière. (*ʿamal al-ʿağāʾib bi-tadbīr wāḥid kamā kānat al-ašyāʾ min dālika l-ğawhar bi-tadbīr wāḥid*)

IV. Son père est le Soleil, sa mère est la Lune, le vent le porta dans le ventre de sa mère, la terre le nourrit (*abū-hu l-šams ummu-hu l-Qamar ḥamalat-hu l-riḥ fi baṭn ummi-hi ǧaddat-hu l-arḍ*)

V. [Il est] le père des talismans, le gardien des merveilles, parfait en forces (*abū l-ṭilasmāt ḥāzin al-ʿağāʾib kāmīl al-quwā*)

VI. Un feu [qui]⁸¹⁸ est devenu terre (*nār šārat arḍan*)

VII. Ôte le feu subtil et sacré du grossier avec grâce et jugement (*iʿzal al-nār al-laṭīf al-ḥaram min al-ǧalīz bi-rifq wa-ḥukm*)

VIII a. Il monte de la terre au ciel et [re]descend sur la terre (*yaṣʿadu*⁸¹⁹ *min al-arḍ ilā l-samāʾ wa-yanzilu ilā l-arḍ*)

VIII b. En lui [est] la force du plus haut et du plus bas (*wa-fi-hi quwwat al-aʿlā wa-l-asfal*)

VIII c. Elle aura le pouvoir sur le plus haut et le plus bas (*fa-takūnu musallaṭan ʿalā l-aʿlā wa-l-asfal*)

VIII d. Maintenant la lumière des lumières est avec toi, et pour cela les ténèbres s'enfuient de toi (*al-ān maʿa-ka nūr al-anwār fa-li-dālika tahrubu min-ka l-zulma*)

IX. Alors, avec la force des forces, il vaincra toute chose subtile, et il pénétrera dans toute chose grossière (*fa-bi-quwwat al-quwā yağlibu kull šayʾ laṭīf wa-yadhūlu fi kull šayʾ ǧalīz*)

X. Selon la genèse du macrocosme...

L : ... sera l'opération, et ceci est ma gloire ! (*yakūnu l-ʿamal wa-hādā faḥrī*)

B et P : ... sera le microcosme, et ceci est ma gloire ! (*yakūnu l-ʿālam al-ašğar wa-hādā faḥrī*)

H : ... [est] la genèse du microcosme (*takwīn al-ʿālam al-ašğar*)

⁸¹⁷ Nous avons pris le parti de traduire littéralement « *bayn yaday ...* » par « entre les mains de... » plutôt que « devant... » étant donné les récits qui placent la Table dans la main de la statue.

⁸¹⁸ La phrase semble incomplète : le premier élément d'une phrase nominale ne peut être indéfini. On peut néanmoins se demander si un texte de nature hermétique ne peut utiliser ce genre de licence grammaticale.

⁸¹⁹ Le manuscrit L porte *taṣʿadu* (« tu montes »).

XI. Et selon ce [précepte] cheminent les savants (*wa-‘alā hādā salakat al-‘ulamā’*)

XII.⁸²⁰ Et pour cela je fus nommé Hermès triple par la sagesse (*wa-li-dālika summītu Hirmis⁸²¹ al-muṭallaṭ bi-l-ḥikma*)⁸²²

Il semble clair que cette « révélation d'Hermès Trismégiste » - pour reprendre l'expression d' André-Jean Festugière - est inscrite dans l'histoire de la Révélation.

Mais si la figure d'Apollonius de Tyane a amplement servi de prête-nom aux traditions hermétistes, il existe une ample bibliographie apocryphe attribuée directement à Hermès⁸²³. Un des plus influents de ces ouvrages semble avoir été *al-Kitāb al-maḥzūn fī l-asrār* (*Le livre gardé sur les secrets*) auquel se réfèrent notamment les *Iḥwān al-Ṣafā’* ou al-Mağrīṭi⁸²⁴. William Mac Guckin De Slane a identifié ce texte dans un manuscrit intitulé *Kitāb Hirmis al-Harāmisa*⁸²⁵, cependant, l'introduction est moins claire qu'il ne le laisse entendre : il y est dit qu'Aristote l'a extrait de « la science gardée sur les secrets » (*al-‘ilm al-maḥzūn fī l-asrār*) et qu'il l'a traduit du « livre ancien » (*al-kitāb al-qadīm*)⁸²⁶. Wahb b. Munabbih⁸²⁷ (n. 34/654-655, m. 110/728

⁸²⁰ Ce verset n'est pas présent dans le manuscrit de base de Ruska mais sur les manuscrits L, B et H.

⁸²¹ « *Hirmis* » manque dans le manuscrit L.

⁸²² Julius Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Carl Winter, 1926, p. 157-159.

⁸²³ Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 166-170 (ouvrages alchimiques) et 289-293 (ouvrages astrologiques).

⁸²⁴ Cf. *infra* p. 272 et 327.

⁸²⁵ Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, Imprimerie nationale, 1883-1895, p. 466.

⁸²⁶ (Pseudo-)Hermès, *Kitāb Hirmis al-harāmisa*, Paris, BnF, ARABE 2578, fol. 1b. Il nous semble que William Mac Guckin De Slane a également mal interprété le rôle de Niṭṭawayh al-Ḥakīm, qu'il présente comme le correcteur de la traduction d'Aristote, alors qu'il est d'après le fol. 1b clairement le traducteur du livre « original » d'Hermès (*al-kitāb al-qadīm*) qui aurait servi de base à Aristote. L'erreur vient du fait que son nom apparaît de nouveau une seconde fois, mais il est rayé. La phrase peut être lue : *wa-ṣaḥḥaḥa naqla-hu Niṭṭawayh al-Ḥakīm* ou *wa-ṣaḥḥaḥa naqla-hu* et dans ce deuxième cas c'est Aristote qui s'assura de l'exactitude de sa propre traduction. C'est l'interprétation qui nous semble la plus probable à moins d'admettre que Niṭṭawayh et Aristote aient été contemporains, ce qui serait surprenant dans un récit apocryphe de la culture islamique sur la transmission de savoirs aussi anciens. Niṭṭawayh (n. 244/858, m. 323/935) est un grammairien et lexicographe originaire de Wāsiṭ qui passa la plus grande partie de sa vie à Bagdad, où il mourut. Cf. Omar Bencheikh, « Niṭṭawayh », *Et*.

⁸²⁷ Wahb b. Munabbih est un important rapporteur de traditions yéménites, et plus généralement il est souvent convoqué dans la littérature d'*abab* afin de garantir la validité

ou 114/732) y passe pour l'avoir mentionné⁸²⁸. Aristote semble en tout cas dans les traités magiques avoir connu et transmis des connaissances de cet *al-Kitāb al-maḥzūn*. Ainsi, dans un autre manuscrit contenant des textes attribués à Hermès⁸²⁹, une partie traite des forces spirituelles (*al-rūḥāniyyāt*) et se présente comme des propos d'Aristote basés sur *al-Kitāb al-maḥzūn*. La première partie énonce ainsi : « j'ai divisé les moments autour desquels les forces spirituelles de la Lune tournent avec ces opérations que le sage a composées dans le *Livre gardé* » (*qasamtu l-awqāt allatī tadūru 'alay-hā rūḥāniyyāt*⁸³⁰ *al-Qamar bi-hādīhi l-a'māl allatī waḍa'a-hā l-ḥakīm min al-kitāb al-maḥzūn*)⁸³¹. Il n'est pas certain qu'une version directement attribuée à Hermès ait circulé, il semble plutôt qu'*al-Kitāb al-maḥzūn* désigne un livre archétypal qui serait le réceptacle des connaissances ésotériques attribuées à Hermès, et qui semble avoir toujours nécessité, selon la tradition ésotérique, des traductions bien avant le passage à l'arabe.

d'un récit concernant l'antéislam. C'est pourquoi il apparaît souvent comme garant des *Isrā'īliyyāt* (récits sur les juifs d'avant l'islam, composés en partie de récits midrashiques et de récits apocryphes). Cf. Alfred-Louis de Prémare, « Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 60/3 (2005), p. 531-549 ; Nabia Abbott, « Wahb b. Munabbih: A Review Article », *Journal of Near Eastern Studies*, 36/2 (1977), p. 103-112 ; Raïf Georges Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden, O. Harrassowitz (« Codices Arabica antiqui », 1), 1972 ; *id.*, « Un fragment astrologique inédit attribué à Wahb b. Munabbih († 110 ou 114/728 ou 732) », *Arabica*, 19/2 (1972), p. 139-144 ; *id.*, « Wahb b. Munabbih », *Et.* Plus particulièrement sur le rôle de Wahb b. Munabbih dans les récits d'origine juive ou pseudo-juive, voir Michael Pregill, « *Isrā'īliyyāt*, myth and pseudepigraphy: Wahb b. Munabbih and the early Islamic versions of the fall of Adam and Eve », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), p. 215-284 ; Georges Vajda, « *Isrā'īliyyāt* », *Et.* C'est à ce titre qu'on le trouve mentionné à plusieurs reprises dans le *Šams al-ma'ārif*.

⁸²⁸ (Pseudo-)Hermès, *Kitāb Hirmis al-harāmisa*, Paris, BnF, ARABE 2578, fol. 1b. Voir aussi Raïf Georges Khoury, « Un fragment astrologique inédit attribué à Wahb b. Munabbih († 110 ou 114/728 ou 732) », p. 141-142.

⁸²⁹ Le manuscrit se compose de deux grandes parties, la première est intitulée *al-Ustūṭās* et la seconde traite des forces spirituelles. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 466.

⁸³⁰ Vocalisé *rawḥāniyyāt* dans le manuscrit.

⁸³¹ (Pseudo-)Hermès, *Kitāb Hirmis fī l-rūḥāniyyāt*, Paris, BnF, ARABE 2577, fol. 35b.

Balīnās ou Apollonius de Tyane

Le nom de Balīnūs ou Balīnās renvoie à Apollonius de Tyane (n. 16, m. 97 ou 98)⁸³². Le nom avait premièrement été assimilé à Pline (n. 23, m. 79), hypothèse défendue par Barthélemy d'Herbelot⁸³³ (n. 1625, m. 1695), mais contestée par Antoine-Isaac Silvestre de Sacy⁸³⁴ (n. 1758, m. 1838) qui préféra y voir Apollonius de Tyane, opinion sur laquelle certains orientalistes, comme Gustav Leberecht Flügel (n. 1802, m. 1870), émirent des réserves dans un premier temps⁸³⁵. La confirmation de cette identification nous vient de Lucien Leclerc⁸³⁶ (n. 1816, m. 1893) qui consacra un article entier sur la question⁸³⁷. Il est important de noter que la transcription du nom est faite de diverses manières : si les plus courantes sont Balīnās et Balīnūs, on trouve également : Abullūniyūs, Abūlūniyūs, Afullūniyūs, Afūlūniyūs, Ablīnas, Abūlūs, Ablūs⁸³⁸... De plus, il ne faut pas le confondre avec Apollonius de Perge (n. -262, m. -190), géomètre grec, portant le même nom en arabe. C'est par exemple de ce dernier dont il est question dans la notice biographique du *Ṭārīḥ al-ḥukamā'* d'Ibn al-Qiftī⁸³⁹. Si le géomètre est surnommé al-Nağğār (« le charpentier »), ce dernier élément est parfois associé par erreur à Apollonius de Tyane, comme en témoigne l'histoire d'al-Ya'qūbī⁸⁴⁰ (m. v. 292/905).

⁸³² Sur la figure d'Apollonius de Tyane en Islam, cf. GAS, IV, p. 77-91 (aspects alchimiques et magiques), VI, p. 102-103 et VII, p. 64-66 (aspects astrologiques).

⁸³³ Barthélémy d'Herbelot est l'auteur de la *Bibliothèque orientale* (1697) qui jeta les bases de la connaissance des Européens sur l'Islam classique. Cf. Sylvette Larzul, « Herbelot », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 488-489.

⁸³⁴ Un des pères fondateurs de l'orientalisme, il fut un des premiers à avoir érigé la civilisation islamique comme un sujet indépendant des études bibliques. Cf. Sylvette Larzul, « Silvestre de Sacy », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 896-898.

⁸³⁵ Lucien Leclerc, « De l'identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane », *Journal asiatique*, juillet 1869, p. 111.

⁸³⁶ Lucien Leclerc était un médecin militaire qui exerça de nombreuses années en Algérie. Il manifesta un immense intérêt pour la médecine arabe et traduisit plusieurs traités anciens avant d'écrire son *Histoire de la médecine arabe*. Cf. Geneviève Guesdon, « Leclerc », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 576-577.

⁸³⁷ Lucien Leclerc, « De l'identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane », p. 111-131. Cf. également du même auteur Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 214-215.

⁸³⁸ Martin Plessner, « Balīnūs », *EI*².

⁸³⁹ Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, p. 61-62.

⁸⁴⁰ Martin Plessner, « Balīnūs », *EI*². Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ġa'far al-Ya'qūbī est un historien et géographe qui fut d'abord au service des Ṭāhirides dans le Ḥurāsān, puis il s'installa en Égypte après la chute de la dynastie en 259/872-873. Trois œuvres nous sont parvenues de lui dont son *Tārīḥ* (*Histoire*) et son *Kitāb al-Buldān* (*Le livre des pays*). Cf. Muhammad Qasim Zaman, « al-Ya'qūbī », *EI*².

Le problème que pose la figure de Balīnās dans la production écrite de langue arabe est que d'un côté, on lui attribue des traités, et à ce titre il se retrouve cité comme source dans de nombreux ouvrages, et d'un autre côté, il est un personnage qui apparaît dans des ouvrages à caractère historique, géographique ou dans les livres de merveilles (*kutub al-ʿağāʾib*). Cependant, ces deux façons de présenter le personnage sont traitées de manière relativement cohérente entre les différents types d'écrits - si différents - où on le retrouve. Il faut comprendre l'abondante postérité du personnage de Balīnās dans l'ésotérisme musulman comme la conséquence logique de sa célébrité dans les traités de géographie et d'histoire islamiques.

En effet, la figure de Balīnās dans les textes qui s'y réfèrent en tant que personnage (pseudo-)historique⁸⁴¹ ne le font connaître que par son art. Il s'insère ainsi particulièrement dans l'histoire de villes et de contrées par des talismans qu'il put y établir. C'est d'ailleurs par les talismans - et uniquement les talismans - qu'il est lié à la magie : il est nommé « maître des talismans » (*ṣāhib al-ṭilasmāt*), « faiseur de talismans » (*al-muṭalsim*), mais jamais « magicien » (*sāḥir*), « guérisseur » (*rāqī*), « conjureur » (*muʿazzim*), etc. L'art talismanique est bien distingué du *siḥr*. Dans de nombreux traités de géographie on mentionne donc ses talismans. Une constante demeure : il est la plupart du temps mis en relation avec le souverain Qubād. Ce Qubād passe pour être le roi qui lui commandait ces talismans, cependant Qubād n'est pas systématiquement lié à Balīnās, qui est par exemple inconnu à al-Ṭabarī alors que ce dernier consacre toute une section au règne de Qubād⁸⁴². Dans les seules sources du *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān* (*Abrégé du Livre des pays*) écrit vers 289/902-

⁸⁴¹ Nous préférons opter pour la prudence dans la qualification de ce personnage. En effet, si bon nombre de ses œuvres talismaniques sont légendaires, qu'elles s'appuient ou non sur des récits grecs, il n'est pas sûr que les lecteurs recevant ce texte n'avaient pas conscience de l'aspect légendaire de ces récits.

⁸⁴² Sur le règne de Qubād I b. Fayrūz b. Yazdagird (II) d'après al-Ṭabarī, cf. al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, II, p. 90-94 ; anc. éd., I, p. 882-888 ; tr. Clifford Edmund Bosworth, V (*The Sassanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*), p. 128-139. Il existe aussi un Qubād II Šīrūyah. Cf. al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, II, p. 218-219 ; anc. éd., I, p. 1045-1061 ; tr. Clifford Edmund Bosworth, V, p. 381-399.

Il est à noter que le nom d'Apollonius est mentionné dans l'adaptation persane de l'histoire d'al-Ṭabarī par Balʿamī. Il y est dit : « Il y avait dans ce pays des sages qu'on appelait les *sages grecs*, et toute la sagesse du monde provient d'eux ; c'étaient des sages comme Aristote, Hippocrate, Platon, Socrate, Hermès, Apollonius et Agathodémon. ». Cf. al-Balʿamī, *Chronique de Abou-Djafar-Mo'hammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari*, tr. Hermann Zotenberg, Paris, Imprimerie impériale, 1867, I, p. 511. Il ne s'agit cependant que d'une mention, sans information substantielle.

290/903 d'Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī⁸⁴³ (III^e/IX^e siècle), du *Muḡam al-buldān* de Yāqūt al-Ḥamawī et du *Kitāb Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād* d'al-Qazwīnī, on mentionne des talismans attribués à Balīnās à al-Madā'in (Ctésiphon), dans le Ṭabaristān, à Bandanīḡān, à Tarmān, à Qirmāsīn, à Gurgān (Kurkān), à Hamaḍān, à Farāhān, à Qumm, à Ispahan, à Ruwaydašt, à Rayy, en Arménie (précisément dans les « montagnes du lion et du lionceau » : *al-Ḥārīt wa-l-Ḥuwayrīt*), à Ḥilāṭ (actuelle Ahlat, en Turquie), Césarée (des thermes - *al-ḥammām*⁸⁴⁴), Constantinople et Rome (Rūmiya)⁸⁴⁵.

On peut constater que sur les cinquante talismans qui lui sont attribués que bien peu sont reconnus unanimement par les trois ouvrages en question. De plus, nous pouvons noter qu'Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī cite plus volontiers des talismans dans l'ancien domaine sassanide, alors qu'al-Qazwīnī et Yāqūt en citent davantage pour l'empire byzantin. Il semble donc y avoir un déplacement du personnage entre le traité du III^e/IX^e siècle et ceux du VI^e/XII^e siècle. De même, il est à signaler que nos trois auteurs citent Ibn al-Kalbī⁸⁴⁶ (n. v. 120/737, m. 204/819 ou 206/821) pour le

⁸⁴³ Ibn al-Faqīh est l'auteur d'un *Kitāb al-Buldān* (*Livre des pays*) aujourd'hui perdu, mais dont l'abrégé a été conservé, édité et traduit. Sa vie nous est presque totalement inconnue. Cf. Henri Massé, « Ibn al-Faqīh », *EI*².

⁸⁴⁴ Ces « thermes » désignent sans doute ceux bâtis par Justinien.

⁸⁴⁵ On peut résumer les talismans dans le tableau suivant :

Ville ou région	Ibn al-Faqīh	Yāqūt al-Ḥamawī	al-Qazwīnī
Ctésiphon (al-Madā'in)	12 talismans		
Ṭabaristān	3 talismans		
Bandanīḡān	4 talismans		
Tarmān	1 talisman		
Qirmāsīn	1 talisman		
Kurkān	1 talisman	1 talisman	1 talisman
Hamaḍān	7 talismans	1 talisman	
Farāhān	1 charme et 2 talismans	1 talisman	1 talisman
Qumm	3 talismans		1 talisman
Iṣpahān	6 talismans		
Ruwaydašt	1 talisman		
Rayy	3 talismans		
Arménie		1 talisman	1 talisman
Ḥilāṭ		1 talisman	1 talisman
Césarée		1 talisman	1 talisman
Constantinople			1 talisman
Rome		1 talisman	

⁸⁴⁶ Hišām b. Muḡammad b. al-Sā'ib al-Kalbī (n. v. 20/737, m. 204/819 ou 206/821) (aussi appelé Ibn al-Kalbī), considéré comme le grand maître de la généalogie arabe. Il est l'auteur d'ouvrages de généalogie comme le *Ġamharat al-nasab* et *Ansāb al-ḥayl*, mais aussi d'un ouvrage sur le paganisme arabe antéislamique : le *Kitāb al-Aṣnām*. Son père, Muḡammad b. al-Sā'ib al-Kalbī (m. 146/763) est l'auteur d'un *Tafsīr* aujourd'hui perdu. Cf. W. Atallah, « al-Kalbī », *EI*².

talisman de Farāhān⁸⁴⁷. Al-Qazwīnī et Yāqūt le citent également pour le talisman de Hīlāṭ. Ibn al-Kalbī est ici convoqué en tant qu'autorité sur l'anté-islam. Si la source est exacte, cela signifie que ces récits des talismans d'Apollonius de Tyane circulaient déjà au début du IX^e siècle, avant la majorité des textes qu'on lui attribue. Quelle est donc l'utilité de ces récits de talismans ? Giovanna Calasso notait qu'« il est naturel de mettre en place des talismans ou d'autres dispositifs magiques en vue de la protection de la ville, ceci parallèlement aux habituelles structures défensives. Construire des talismans semble relever sans ambiguïté de la sphère de la norme et du bien »⁸⁴⁸. Cependant, il s'agit ici avant tout de récits (sans pouvoir déterminer s'il s'agit à l'origine de récits oraux ou écrits). La fonction de ces récits est très probablement avant tout un récit de fondation : il s'agit de doter la ville d'une histoire légendaire. Nous pouvons facilement rapprocher ce genre de récit des récits d'horoscopes lors de la fondation d'une ville : l'horoscope garantit la pérennité de la ville car fondée sous de bons auspices. Ici, le récit faisant état d'un talisman protecteur permet d'expliquer la résistance ou la puissance d'une ville. Il est probable aussi qu'il y ait des récits oraux qui servaient à nourrir la rivalité entre villes. Ainsi, contrairement à Kairouan, dont le saint fondateur a invoqué Dieu lors de la fondation⁸⁴⁹, beaucoup de villes sont beaucoup plus anciennes que l'arrivée de l'islam. Certaines n'avaient probablement pas ou plus de mythe fondateur, et certains mythes fondateurs pouvaient être jugés trop païens pour être acceptables dans une perspective musulmane. Aussi, la figure de Balīnās semble avoir contribué à donner à ces villes un patrimoine ancien. C'est peut-être cette idée de patrimoine qui prévaut par exemple dans le récit du « lion de Hamaḍān » :

Le lion de Hamaḍān. - Une des curiosités de Hamaḍān est le lion de pierre, à la porte de la ville. C'est, dit-on, un talisman contre le froid, et l'une des œuvres du Grec Balīnās, le faiseur de talismans. Il fut envoyé par Qubāḍ le Grand, lorsqu'il voulut conjurer par enchantement les calamités de son pays. Auparavant, les cavaliers périssaient dans les neiges de Hamaḍān, tant elles étaient abondantes. Balīnās y fabriqua donc le talisman, statue d'un grand lion en pierre, faisant face au mont Arwand qui domine Hamaḍān, et la neige et le froid diminuèrent. Ensuite Balīnās fit, à droite du lion, un talisman contre les serpents, un autre contre les scorpions, et ces animaux diminuèrent. Il fit aussi un talisman contre l'inondation et les habitants s'en trouvèrent alors préservés ; un autre talisman contre les puces ; et un autre contre la fièvre (*ṣālib*) qui devint rare. Mais les gens de Hamaḍān dédaignèrent Balīnās ; alors il installa, sur le mont Arwand, un talisman qui

⁸⁴⁷ Il est fort possible qu'al-Qazwīnī et Yāqūt citent d'ailleurs Ibn al-Kalbī d'après Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī.

⁸⁴⁸ Giovanna Calasso, « Les remparts et la loi, les talismans et les saints. La protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), p. 88.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 93.

dominait la ville [241] et qui en rendit les habitants grossiers ; il mit un autre talisman devant le [château de] Sārūq : quand les habitants passaient sur ce talisman, ils trahissaient leur roi ; aussi les rois de Perse enlevèrent-ils leurs trésors de Hamadān ; il fit un autre talisman relatif à la guerre et aux armées ; aussi Hamadān n'est-elle exempte ni d'armée ni de guerre. [...] ⁸⁵⁰ Al-Muktafi bi-llāh avait songé à transporter le lion à Bagdad ; il écrivit à Ḥamd b. Muḥammad, gouverneur de Hamadān, de le transporter. Alors les gens du pays se rassemblèrent et dirent : « Ce lion est le talisman de notre pays et il est inadmissible qu'on l'emporte ». Le gouverneur écrivit au vizir, qui répondit : « Évalue [la dépense nécessaire] à son transport, nous t'enverrons des éléphants pour l'amener sur des chariots ». - Ḥamd, ayant consulté quelques sages, répondit : « Il est impossible de le transporter par le chemin des montagnes, surtout aux descentes ». - Alors le vizir lui écrivit : « Renonce à ce projet ». ⁸⁵¹

(*Al-asad bi-Hamadān wa-min 'ağā'ib Hamadān al-asad alladī min ḥiğāra 'alā bāb al-madīna yuqālu anna-hu ṭilasm li-l-bard wa-huwa min 'amal Balīnās al-Rūmī šāhib al-ṭilasmāt [hīn] wağğaha-hu Qubād al-akbar lammā arāda an yuṭalsima āfāt bilādi-hi wa-kāna l-fāris min qabl yağraqu fī-hā fī l-talğ li-kuṭrat ṭulūğī-hi fa-'amila la-hā l-asad wa-hiya šūrat asad 'azīm min ḥiğāra bi-ḥidā' Arwand ġabali-hā l-muṭill 'alay-hā fa-qalla ṭalğū-hā wa-bardu-hā ṭumma 'amila 'an yamīn al-asad ṭilasm li-l-ḥayyāt fa-qallat wa-āḥar li-l-'aqārib fa-qallat wa-ṭilasm li-l-ğarq fa-aminū-hu wa-āḥar ḥalfa-hu li-l-barāğīt fa-qallat wa-āḥar li-l-šālib fa-qalla bi-hā wa-stahāna ahlu-hā Balīnās fa-ttaḥaḍa 'alā Arwand ṭilasm mušrif 'alā ahli-hā [p. 241] fa-fī-him al-ğafā' wa-ṭilasm bi-izā' Sa'rūqi-hā yaṭā'u-hu l-nās [li-dālika hawwalat al-mulūk al-ḥazā'in 'an-hā ḥawf min ġadr ahli-hā] fa-ḥawwalat al-akāsira asliḥat-hum min-hā wa-ṭilasm li-l-ḥarb wa-l-'asākir fa-lā taḥlū min 'askar aw ḥarb. [...] Wa-qad kāna l-Muktafi bi-llāh hamma bi-ḥaml al-asad ilā madīnat al-salām wa-kataba ilā Ḥamd b. Muḥammad al-'āmil bi-hā fī ḥamli-hi fa-ğtama'a ilay-hi ahl al-balad wa-qālū inna hādā ṭilasm [li-]baladi-nā [min āfāt kaṭīra] wa-lā yağūzu ḥamla-hu fa-kataba ilā l-wazīr bi-dālika fa-kataba ilay-hi l-wazīr in qaddir mā yuḥtāğū ilay-hi li-ḥamli-hi fa-innā nuwağğīhu ilay-ka bi-l-fila li-taḥmala-hu 'alā [al-]'ağal fa-stašāra Ḥamd ba'ḍ al-ḥukamā' fa-qāla laysa yumkinu ḥamla-hu min ṭarīq al-'iqāb lā siyyamā fī l-ḥudūr fa-kataba ilay-hi an amsik 'an ḥamli-hi) ⁸⁵²*

L'apparition du calife al-Muktafi bi-llāh ⁸⁵³ (qui a régné de 289/902 à 295/908) à la fin du récit qui veut emporter le lion est à la fin du passage décrivant la ville et ses merveilles, et l'opposition des habitants est la marque d'une identité propre de la ville, qui se réunit pour protéger son talisman, symbole de sa fondation et de la protection de son territoire. Balīnās est ainsi une forme de saint protecteur pour les villes démunies de saint fondateur. Paul Veyne avait observé qu' « on comprend, à

⁸⁵⁰ Le passage ici coupé est constitué de vers de poésie sur le lion et la ville.

⁸⁵¹ Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Abrégé du Livre des pays*, p. 290-294.

⁸⁵² Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 240-243.

⁸⁵³ Cf. Clifford Edmund Bosworth et Karl Wilhelm Zetterstéen, « al-Muktafi », *EI*².

lire Pausanias, ce que fut la mythologie : la moindre bourgade que décrit notre érudit a sa légende, relative à quelque curiosité naturelle ou culturelle locale ; cette légende a été inventée par un conteur inconnu et, plus récemment, par un de ces innombrables érudits locaux que Pausanias a lus et qu'il appelle exégètes »⁸⁵⁴. De même, à lire Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī, on peut constater qu'un phénomène similaire existe avec des légendes, des « on dit » qui servent à expliquer ces caractéristiques propres à chaque cité. Balīnās devient une figure de proue dans la mise en forme de ces légendes et leur donne un cachet pseudo-historique et les inscrit dans l'histoire du monde. Une des caractéristiques de ces talismans est d'être de grandes statues et d'avoir été érigés avant l'islam. Cela n'est pas sans importance : l'art talismanique a développé une riche iconographie, d'abord faite de descriptions textuelles (*Ġāyat al-ḥakīm*, *al-Sirr al-maktūm*, etc.) qui se sont parfois vu traduites par des enluminures sur des manuscrits ou des objets. Il semble que l'on puisse voir dans ce type de monument un des modèles de l'iconographie talismanique.

Il faut cependant aussi souligner qu'il n'est pas un saint dans la mesure où ses talismans sont le fruit des ordres d'un souverain (Balīnās est une sorte de magicien mercenaire), et qu'il lui arrive de faire des talismans maléficients, notamment quand des habitants l'irritent. Bien souvent, les récits relatant la confection de tels talismans les présentent comme la réplique de Balīnās à de mauvais traitements que lui infligent les habitants d'une ville. Ces récits servent donc aussi à faire la satire de ces villes. L'exemple le plus frappant à ce titre est sans doute celui d'Ispahan, relaté par Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī :

Quand le Grec Balīnās, dit-on, voulut entrer à Ispahan pour conjurer, par enchantement, les calamités de la ville, il passa par un canton dont les cultures avaient été gâtées par l'eau ; il établit donc, pour les habitants, un talisman placé au fond d'un puits : lorsqu'on avait besoin d'eau, le puits débordait de façon à irriguer les terres, puis l'excédent de l'eau revenait au puits. Ensuite Balīnās, entré à Ispahan, y établit un talisman contre les reptiles, et ceux-ci devinrent rares. À Ruwaydašt⁸⁵⁵, il établit un talisman afin que l'eau tarît en été, et qu'on n'en profitât pas et, afin que, débordant pendant l'hiver, elle nuisît aux habitants : et cela parce que les habitants l'avaient irrité. Il établit un talisman sous une des portes de la ville, connue sous le nom de Ṭahrah Mardūm : chaque fois qu'on ouvrait cette porte, une épidémie frappait la population. Il établit un talisman sous un arbre à une parasange de la ville : lorsque cet arbre se couvrait de feuilles et lorsqu'on

⁸⁵⁴ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Editions du Seuil, 1983, p. 28.

⁸⁵⁵ Village dans les environs d'Ispahan. Le texte arabe a la leçon *Rūddašt*, que signale Yāqūt al-Ḥamawī dans son dictionnaire comme variante à Ruwaydašt. Cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muġam al-buldān*, III, p. 105.

ouvrait cette porte, l'épidémie prenait fin. Il établit un talisman pour la débauche, et elle est manifeste à Ispahan. Il établit, sur toutes les routes d'Ispahan, un talisman provoquant la peur ; et il y avait sept routes toujours redoutées.⁸⁵⁶

(*Wa-yuqālu inna Balīnās al-Rūmī lammā arāda duḥūl Aṣfahān li-yuṭalsima āfāt madīnati-hā marra bi-rustāq qad aḍarra l-mā' bi-zar'i-him fa-ttaḥaḍa la-hum ṭilasm fī ḡawf bi'r idā ḥtāḡū ilā l-mā' fādat al-bi'r bi-mā' ḡazīr li-yasqī arāḍi-him ṭumma yatarāḡa'u baqiyyat al-mā' ilā l-bi'r ṭumma daḡala madīnat Aṣfahān fa-ttaḥaḍa fī-hā ṭilasm li-l-hawāmm fa-qallat wa-ttaḥaḍa bi-Rūddašt [sic] ṭilasm li-an yaḡḍiba mā'u-hā fī l-ṣayf fa-lā yuntafa'u bi-hi wa-yafīḍu fī l-ṣitā' fa-yu'dī-him wa-dālika anna ahla-hā aḡḍabū-hu wa-ṭilasm taḡta bāb min abwāb al-madīna yuqālu la-hu ṭahrah mardūm fa-kullamā futiḡa dālika l-bāb waqa'a l-wabā' fī ahli-hā wa-ṭilasm taḡta ṣaḡara 'alā farsaḡ min al-madīna fa-idā ṭaḡat tilka l-ṣaḡara wa-futiḡa dālika l-bāb irtafa'a l-wabā' wa-ṭilasm li-l-fuḡūr wa-l-fuḡūr fī-hā zāhir wa-ttaḥaḍa fī kull ṭariq min-hā ṭilasm li-l-ḡawf wa-la-hā sab' ṭuruq fa-ṭuruqu-hum maḡufa abadan)⁸⁵⁷*

Sécheresse, crues, épidémies, vice, insécurité des routes, tous ces éléments qui fondent aussi la mauvaise réputation d'une ville sont ici imputés aux œuvres de Balīnās. Ainsi, Balīnās n'est pas uniquement une figure positive chez Ibn al-Faḡīh al-Hamaḍānī. En effet, ces talismans de catastrophe ne sont pas cités chez les deux autres géographes. N'ont-ils pas voulu retenir ces récits-là ? Ou bien ces récits se réfèrent-ils à des histoires qui n'avaient plus cours à leur époque ? Dans tous les cas, la figure de Balīnās semble s'être aseptisée pour n'en retenir que les aspects positifs. Sans doute cela est-il dû à l'autorité croissante qu'il acquit dans le domaine des sciences occultes : à l'époque d'al-Qazwīnī et de Yāqūt, la *Ġāyat al-ḡakīm* d'al-Maḡrīṭī (IV^e/X^e siècle), qui se réfère beaucoup à Balīnās et Hermès, est écrit et circule. Le personnage de Balīnās est devenu suffisamment célèbre pour être

⁸⁵⁶ Ibn al-Faḡīh al-Hamaḍānī, *Abrégé du Livre des pays*, p. 320. La ville de Rayy n'est d'ailleurs pas mieux traitée par le magicien :

[274] Lorsque Qubāḍ envoya à Rayy le Grec Balīnās, il y établit un talisman contre l'inondation, dont on fut préservé désormais ; en effet, Rayy se trouve sur un cours d'eau agité ; ses habitants l'ayant mal traité, Balīnās y établit un talisman pour qu'on s'y arrêât de sorte que personne n'arrivait du Khorassan sans y descendre. Il établit un talisman en vue de la cherté de la vie, qui y devint permanente. Ensuite, Balīnās écrivit à Qubāḍ pour l'informer des talismans qu'il avait établis et pour lui demander l'autorisation de se rendre au Khorassan. Mais Qubāḍ lui répondit en ces termes : « Qubāḍ le Grand a établi 250 talismans d'au-delà de Rayy jusqu'à l'Oxus (nahr Balḡ), au Khorassan, au ḡurḡān et au Siḡistān ; il n'y a plus rien au-delà du fleuve [de Balkh] »

(*wa-lammā waḡḡaha Qubāḍ Balīnās al-Rūmī ilā l-Rayy ittaḥaḍa bi-hā ṭilasm li-l-ḡarq fa-ammanū-hu wa-dālika anna-hā 'alā baḡr 'uḡḡāḡ wa-ādā-hu ahl al-Rayy fa-ttaḥaḍa bi-hā ṭilasm li-l-nuzūl fa-laysa yuḡbilu aḡad min Ḥurāsān illā nazala-hā wa-ṭilasm li-l-ḡalā' fa-huwa fī-hā ṭābit ṭumma kataba Balīnās ilā Qubāḍ yuḡbiru-hu bi-mā' qad ṭalsama wa-yasta'ḡīnu-hu fī l-maṣīr ilā Ḥurāsān fa-kataba ilay-hi Qubāḍ anna Qubāḍ al-akbar qad ṭalsama mā warā' al-Rayy ilā nahr Balḡ wa-Ḥurāsān wa-ḡurḡān wa-Siḡistān mi'atayn wa-ḡamsīn ṭilasm wa-laysa mā warā' al-nahr ṣay').*

Ibn al-Faḡīh al-Hamaḍānī, *Muḡtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 274 ; *Abrégé du Livre des pays*, p. 328.

⁸⁵⁷ Ibn al-Faḡīh al-Hamaḍānī, *Muḡtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 266.

mentionné même dans la « littérature moyenne », comme dans la *Sīrat Sayf b. Dī Yazan*, où il est fait mention d'un « miroir incendiaire » fabriqué par Balīnās⁸⁵⁸. Il demeure ainsi une figure omniprésente dans la littérature, souvent lié à des villes et à leur histoire. C'est là un trait important de ces magiciens légendaires d'avant l'islam : ils sont souvent attachés à une ville ou un territoire. Nous pouvons l'observer également avec le cas de l'Égypte.

Quelle que soit la source dans laquelle il est mentionné, il est toujours lié d'une façon ou d'une autre à l'art talismanique et à ses préceptes. La mise en valeur de la figure d'Apollonius de Tyane en tant que magicien ne faisait pourtant pas l'unanimité dans les sources grecques : si l'on prend l'exemple de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, on constate que son auteur, Philostrate (n. v. 170, m. 249), ne parle ni de talismans, ni d'Hermès. Apollonius y est présenté plutôt comme un philosophe, au sens antique du terme⁸⁵⁹. Cependant, l'appellation de magicien (μάγος) apparaît dans l'*Apomnēmata* de Moiragenes, la biographie écrite par Maximus, le dialogue *Alexander sive Pseudomantis* de Lucien⁸⁶⁰... L'appellation de magicien n'y éclipse cependant jamais complètement celle du philosophe (les deux épithètes se trouvent parfois mentionnés en même temps). Quant à la mention des talismans, elle est postérieure et apparaît avec le traité de Hierocles (V^e siècle) intitulé *Philalèthès logos pros Christianous*⁸⁶¹ qui indique des talismans attribués à Apollonius de Tyane dans l'Orient hellénistique⁸⁶². Si la biographie de Philostrate a continué à circuler, ce sont les légendes des talismans qui ont le plus retenu l'attention des auteurs médiévaux, byzantins comme arabes. Ces mentions de talismans ont également été répandues par Eusèbe de Césarée⁸⁶³ (n. v. 265, m. 339) dans son *Traité d'Eusèbe, fils de Pamphilus, contre La vie d'Apollonius de Tyane écrite par Philostrate, issue du parallèle tracé par Hierocles entre lui et le Christ*⁸⁶⁴ et par pseudo-Justinien, qui les condamne comme étant un outil du démon⁸⁶⁵.

⁸⁵⁸ M.C. Lyons, *The Arabian Epic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, II, p. 264, §96.

⁸⁵⁹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. Pierre Hadot souligne que la philosophie antique est avant tout un mode de vie, et pas ce que nous comprenons aujourd'hui par philosophie.

⁸⁶⁰ Maria Dzielska, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Rome, « L'ERMA » di Bretschneider, 1986, p. 85-86.

⁸⁶¹ Φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 99.

⁸⁶³ Théologien et apologiste chrétien, auteur d'une *Histoire ecclésiastique*.

⁸⁶⁴ Le texte grec et sa traduction ont été édités à la suite de *La vie d'Apollonius de Tyane* par Frederick Cornwallis Conybeare en 1912. Cf. Philostrate, *The life of Apollonius of Tyane. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, éd. et tr. Frederick Cornwallis Conybeare,

Les informations obtenues par les ouvrages écrits par Balīnās⁸⁶⁶ permettent de l'identifier. Les informations glanées dans l'introduction du *Kitāb Sīrr al-ḥalīqa* (*Le livre du secret de la création*) qui lui est attribué⁸⁶⁷ ne sauraient avoir la même nature et la même fonction que celles du *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān* d'Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī. L'authenticité du *Kitāb Sīrr al-ḥalīqa* était déjà remise en cause au Moyen Âge puisqu'Abū Bakr al-Rāzī le considérait comme un apocryphe de l'époque d'al-Maʿmūn⁸⁶⁸. Silvestre de Sacy a fait une traduction de son introduction d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, dans laquelle l'identification à Apollonius de Tyane apparaît évidente : il se décrit lui-même comme « orphelin du peuple de Tuaya [*lire* : Tuana (*Tyane*)]⁸⁶⁹ ». Le récit qui s'ensuit explique comment Balīnās obtint ses connaissances d'Hermès. La description d'Hermès est reprise dans les textes présentant la table d'émeraude. Cette histoire est en réalité un récit initiatique : Balīnās y affirme avoir « reçu du maître de l'univers une science toute particulière, supérieure à la nature, si subtile qu'elle échappe aux accidents de la matière, forte et pénétrante »⁸⁷⁰. Nous pouvons voir dans le « maître de l'univers » une islamisation de la « révélation » d'Hermès Trismégiste : ce savoir vient directement de Dieu (dans les autres récits par l'intermédiaire d'Hermès). Il est à noter qu'Hermès, de part son identification à Idrīs, reçoit la science de Dieu par l'intermédiaire des anges (c'est d'ailleurs un des thèmes du *Livre d'Hénoch*). Cette

Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press (« The Loeb classical library », 16-17), 1912, 2 vol. Le traité d'Eusèbe de Césarée se trouve p. 484-605.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 100-102.

⁸⁶⁶ Pour sa bibliographie, cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 378-381.

⁸⁶⁷ Le manuscrit de Paris date du 12 ḡumādā l-āḥira 958/17 juin 1551, mais prétend avoir été copié à partir d'un manuscrit de dū l-qaʿda 343/février-mars 955. Sur le manuscrit et l'ouvrage, cf. Abul Ela Affifi, « The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), p. 847-849 ; voir aussi sur l'ouvrage Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 116-117.

⁸⁶⁸ Cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 274-275 ; Ḡābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 46. On notera qu'al-Maʿmūn lui-même s'est vu attribué quelques opuscules alchimiques, cf. GAS, IV, p. 272-273.

⁸⁶⁹ Silvestre de Sacy affirme ici qu'il y a une faute de copie dans le manuscrit. Cela peut être confirmé par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm dans lequel il est dit que Balīnās est un habitant de Tyane (*al-Ṭiwāna*).

⁸⁷⁰ Julius Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Carl Winter, 1926, p. 132-133 ; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, « Le Livre du secret de la créature, par le sage Bélinous », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, IV, Paris, 1799, p. 116 : [*anā lladī*] *ūtītu l-ʿilm wa-l-ḥikma min mudabbir al-ʿālam bi-ḥuṣūṣiyya lī wa-ʿtalaftu maʿa ṭabīʿa laṭufat wa-salimat min al-aʿrāḍ fa-qawiyat wa-nafaḍat bi-laṭāfati-hi*.

séquence initiatique où un maître « silencieux » transmet son savoir à son disciple qui le transmet ensuite par écrit peut faire écho à la transmission de la science alchimique. L'alchimiste Ġābir b. Ḥayyān, par exemple, est réputé recevoir cette science alchimique de l'enseignement ésotérique et secret de Ġa'far al-Ṣādiq, le sixième *imām* des chiismes septimain et duodécimain⁸⁷¹. L'accès à ces connaissances n'est possible que par des prédispositions de la part du disciple : l'aspirant doit résoudre une forme d'énigme, à partir de la statue d'Hermès juchée sur une colonne, en comprenant les inscriptions :

« Je suis Hermès à qui la science a été donnée ; j'ai fait cet ouvrage merveilleux en public, mais ensuite je l'ai caché par les secrets de mon art, en sorte qu'il ne puisse être découvert que par un homme aussi savant que moi » et « si quelqu'un désire connaître le secret de la création des êtres, et de quelle manière a été formée la nature, qu'il regarde sous mes pieds ».

([*Wa-kāna fi baladī timṭāl min ḥaḡar 'alā 'amūd min dahab maktūb 'alay-hi innī anā Hirmis al-muṭallaṭ bi-l-ḥikma 'amiltu hādīhi l-āya ḡihār wa-ḥaḡabtu-hā bi-ḥikmatī li'allā yaṣila ilay-hā illā ḥakīm miṭlī [wa-maktūb 'alā ṣadr dālika l-timṭāl bi-l-lisān al-awwal] man arāda an ya'lama sarā'ir al-ḥaliqa wa-šan'at al-ṭabī'a fa-l-yanzur taḡta riḡlayya*)⁸⁷²

Le récit relate que Balīnās comprend alors qu'il faut creuser sous la colonne, et découvre un souterrain dans lequel règne une profonde obscurité et où soufflent des vents, éteignant toute flamme que l'on y allumerait. Ici, Hermès accueille Balīnās en lui indiquant comment le trouver : « Bélinous, place ta lumière sous un vase transparent, elle sera ainsi à l'abri des vents qui ne pourront l'atteindre, et elle t'éclairera dans ce lieu ténébreux » (*yā Balīnūs [qum fa-dḡul hādā l-sarb] wa-ḡa' nūra-ka fī inā' zuḡāḡ ṣāfin taḡḡibu bi-hi l-rīḥ 'an nūri-ka lā yuṭfi-hi wa-tastaḡi'u bi-nūri-ka fī zulmati-hi*)⁸⁷³. La symbolique de ce passage semble évidente : le disciple doit faire le premier pas, se rendre digne du maître pour être reçu et guidé par lui. C'est ainsi qu'il parvint à la connaissance de la Table d'Émeraude⁸⁷⁴.

La transmission des ouvrages de Balīnās est, dans l'historiographie islamique, liée au grand mouvement des traductions. Ainsi, le rôle de Ḥunayn b. Ishāq⁸⁷⁵ (n. 192/808, m. 260/873) est parfois mis en avant dans le titre-même des

⁸⁷¹ Sur Ġābir b. Ḥayyān et Ġa'far al-Ṣādiq, cf. *infra* p. 232 et suivantes.

⁸⁷² Julius Ruska, *Tabula Smaragdina*, p. 134 ; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, « Le Livre du secret de la créature, par le sage Bélinous », p. 118.

⁸⁷³ Julius Ruska, *Tabula Smaragdina*, p. 134 ; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, « Le Livre du secret de la créature, par le sage Bélinous », p. 119.

⁸⁷⁴ Cf. *supra* p. 194 et suivantes.

⁸⁷⁵ Il est le plus célèbre et le plus important traducteur et médiateur des sciences grecques à l'arabe. Sur ce personnage, cf. Gotthard Strohmaier, « Ḥunayn b. Ishāq al-'Ibādī », *EF*² ; *GAS*, III, p. 247-256 et VII, p. 134 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 139-152. Le rôle de son école n'est pas à négliger dans la transmission de la démonologie néoplatonicienne,

ouvrages comme *l'Épître de Balīnās le Sage sur l'influence des essences spirituelles sur les corps composés, les opérations des représentations, l'apparition des maladies et leur dissolution, d'après la traduction de Ḥunayn b. Ishāq* (*risālat Balīnās al-ḥakīm fī taʿtīr al-rūḥāniyyāt fī l-murakkabāt wa-aʿmāl al-ṣuwar wa-dawʿ al-amrād wa-ḥulūli-hā wa-dālīka min tarġamat Ḥunayn b. Ishāq*) ou le *Livre de la grande introduction à l'Épître des talismans de Balīnās, traduction de Ḥunayn b. Ishāq*⁸⁷⁶. Mais un des principaux promoteurs de la figure d'Apollonius de Tyane dans la littérature ésotérique de langue arabe est le corpus ġābirien. En effet, Paul Kraus a souligné cette importance du personnage dans les écrits attribués à Ġābir b. Ḥayyān⁸⁷⁷, un des traités portant même son nom : *Kitāb al-Aḥġār ʿalā raʿy Balīnās* (*Le livre des pierres d'après l'opinion de Balīnās*)⁸⁷⁸.

Si Apollonius de Tyane est sans doute l'autorité la plus emblématique de la science talismanique, d'autres références sont des réappropriations comme les figures d'Aristote et de Platon. Le nombre d'auteurs grecs qui ont été ainsi récupérés est très important, mais les figures d'Aristote et de Platon sont sans doute les plus importantes, et celles qui ont possiblement le plus influencé le *corpus bunianum*, bien que ni al-Būnī, ni le *Šams al-maʿārif* ne les mentionnent.

Aristote

Le nom d'Aristote (n. -384, m. -322) est rattaché à une partie non négligeable de l'enseignement ésotérique. Sa centralité dans la philosophie grecque explique en partie pourquoi les ésotéristes musulmans se revendiquèrent de son enseignement⁸⁷⁹. Les écrits de Tābit b. Qurra (n. 221/826, m. 288/901) y contribuèrent certainement aussi : ce dernier fait d'Aristote le garant de l'utilisation

comme le soulignait Daniel De Smet, indiquant les différentes traductions des concepts grecs de dieux et démons en arabe. Cf. Daniel De Smet, « Anges, diables et démons en gnose islamique : vers l'islamisation d'une démonologie néoplatonicienne », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 63-64.

⁸⁷⁶ John Bowman, « A lost work of Apollonius of Tyana », *Glasgow University Oriental Society Transactions*, 14, 1950-52 (1953), p. 1.

⁸⁷⁷ Cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 270-303.

⁸⁷⁸ Texte (partiellement) édité dans Ġābir b. Ḥayyān, *Muḥtār rasāʿil Ġābir b. Ḥayyān*, éd. Paul Kraus, Le Caire et Paris, 1936, p. 162-205.

⁸⁷⁹ Pour une bibliographie et une présentation de la littérature du pseudo-Aristote arabe dans l'ésotérisme, cf. GAS, IV, p. 100-104 (alchimie), VI, p. 70-72 et VII, p. 60-63 (astrologie) et III, p. 49-51 (médecine) ; David Pingree, « The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition », p. 30-31 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 105-111 (présentation générale), 157-158 (son rôle dans la tradition alchimique), 287-288 (son rôle dans la tradition astrologique) et 365-366 (son rôle dans la tradition talismanique). Voir également Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 114 ; et pour le rôle d'Aristote dans la médecine Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 204-212.

et de l'efficacité des talismans astrologiques dans son *Maqāla fī l-Ṭilasmāt* (*Le discours sur les talismans*)⁸⁸⁰. Mais il est également un ouvrage qui associa son nom à des pratiques magiques et qui connut une très abondante diffusion : le *Sirr al-asrār* (*Le secret des secrets*), qui est un traité politique également connu sous le titre de *Kitāb al-Siyāsa wa-l-firāsa fī tadbīr al-ri'āsa* (*Le livre de la politique et de la physiognomonie : le gouvernement du pouvoir*). L'ouvrage connut également une large diffusion dans la chrétienté latine grâce à sa traduction sous le titre *Secretum secretorum*⁸⁸¹. L'ouvrage se présente comme un livre de conseils politiques d'Aristote à son disciple Alexandre. Mario Grignaschi a notamment mis à jour des éléments sur la formation de ce texte. Il y vit un long processus de réécriture où un *Kitāb al-Siyāsa* appelé à devenir le *Sirr al-asrār* serait issu d'une *Risāla fī l-Siyāsa l-ʿāmmiyya* (*Épître sur le gouvernement des sujets*⁸⁸²) extraite d'un « roman épistolaire » intitulé *Rasāʾil Aristātālīs ilā l-Iskandar* (*Épîtres d'Aristote à Alexandre*) et tirant peut-être son origine de textes d'origine indienne, les Arthaśāstra⁸⁸³. Mario Grignaschi estime notamment que la *Risāla fī l-Siyāsa l-ʿāmmiyya* aurait été composée dans l'entourage de Sālim Abū

⁸⁸⁰ Richard Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque », p. 148. Richard Lemay parle des « amulettes astrologiques », nous préférons le terme de talismans, d'autant plus que le terme arabe est *ṭilasmāt*, traduit en latin par *prestigia*. L'original arabe semble à ce jour perdu, mais subsistent deux traductions latines effectuées au début du XII^e siècle respectivement par Adélarde de Bath (n. v. 1080, m. v. 1160) et Jean de Séville (n. v. 1090, m. v. 1150). Il existe des citations de cette œuvre, par exemple dans *al-Sirr al-maktūm* attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī, mais pas d'œuvre complète en arabe. Charles Burnett a récemment proposé une analyse de ces citations, mais du fait que le texte arabe ne nous est pas parvenu, nous laisserons cette œuvre de côté dans notre analyse. Cf. Charles Burnett, « Ṭābit ibn Qurra the Ḥarrānian on Talismans and the Spirits of the Planets », *La corónica*, 36/1 (2007), p. 13-40.

⁸⁸¹ On peut consulter avec profit sur la diffusion de l'ouvrage en Occident chrétien l'article de Mario Grignaschi, « La diffusion du *Secretum secretorum* (*Sirr al-'asrār*) dans l'Europe occidentale », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 55 (1980), p. 7-70 et plus récemment Steven J. Williams, *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, University of Michigan Press, 2003.

⁸⁸² Nous préférons éviter le terme de « peuple » utilisé par Mario Grignaschi pour traduire *ʿāmmiyya*. En effet, le terme de *ʿamma* ne désigne pas le peuple au sens où on l'entend de nos jours. Bien souvent la *ʿamma* désigne ce qui ne fait pas partie de la « *ḥāṣṣa* » (élite) désignant les cercles les plus proches du souverain. Ainsi, *ʿamma* peut désigner une partie des courtisans qui n'ont pas accès à une relation privilégiée avec le souverain, sans présager de leur assimilation à un « peuple » au sens de « foule », « vulgaire ».

⁸⁸³ Mario Grignaschi, « L'origine et les métamorphoses du "Sirr al-'asrār" », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43 (1976), p. 8.

l-‘Alā’, secrétaire du calife Hišām b. ‘Abd al-Malik⁸⁸⁴. L'apparition du *Sirr al-asrār* comme traité indépendant du corpus initial remonterait au IV^e/X^e siècle au plus tard dans la mesure où il est mentionné par Ibn Ğulġul⁸⁸⁵. Un fragment daté de 941/330 a également été préservé⁸⁸⁶. Il faut néanmoins souligner que le texte nous est parvenu sous deux formes, l'une en sept ou huit discours (*maqāla*) et l'autre en dix discours⁸⁸⁷. Il se présente alors comme une traduction due à Yaḥyā b. al-Biṭrīq⁸⁸⁸ (première moitié du III^e/IX^e siècle). Cependant, cette attribution est légendaire bien qu'elle soit dans l'introduction des éditions courantes du *Sirr al-asrār*⁸⁸⁹ :

Le traducteur Yaḥyā b. al-Biṭrīq a dit : Je n'ai point reçu de ces châsses (*haykal min al-hayākil*) dans lesquelles les philosophes déposaient leurs secrets sans que je ne les transmette, ni de chose sublime des moines qui gardent avec bienveillance leur connaissance. Je pensai que mon but était là sans que je ne l'atteigne jusqu'à ce que je parvienne au temple (*al-haykal*) qu'avait construit Asclépios pour lui-même. Je l'atteignis avec un pieux et dévoué anachorète (*bi-nāsik muta‘abbid mutarahhib*) à la science excellente et la compréhension pénétrante. Je me suis montré bienveillant envers lui, je voulus m'installer auprès de lui, j'ai usé

⁸⁸⁴ Mario Grignaschi souligne notamment que Sālim Abū l-‘Alā’ était réputé en matière d'alchimie d'après le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm. Cf. également Mario Grignaschi, « Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al-asrār* », dans *Pseudo-Aristotle. The Secret of secrets. Sources and influences*, dir. W.F. Ryan et Charles B. Schmitt, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1982, p. 3-4.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁸⁶ Cf. M.A. Manzalaoui (dir.), *Secretum Secretorum. Nine English Versions*, Oxford, Oxford University Press, 1977, I, p. ix. Il s'agit du manuscrit de Londres, British Library, MS Or. 12070.

⁸⁸⁷ Mario Grignaschi, « L'origine et les métamorphoses du "Sirr al-'asrār" », p. 11. C'est la seconde version qui est éditée par ‘Abd al-Raḥmān Badawī.

⁸⁸⁸ ‘Abd al-Raḥmān Badawī explique notamment que cette attribution à Ibn Biṭrīq fait écho à une anecdote selon laquelle al-Ma’mūn l'aurait envoyé dans l'empire byzantin en quête de livres grecs anciens sur la philosophie et les sciences. Cf. ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya li-l-naẓariyyāt al-siyāsiyya fī l-islām*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1954, I, p. 33. Abū Yaḥyā l-Biṭrīq était un célèbre traducteur de traités grecs vers l'arabe. Cf. Françoise Micheau, « Yaḥyā (or Yuḥannā) b. al-Biṭrīq », *EI²* ; *GAS*, III, p. 225 et Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 178.

⁸⁸⁹ Deux principales éditions sont à signaler. La première est l'œuvre de ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya*, I, p. 65-171. Dix manuscrits ont été mis à contribution pour l'établir, ce qui lui permet de refléter l'état général de l'œuvre lors de sa diffusion. Une autre édition se trouve aisément dans le monde arabe et est le fruit de Sāmī Salmān al-A‘war, Beyrouth, Dār al-‘ulūm al-‘arabiyya, 1995. Il s'agit d'une lithographie dont l'origine est quelque peu obscure et dont le texte est incomplet. Nous nous appuyerons donc avant tout sur l'édition de ‘Abd al-Raḥmān Badawī.

de perspicacité jusqu'à ce que me furent dévoilés les feuillets déposés dans le temple. Je trouvais en totalité l'objet de ma quête : ce que je visais et que je désirais. Je m'en retournais auprès de la Cité victorieuse ayant atteint ce que je voulais. Je commençai alors grâce à l'aide de Dieu, Son appui, la bienveillance de l'émir des croyants et son application à le traduire. Je le traduisis de la langue grecque à la langue byzantine puis de la langue byzantine à la langue arabe.

(Qāla l-turğumān Yaḥyā (Yuḥanā) b. al-Biṭriq fa-lam ada' haykal min al-hayākil allatī awda'at al-falāsifa fi-hā asrāra-hā illā ataytu-hu wa-lā 'azīm min 'uzamā' al-ruhbān alladīna laṭufū bi-ma'rifati-hā wa-zanantu maṭlūbī 'inda-hu illā qaṣadtu-hu ḥattā waṣaltu ilā l-haykal alladī kāna banā-hu Isqalābiyūs li-nafsi-hi fa-zaḥartu fi-hi bi-nāsik muta'abbid mutarahhib dī 'ilm bārī' wa-fahm tāqib fa-talattaftu la-hu wa-stanzaltu-hu wa-a'maltu l-ḥīla ḥattā abāḥa lī maṣāḥif al-haykal al-mūda'a fi-hi fa-wağadtu fi ġumlati-hā l-maṭlūb alladī naḥwa-hu qaṣadtu wa-iyyā-hu ibtağaytu fa-ṣadartu ilā l-ḥaḍra l-manšūra zāfir bi-l-maṭlūb wa-l-murād wa-šara'tu bi-'awn Allāh ta'ālā wa-ta'yidi-hi wa-sa'd amīr al-mu'minīn wa-ğaddi-hi fi tarğamati-hi. Wa-naqaltu-hu min al-lisān al-yūnānī ilā l-lisān al-rūmī tumma min al-lisān al-rūmī ilā l-lisān al-'arabī)⁸⁹⁰

Le traité présente donc son origine comme des secrets légués à un temple auquel n'ont accès que des initiés. Ce thème, écrit clairement, se retrouve dans maints traités de magie postérieurs, et le *Šams al-ma'arif* lui-même comporte des fragments s'inscrivant dans cette tradition d'un savoir caché dans un lieu où il sera prêt à être redécouvert⁸⁹¹. Ce savoir « revit » alors à travers des figures de l'entourage califal. Le vizir occupe d'ailleurs une grande place dans le traité. Un passage notamment associe la Cité au corps, le Roi à l'Intellect et le Vizir à l'âme, et conclut par « si un malheur arrive à l'âme, l'intellect et le corps périssent. Mais si un malheur arrive à l'intellect et l'âme reste saine et sauve, le corps survit [...] » (*fa-idā 'araḍa fi l-nafs šay' fasada l-ğism wa-l-'aql wa-idā 'araḍa li-l-'aql šay' wa-salimat al-nafs baqiya l-ğism salīm [...]*)⁸⁹² ! Le texte est donc une mise en valeur du rôle de conseiller, qui est un éloge du personnage du vizir (que l'épître soit adressée au vizir ou au calife).

⁸⁹⁰ Abd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya*, I, p. 69. L'édition Sāmī Salmān al-A'war, Beyrouth, Dār al-'ulūm al-'arabiyya, 1995, p. 61-62 ajoute une phrase indiquant plus clairement l'époque et la source : « L'émir des croyants était alors Ğa'far al-Mutawakkil b. al-Mu'taṣim b. al-Rašīd. Al-Mas'ūdī a mentionné dans son livre *Les prairies d'or* (*Murūğ al-ḍahab*) : la première [chose] que j'y ai trouvé est une copie de la réponse du philosophe Aristote au roi Alexandre. La voici. » (*Amīr al-mu'minīn hunā Ğa'far al-Mutawakkil b. al-Mu'taṣim b. al-Rašīd. Ḍakara l-Mas'ūdī fi Kitāb Murūğ al-ḍahab fa-kāna awwal mā laqītu fi-hi nuṣṣat ġawāb al-faylasūf Aristatālīs ilā l-malik al-Iskandar wa-ḥiya [...]*).

⁸⁹¹ Cf. *infra* p. 885 et suivantes. Nous analyserons dans cette perspective un extrait du (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'arif*, Esc1, fol. 64a-68a.

⁸⁹² Mario Grignaschi, « L'origine et les métamorphoses du "Sirr al-'asrâr" », p. 891 (texte arabe) et 92-93 (traduction).

Le lien entre ce traité de conseils politiques (que l'on peut donc rattacher au genre des miroirs des princes, *naṣīḥat al-mulūk*) et la magie provient de son dixième et dernier discours (*maqāla*) consacré aux « sciences spécifiques de la science des talismans et des secrets des étoiles » (*‘ulūm ḥāṣṣiyya min ‘ilm al-ṭilasmāt wa-asrār al-nuḡūm*)⁸⁹³. La magie y est d'ailleurs intrinsèquement liée au pouvoir : le premier talisman décrit est le « talisman du roi » (*ṭilasm al-malik*), censé apporter au roi la vénération des sujets (*wa-huwa l-ṭilasm alladī yu‘ṭī l-malik al-mahābba*)⁸⁹⁴. Bien que le chapitre soit court, les principaux thèmes alors courants dans l'ésotérisme arabe d'inspiration hellénistique y sont survolés : données astrologiques de base⁸⁹⁵, quelques notions d'alchimie⁸⁹⁶, quelques propriétés des pierres⁸⁹⁷ et des plantes⁸⁹⁸, etc. Trois personnages sont mentionnés (outre Alexandre qui est l'interlocuteur d'Aristote dans cette œuvre) : Bālīnās, censé avoir fabriqué un talisman pour soumettre le vent à Darius, « le roi des Perses » (*malik al-Furs*)⁸⁹⁹, et Hermès Trismégiste dont la Table d'Émeraude est reproduite⁹⁰⁰. La particularité de cet opuscule en revanche par rapport à la plupart des écrits magiques de cette époque est d'y avoir intégré l'emploi de mots magiques, dont certains sont clairement d'origine juive, et des noms divins arabes. Par exemple, les noms liés à Jupiter dans le *Sirr al-asrār* sont Ahyāsarāhyā, nom d'origine hébraïque qui est popularisé en partie par le *Šams al-ma‘ārif*⁹⁰¹, et Quddūs (« Très-Saint »), nom de Dieu mentionné dans le Coran, LIX, 23 et LXII, 1⁹⁰². Plus loin, les noms consacrés à Mars sont Ğabbār (« Puissant »), Šadīd al-baṭṣ (« Très violent »), Dī (*sic*) l-quwwa wa-l-qahr (« Celui qui a la force et le pouvoir coercitif ») et Šhbāṭūš. Les trois premiers sont des noms divins apparaissant dans le Coran ou des allusions au texte sacré, notamment les versets LIX, 23 (*al-Ğābbār*), LXXXV, 12 (*inna baṭṣa rabbi-ka šadīdun*) et LI, 58 (*dū l-quwwa*)⁹⁰³. Ces ingérences coraniques dans un traité résolument tourné vers l'héritage pseudo-hellénistique indique les premières pénétrations de la science des lettres dans le champ de la magie. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'Aristote ait été

⁸⁹³ ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya*, I, p. 156-171.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 166-167.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 167-168.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 168-171.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 166-167. ‘Abd al-Raḥmān al-Badawī ne l'a pas reconnue dans son édition, mais l'identité de ce passage ne fait aucun doute.

⁹⁰¹ Sur l'analyse de ce nom, cf. *infra* p. 872 et suivantes.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 160.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 161.

chez certains auteurs présenté comme le maître précurseur dans le domaine de la science des lettres [arabe] et le prédécesseur d'al-Būnī en la matière⁹⁰⁴ ! On pourra se demander si le titre de *Sirr al-asrār* donné par al-Damīrī⁹⁰⁵ (n. 742/1341, m. 808/1405) dans son *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*⁹⁰⁶ au *Laṭāʾif al-iṣārāt* d'al-Būnī est une simple confusion ou une allusion à cet autre ouvrage.

Platon

On trouve également des opuscules attribués à Platon (n. v. -424-423, m. v. -348-347) sur les sciences ésotériques⁹⁰⁷. Ainsi, ‘Abd al-Raḥmān Badawī avait-il édité un court traité sur l'alchimie (*al-kīmiyā*) attribué à Platon⁹⁰⁸. Un ouvrage en particulier lui assura sa réputation dans le domaine de la magie : *Kitāb al-Nawāmīs al-akbar* (*Le plus grand livre des lois*)⁹⁰⁹. Les « *nawāmīs* » (litt. « lois ») viennent du grec νόμος (loi), dont le pluriel Νόμοι est le titre de la dernière œuvre de Platon. Il existe bien un ouvrage apocryphe se présentant comme premier livre des *Lois* mais qui concerne essentiellement la vision onirique⁹¹⁰. Paul Kraus affirmait que le νόμος de la tradition philosophique était « identifié avec la *šarīʿa* musulmane »⁹¹¹. Cependant, cette identification ne semble pas courante en soi, et le terme de *nāmūs* a des acceptions beaucoup plus riches et complexes dans le *Lisān al-ʿarab* d'Ibn Manẓūr⁹¹².

⁹⁰⁴ Cf. les propos d'al-Šāṭibī à ce sujet, *infra* p. 618.

⁹⁰⁵ Né et mort au Caire, il est l'auteur d'un ouvrage encyclopédique sur les animaux, le *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* (*Livre de la vie des animaux*). Cf. Lothar Kopf, « al-Damīrī », *El*².

⁹⁰⁶ Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867, I, p. 43. Le *Sirr al-asrār* contient un court paragraphe qui a beaucoup suscité d'intérêt sur les qualités propres à différentes espèces d'animaux. Mais peut-être peut-il s'agir d'un clin d'œil à l'œuvre de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī du même nom ?

⁹⁰⁷ Cf. GAS, IV, p. 96-100, VII, p. 59-60 (domaine astrologique), plus spécifiquement dans le domaine médical, cf. GAS, III, p. 48-49 ; David Pingree, « The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition », p. 32-33 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 154-156 (ouvrages alchimiques) et 364-365 (ouvrages magiques) ; Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 48-51 ; Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 113. Nous ne nous pencherons pas ici sur les ouvrages proprement alchimiques attribués à Platon, malgré l'importance que revêt dans ce domaine le *Kitāb Rawābiʿ Aflātūn* (*La tétralogie de Platon*).

⁹⁰⁸ ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Aflātūn fī l-islām*, Téhéran, Institute of Islamic Studies McGill University, 1974, p. 342-345. L'édition de ce texte a été faite à partir d'un manuscrit de Téhéran, Kitābhāne maḡlis Šūrāye Melī, 6160

⁹⁰⁹ Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 364.

⁹¹⁰ *Kitāb al-Nawāmīs li-Aflātūn*, édité par ‘Abd al-Raḥmān Badawī, dans *Aflātūn fī l-islām*, p. 197-234.

⁹¹¹ Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 104.

⁹¹² Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 4547.

Parmi ses significations, *al-Nāmūs* est un nom de l'archange Gabriel (c'est sans doute ce sens qui est le plus proche de l'affirmation de Paul Kraus). Selon Abū 'Ubayd⁹¹³ (n. après 154/770, m. 224/838), *nāmūs* désigne aussi le confident du roi (*ṣāhib sirr al-malik*) ou le menteur (*al-kaddāb*)⁹¹⁴. On le traduit souvent par ruse, astuce, supercherie. Dans le contexte magique, le terme pose plus de problèmes. Il semble se référer aux « lois de la nature » (le terme peut aussi désigner les lois de la société), les *aṣḥāb al-nawāmīs* (litt. « les maîtres des lois », « les législateurs ») sont réputés pour leur capacité à faire des choses extraordinaires, mais qui dépassent de loin le seul art de la prestidigitation⁹¹⁵. Dans certains manuscrits du *Šams al-ma'ārif*, il est clairement fait mention de la « voie des maîtres des lois sublimes : parvenir à dévoiler les esprits supérieurs et inférieurs » (*ṭarīqat aṣḥāb al-nawāmīs al-‘uzamā’ fī l-tawaṣṣul ilā mukāṣafāt al-arwāḥ al-‘ulwiyya wa-l-sufliyya*)⁹¹⁶. Si le passage nous semble apocryphe⁹¹⁷, l'emploi de *nawāmīs* est ici très révélateur de ce qu'il devint dans la tradition magique arabe puisqu'il renvoie alors à la loi mosaïque. Si Platon n'est pas cité dans ce passage, l'association de Platon aux *nawāmīs* est tellement courante que le lecteur de ce passage au Moyen Âge ne pouvait pas ne pas faire le lien. Ainsi, l'œuvre attribuée à Šarāsīm al-Hindiyya sur la *sīmiyā*⁹¹⁸ fait référence aux « *nawāmīs* de Platon » selon une recension attribuée au traducteur Ḥunayn b. Iṣḥāq⁹¹⁹. De

⁹¹³ Il s'agit d'un lexicographe de l'école de Bassorah, né à Herat et mort à Médine, dont les ouvrages les plus célèbres sont *al-Ġarīb al-muṣannaf* et *Kitāb al-Amṭāl* (*Livre des exemples*). Cf. GAS, VIII, p. 81-87.

⁹¹⁴ Parmi les autres sens, signalons que *nāmūs* relève du domaine de la chasse, désignant la cachette du chasseur où il guette sa proie ou le repère du lion. Il peut aussi désigner le monatère (*bayt al-rāhib*). Les sens sont nombreux et témoignent d'influences diverses du fait qu'il existait probablement une racine arabe « N.M.S » à laquelle se sont rajoutées les différentes acceptations du *νόμος* grec.

⁹¹⁵ Cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 104-105. Les *aṣḥāb al-nawāmīs* ont tout à la fois ces deux sens, bien que les interprétations magiques semblent beaucoup plus courantes à partir du VII^e/XIII^e siècle, alors que le rapport aux lois semble le sens le plus important jusqu'au V^e/XI^e siècle.

⁹¹⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF1, fol. 139b.

⁹¹⁷ Il est introduit par « al-Būnī a dit - que Dieu l'ait en Sa midéricorde » (*qāla l-Būnī - raḥimahu Llāh*), ce qui implique qu'al-Būnī était mort lors de la copie, et que ce passage ait été rajouté à partir de propos qu'on lui attribue. La teneur du passage étant fortement en contradiction avec le « noyau historique », le passage correspond de toute évidence à des propos pour lesquels al-Būnī n'est qu'un prête-nom.

⁹¹⁸ Sur Šarāsīm al-Hindiyya et sur le terme de *sīmiyā*, cf. *infra* p. 229 et suivantes.

⁹¹⁹ Šarāsīm al-Hindiyya, *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya fī ‘ilm al-sīmiyā*, Paris, BnF, ARABE 2635, p. 39 : *wa-qad sammaw dālīka bi-l-nawāmīs wa-tarġama Ḥunayn b. Iṣḥāq min Kitāb Aflāṭūn wa-ġayri-hi*.

même, un disciple de Dāwūd al-Anṭākī⁹²⁰ (m. 1008/1599) dans une section consacrée à la *sīmiyā*³ dans le supplément (*ḍayl*) qu'il rédigea pour l'œuvre de son maître, fait de Platon la première autorité des *nawāmīs*⁹²¹. Étant donné la diversité des traditions sur cet ouvrage, il est probable que le titre désigne plusieurs textes dont la rédaction se serait échelonnée sur plusieurs siècles. David Pingree estimait en tout cas, en partie sur la base de l'attribution d'une traduction à Ḥunayn b. Ishāq, que le texte datait au plus tard de la fin du III^e siècle/environ 900⁹²². Comme beaucoup de termes étrangers passés à l'arabe, le terme de *nawāmīs* n'est pas toujours très bien défini, et d'un auteur à l'autre il peut avoir un sens différent, mais dans les traités de magie, il désigne avec une certaine constance des techniques pour entrer en communication avec les esprits. Les *nawāmīs* sont dans tous les cas mentionnées dans au moins une recension du *Šams al-ma'ārif*⁹²³.

Un autre ouvrage réputé du pseudo-Platon dans le domaine magique est le *Kitāb Alwāḥ al-ḡawāhir* (*Les tables des bijoux*)⁹²⁴. Le titre n'est pas sans évoquer toutes ces tablettes contenant des révélations à l'instar de la Table d'Émeraude⁹²⁵. Dans le traité *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiḥ* fautiveusement attribué à al-Būnī⁹²⁶, nous trouvons la mention d'un ouvrage intitulé *Alwāḥ al-ḍahab*⁹²⁷ (*Les tables d'or*), titre que l'on trouve en tête de manuscrits attribués à Platon. L'identité entre *Alwāḥ al-ḡawāhir* et *Alwāḥ al-ḍahab* n'est pas établie, mais dans la mesure où *Alwāḥ al-ḡawāhir* a été lithographié

⁹²⁰ Il s'agit d'un médecin ayant vécu principalement à Damas et au Caire, auteur d'une somme importante appelée *Taḍkirat Ūlī l-albāb* (*Rappel pour ceux qui sont doués de raison*). L'identité de son disciple et continuateur est inconnue. Cf. Carl Brockelmann et Juan Vernet, « al-Anṭākī », *Et*. Sur l'œuvre du continuateur, cf. *infra* p. 595 et suivantes.

⁹²¹ Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat Ūlī l-albāb wa-l-ḡāmi' li-l-ʿaḡāb al-ʿuḡāb*, Le Caire, 1877, III, p. 84.

⁹²² David Pingree, « Artificial demons and miracles », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 110.

⁹²³ Cf. *infra* p. 887. On trouve un chapitre dans (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF1, fol. 139b-143a. On ne retrouve pas ce passage dans tous les manuscrits. Il consiste principalement dans la présentation des louanges des anges à Dieu (*tasbīḥ*).

⁹²⁴ Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur*-, p. 365.

⁹²⁵ Cf. *supra* p. 194 et suivantes.

⁹²⁶ Nous reviendrons sur cette attribution plus loin, cf. *infra* p. 550 et suivantes.

⁹²⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Manba' uṣūl al-ḥikma*, Beyrouth, al-Maktaba al-ṭaqāfiyya, s.d., p. 35 : « nous les avons composés dans notre livre connu sous [le nom] des *Tablettes d'or* » (*waḍa'nā-hā fi kitābi-nā l-ma'rūf bi-Alwāḥ al-ḍahab*) ; p. 35 : « J'ai composé pour ce noble nom un carré magique dans *Les Tablettes d'or* de notre composition » (*wa-waḍa'tu li-hādā l-ism al-šarīf murabba' fi Alwāḥ al-ḍahab ta'līfi-nā*).

par Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī⁹²⁸ (n. 1269/1852-1853, m. après 1915) à Bombay en 1304/1886-1887, nous avons un texte permettant de mieux comprendre la figure que représente Platon dans la science des lettres⁹²⁹. Il convient d'insister sur le caractère apocryphe de ce texte, à l'instar des textes attribués à Aristote que nous avons présentés. Dans le cas des *Alwāḥ al-ğawāhir*, le forfait est évident dans la mesure où l'œuvre est pour une bonne part consacrée à l'analyse ésotérique et magique des lettres de l'alphabet arabe ! L'introduction en elle-même est un poncif éhonté de la littérature ésotérique :

Le sage Platon a dit : j'ai trouvé dans un trésor des tablettes en pierres précieuses. Il y avait dessus une écriture étrange que je ne connaissais d'aucun livre d'alphabet (*kutub al-aqlām*). Je ne doutais point que s'y trouvait [consignée] une science précieuse et étrange. Je m'en allai dans les hauts plateaux de la terre en long et en large jusqu'à maintenant. Je rencontrai un vieillard qui avait atteint l'âge de mille quatre cent ans et qui avait autour de lui de nombreux disciples.

(*Qāla l-ḥakīm Aflātūn wağadtu fi ba'd al-kunūz alwāḥ min al-ğawāhir wa-ʿalay-hā kitāba ġarība lam aʿhad-hā fi kutub al-aqlām fa-mā šakaktu anna fī-hā ʿilm ʿazīz ġarīb fa-saʿaytu fī manākib al-arḍ ṭūla-hā wa-l-ʿarḍ ilā l-ān wağadtu šayḥ qad balaġa min al-ʿumr alf wa-arbaʿa-miʿat sana wa-ḥawla-hu talāmiḍa kaṭīra*)⁹³⁰

On devine aisément la suite : ce vieillard expliquera à Platon et commentera les secrets de ces mystérieuses tablettes. Ce traité a probablement été écrit à partir du VII^e/XIII^e siècle. En effet, il se réfère explicitement à la *sīmiyā*⁹³¹ alors qu'il traite des lettres de l'alphabet et de noms d'anges. La *sīmiyā*⁹³² ne prend le sens de science des lettres qu'avec le développement du *corpus bunianum*, et ne désigne avant cela qu'une « science des noms » où l'on utilise des mots magiques et noms d'esprits⁹³². Ainsi, quand il est affirmé que « l'ensemble des opérations est issu de vingt-huit lettres seulement, et les noms sont une conceptualisation des significations » ([*iʿlam*]

⁹²⁸ Sur ce personnage important de la lithographie en Inde surnommé « le roi des scribes » (*malik al-kuttāb*), cf. Olimpiada P. Shcheglova, « Lithography. II. In India », *Encyclopædia Iranica*.

⁹²⁹ Bien entendu, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une édition critique et que ce texte n'est accompagné d'aucune note sur le manuscrit dont il provient, une grande prudence est de mise. Le texte en question nous semble cependant tout à fait conforme à l'image que laisse la figure de Platon dans les traités de science des lettres que nous avons pu consulter. Nous nous permettrons donc d'en donner brièvement les grandes lignes, tout en insistant sur la nécessité d'une édition critique qui permettrait d'infirmar ou valider les éléments que nous dégagerons ici.

⁹³⁰ (Pseudo-)Platon, *Alwāḥ al-ğawāhir*, lith. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, 1886-1887, p. 3.

⁹³¹ *Ibid.*, p.16.

⁹³² Cf. *infra* p. 618 et suivantes.

anna l-a‘māl ġamī‘a-hā min tamāniya wa-‘išrīn ḥarf faqaṭ fa-l-asmā’ idmār al-ma‘ānī [...]»⁹³³, ce propos ne manque pas de rappeler des spéculations qui commencent à se développer au IV^e/X^e siècle pour ne connaître un plein essor qu'à partir du VII^e/XIII^e siècle⁹³⁴. De même, l'association des lettres de l'alphabet aux différentes parties du corps⁹³⁵ est un thème développé par al-Būnī dans *Latā‘if al-išārāt*, mais qui se trouve sous une forme très simplifiée dans *Alwāḥ al-ġawāhir*⁹³⁶. C'est en tout cas à partir de ce type d'œuvres que Platon fut considéré chez certains auteurs sur la science des lettres et des carrés magiques comme une grande autorité en la matière. C'est le cas d'al-Nadrūmī⁹³⁷ (m. v. 807/1404-1405) dans son *Qabs al-anwār wa-ġāmi‘ al-asrār* (*Le feu des lumières et la somme des secrets*) composé en 785/1384⁹³⁸ où la figure de Platon côtoie celles d'al-Būnī et d'Ibn ‘Arabī⁹³⁹ (n. 560/1165, m. 638/1240), ou de l'auteur du

⁹³³ *Ibid.*, p. 6.

⁹³⁴ Cf. *infra* p. 434 et suivante (notamment le rôle d'Ibn ‘Arabī et d'al-Ḥarālī).

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 11 (développement textuel) et 12 (schéma anthropomorphe récapitulatif).

⁹³⁶ La simplification est évidente : le corps dans *Alwāḥ al-ġawāhir* se divise en quatre parties, correspondant aux quatre éléments auxquels correspondent quatre séries de sept lettres. En somme, on a les lettres aériennes qui correspondent à la poitrine (*al-ṣadr*), les lettres aqueuses qui correspondent au ventre (*al-baṭn*), les lettres terreuses qui correspondent au bas du corps (*min al-dā‘ira ilā asfal al-badan*) et les lettres ignées qui correspondent à la tête (*al-ra’s*).

⁹³⁷ Ġamāl al-Dīn Abū l-Maḥāsīn Yūsuf al-Nadrūmī l-Ġarnāṭī n'est connu qu'en tant qu'auteur du *Qabs al-anwār* et d'*al-Durr al-maṭlūb fī sirr al-ġālib wa-l-maḡlūb* (*Les perles demandées : le secret du dominant et du dominé*). Il aurait vécu en Égypte. Carl Brockelmann affirme qu'al-Nadrūmī était encore vivant en 809/1406 alors qu'Ismā‘īl Bāšā indique qu'il serait mort en 809/1406. Cf. *GAL*, II, p. 252 et sup. 2, p. 358 et Ismā‘īl Bāšā l-Baġdādī, *Hidāyat al-‘arifīn*, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1955, II, p. 559.

⁹³⁸ Carl Brockelmann affirme que le traité a été composé en 786/1384, mais nous préférons nous référer à la date des manuscrits de Paris (BnF, ARABE 2682, fol. 123a et ARABE 1683, fol. 116a). Cf. *infra* p. 571 et suivantes.

⁹³⁹ Né à Murcie, il se forme très jeune au soufisme, notamment auprès de disciples d'Abū Madyan, voyageant entre le Maghreb et al-Andalus, mais il est alors basé principalement à Séville. En 590/1194, il quitte Séville pour s'installer à Tunis où il suit l'enseignement de ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, puis après 598/1202 il entreprend le pèlerinage et va au Caire, à Jérusalem, à La Mecque. Il fait ensuite route vers Konya et enfin il s'installe à Damas où il meurt. Cf. Ahmed Ateş, « Ibn al-‘Arabī », *EI*². La bibliographie sur Ibn ‘Arabī est d'une extrême abondance et de qualité très variable. Aussi, nous nous limiterons ici à quelques titres, parmi ceux auxquels nous nous référerons plus loin : cf. William C. Chittick, *Ibn ‘Arabi: heir to the prophets*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2007 ; Alexander Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999 et « Ibn ‘Arabī », dans *The Literature of al-Andalus*, dir. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin et Michael Sells,

*Miškāt al-anwār fi taṣrīf al-ḥurūf wa-l-asrār wa-ḥawāṣṣi-hā wa-ma‘ānī-hā wa-manāfi‘i-hā*⁹⁴⁰.

•••

Ces figures représentant l'hellénisme ont donc été détournées de leurs enseignements et écrits pour se voir attribuer des enseignements beaucoup plus portés sur l'ésotérisme et les sciences occultes. Il faut y voir une volonté de rattacher la science des lettres à un système qui devient au III^e/IX^e siècle le paradigme d'analyse et d'appréhension du monde. À côté des références hellénistiques, les sources indo-persanes sont très importantes. Bien que leur rôle soit moins mis en valeur dans les sources, il ne faut pas négliger leur apport, d'autant plus que dans les sciences occultes, l'Inde représente la contrée des merveilles.

2.3. L'Inde, entre héritage et phantasmes

L'Inde a donné de nombreuses sources à la science musulmane. Comme le souligne Dimitri Gutas, « les matériaux scientifiques indiens en astronomie, astrologie, mathématiques et médecine passèrent en arabe principalement par l'intermédiaire du persan (pehlevi) durant l'époque abbasside »⁹⁴¹. L'intérêt pour les sciences indiennes était d'ailleurs manifeste dès les débuts de la dynastie abbasside puisqu'en 158/775 le calife al-Mansūr recevait des savants indiens à sa cour⁹⁴². L'aspect magique est également fondamental dans l'appréhension des Indiens, qui demeurent une des grandes références comme nous l'avons vu avec le *Firdaws al-ḥikma* de ‘Alī l-Ṭabarī qui affirme puiser sa source des Indiens en ce qui concerne ses connaissances en démonologie⁹⁴³.

Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 331-344 ; Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989 ; Michel Chodkiewicz (dir.), *Les illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad, 1988 ; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986 ; Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006 (Paris, Flammarion, 1958¹).

⁹⁴⁰ *Miškāt al-anwār fi taṣrīf al-ḥurūf wa-l-asrār wa-ḥawāṣṣi-hā wa-ma‘ānī-hā wa-manāfi‘i-hā*, Damas, BnA, 7112, fol. 2b et 4b (à ne pas confondre avec l'œuvre d'al-Ġazālī du même nom). Nous évoquerons de nouveau cette œuvre plus loin, cf. *infra* p. 575.

⁹⁴¹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 55-56. Dimitri Gutas signale en outre que nombre d'ouvrages grecs ont également été traduits en arabe avec une traduction intermédiaire en pehlevi. Le pehlevi fut ainsi une langue importante d'appropriation de la « Sagesse » (*ḥikma*) par les Sassanides puis par les Omeyyades et les Abbassides.

⁹⁴² Richard Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque », p. 139.

⁹⁴³ Marc Gaborieau signalait d'ailleurs à propos des esprits locaux que les musulmans installés en Inde « ont une croyance beaucoup plus forte dans l'efficacité des esprits locaux et des méthodes locales pour les maîtriser que dans les esprits et les méthodes magiques

L'Inde, terre de magie

L'Inde est souvent associée à la magie. Si nous prenons le *Tahqīq mā li-l-Hind*, un des principaux ouvrages arabo-islamiques médiévaux sur l'Inde, al-Bīrūnī y indique que la magie y est répandue :

La magie est le fait de faire apparaître aux sens une chose différemment de sa réalité au moyen d'une falsification (*al-tamwīh*). Si l'on considère cet aspect, elle est répandue auprès des gens. Si on considère le dogme de la masse à ce sujet [à savoir qu'elle] fait exister quelque chose d'impossible, son mode d'action (*amru-hu*) est mis au jour par l'examen [scrupuleux] (*al-tahqīq*). Quand la chose est impossible, elle ne peut exister, le mensonge est alors apparent par définition, la magie n'entre donc absolument pas dans [la catégorie] de science.

(*Al-sihr huwa izhār šay' li-l-ihsās 'alā hilāf ḥaqīqati-hi bi-wağh min wuğūh* [p. 149] *al-tamwīh, fa-in nazāra ilay-hi min hādā l-wağh wuğida fī l-nās šā'i, wa-in u'tuqida fī-hi 'tiqād al-'awāmm anna-hu iğād al-mumtani'āt fa-qad ḥurriğa amru-hu 'an al-tahqīq fa-idā mtana'a l-šay' lam yūğad aydan fa-l-kad̄b zāhir fī ḥaddi-hi fa-l-sihr idan ġayr dāhil fī l-'ilm batta*)⁹⁴⁴

La magie est donc un art de la supercherie selon al-Bīrūnī, qui poursuit sa définition avec la définition de l'alchimie⁹⁴⁵. Al-Bīrūnī écrit après la *Ġāyat al-ḥakīm* qui a commencé à introduire des pratiques magiques attribuées aux Indiens en terre d'islam, l'association de la magie aux Indiens est donc déjà ancrée dans les représentations à son époque. La fascination des auteurs musulmans pour les merveilles de l'Inde est un leitmotiv des récits géographiques sur la région. Ils ont produit un terreau favorable à la diffusion de traités et d'écrits attribués aux Indiens, particulièrement dans le domaine magique. Si l'on prend Ibn Ḥurradādhbih⁹⁴⁶ (n. 205/820 ou 211/825, m. 300/911) et son *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* (*Le livre des itinéraires et des royaumes*), celui-ci indique :

On trouve dans ce pays une classe de magiciens qui réalisent tout ce qu'ils veulent, par leurs enchantements (*al-ruqā*), et guérissent toutes les maladies. Versés

issues de la tradition islamique », aussi le recours aux magiciens hindous ou bouddhistes plutôt que musulman est monnaie courante. Cf. Marc Gaborieau, « L'ésotérisme musulman dans le sous-continent indo-pakistanaï : un point de vue ethnologique », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 192-193.

⁹⁴⁴ Al-Bīrūnī, *Kitāb Tahqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-'aql aw marḍūla*, éd. Edward C. Sachau, Londres, Trübner & Co, 1887, p. 148-149 ; *Alberuni's India*, tr. Edward C. Sachau, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1910, I, p. 187. Passage aussi mentionné dans Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 303-304.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 304-305.

⁹⁴⁶ Ibn Ḥurradādhbih est un des premiers auteurs de traités de géographie du monde musulman. Cf. Mohammed Hadj-Sadok, « Ibn *Khurradādhbih* », *EI*².

dans l'illusion et la méditation (*al-wahm wa-l-fikr*)⁹⁴⁷, ils dénouent et nouent⁹⁴⁸, font le bien et le mal. Ils maîtrisent les apparitions et les fantômes qui frappent l'esprit d'épouvante, commandent à la pluie et à la grêle.

(*Wa-fī l-Hind naw' saḥara tudriku bi-l-ruqā mā arādat wa-yašfūna bi-hi l-saqīm wa-la-hum al-wahm wa-l-fikr wa-yaḥullūna wa-ya'qidūna wa-yaḍurrūna wa-yanfa'ūna wa-la-hum al-iḥār wa-l-taḥāyil allatī yaḥīru min-hā l-arīb wa-yad'ūna l-maṭar wa-l-burd*)⁹⁴⁹

Cette habileté des Indiens dans l'art magique fut maintes fois soulignée par les sources arabes. Les incantations prophylactiques (*ruqya*) n'ont rien d'une réinterprétation musulmane des pratiques indiennes : 'Alī l-Ṭabarī associait la *ruqya* à la « médecine des esprits », bien connue selon lui des Indiens. Le concept de *wahm* (illusion, contrôle mental) est particulièrement associé aux Indiens : dans le *Kitāb al-Rumūz* (*Le livre des symboles*) d'Ibn Abī Sarḥ écrit en 274/887-888, il est expliqué en introduction que toutes les nations ont des moyens pour utiliser « les symboles de l'âme » (*rumūz al-nafs*), comme les *nīranġāt* chez les Persans, l'illusion (*wahm*) chez les Indiens et le « nouage » (*'aqd*) chez les Byzantins⁹⁵⁰. Leur suprématie dans la maîtrise de la médecine et de la magie en est devenu un motif incontournable, et qui a en partie façonné la façon de présenter la magie dans les autres contrées. Une partie de ces récits semblent d'ailleurs avoir influencé la littérature magique égyptienne. Si nous prenons un nouvel exemple, le capitaine de navire persan Buzurg b. Šahriyār al-Nāḥudā l-Rāmhurmuẓī⁹⁵¹ (première moitié du IV^e/X^e siècle), rapportait des récits merveilleux de l'Inde. Les magiciens n'y sont pas en reste :

CV. C'est le même personnage, dit-on, qui enchanta les crocodiles dans la baie de Sindâbour, où depuis lors ils ne blessent plus personne. Il en a été de même dans la baie de Sérira. Auparavant, on ne pouvait approcher de l'eau sans être atteint par eux grièvement. Ils y étaient en quantité incroyable. Or il vint un Indien qui dit au roi de Sérira : « Si tu veux, j'enchanterai les crocodiles de telle sorte qu'ils ne feront plus de mal à personne dans la baie. - Fais, dit le roi, et je te donnerai telle et telle chose. » Mais cet homme disparut et ne put être retrouvé.

⁹⁴⁷ Barbier de Meynard a traduit *al-wahm wa-l-fikr* par « les sciences occultes et dans l'art de la divination ».

⁹⁴⁸ Barbier de Meynard a traduit *wa-yaḥullūna wa-ya'qidūna* par « ils exercent une autorité absolue ».

⁹⁴⁹ Traduction remaniée à partir de Barbier de Meynard, « Le livre des routes et des provinces par Ibn-Khordadbeh », *Journal asiatique*, jan 1865, p. 69 (texte arabe) et p. 295-296 (traduction).

⁹⁵⁰ James A. Bellamy, « The Kitāb Ar-Rumūz of Ibn Abī Sarḥ », *Journal of the American Oriental Society*, 81 (1961), p. 230.

⁹⁵¹ Buzurg b. Šahriyār est un capitaine de navire persan qui réunit dans son *Kitāb 'Aġā'ib al-Hind* (*Le livre des merveilles de l'Inde*) cent trente quatre histoires et anecdotes de divers voyageurs et marins. Cf. Johann Wilhelm Fück, « Buzurg b. Šahriyār », *Et.*

Quelque temps après un autre Indien, versé dans la science des enchantements, de la magie et de la divination, vint s'établir à Sérira. S'y étant fait un ami, il lui dit un jour : « Je veux te montrer quelque chose de curieux. - Très-bien, » dit l'ami. L'Indien s'assit au bord de l'eau, prononça certaines paroles et puis dit à son compagnon : « Tu peux entrer dans l'eau sans crainte des crocodiles. Ou si tu veux, fais-y entrer quelqu'un, ou bien j'y entrerais moi-même. - Entre toi-même », dit l'ami. Il entra en effet dans la baie, et bientôt son compagnon le suivit ainsi que d'autres. Les crocodiles rôdaient autour d'eux sans leur faire aucun mal. Etant ressortis, le devin dit : « Veux-tu que je les délivre de leur enchantement ? - Fais », dit l'autre. On jeta un chien à l'eau ; à l'instant les crocodiles le mirent en pièces.

La nouvelle du pouvoir magique de cet homme vint aux oreilles du roi, qui le fit appeler et lui demanda : « Es-tu vraiment capable de faire telle et telle chose ? - Assurément, » dit-il. Aussitôt le roi monta à cheval et gagna l'embouchure de la rivière, faisant conduire avec lui deux hommes auxquels ils [*sic*] voulait ôter la vie. « Allons ! Fais, » dit le roi. L'Indien prononça son enchantement sur l'eau ; on y poussa l'un des deux hommes ; et les crocodiles vinrent circuler autour de lui sans faire mine de l'attaquer. « Délivre-les », dit le roi. Le devin prononça de nouvelles paroles, et les crocodiles mirent l'homme en pièces. « Voilà qui est bien, dit le roi, et tu as mérité ta récompense. » Il lui donna une bonne somme, le fit revêtir d'un vêtement d'honneur, sans compter les promesses.

Le lendemain, le roi dit au devin : « Je désire te voir recommencer aujourd'hui ce que tu as fait hier. - Bien », dit-il. Le roi appela un de ses serviteurs, d'une force et d'une hardiesse sans pareilles : « Lorsque je te ferai signe, lui dit-il, frappe à l'instant même le cou de cet enchanteur. » On alla à la baie. L'Indien fit sa conjuration. On jeta dans l'eau l'autre condamné. Les crocodiles n'y touchèrent pas ; on le fit aller et venir d'un coin de la baie à l'autre, et les crocodiles qui l'entouraient ne lui firent pas une égratignure. Quand le roi connut que l'enchantement s'étendait à la baie tout entière, il fit à son esclave le signe convenu, et sur le champ l'esclave coupa le cou de l'enchanteur. Depuis cela, les crocodiles dans la baie de Sérira sont absolument inoffensifs.

(*Wa-ḥakā anna hādā huwa llaḍī raqīya l-timsāḥ fi ḥawr Ṣindābūr fa-huwa ilā l-sā'a lā yu'dī aḥad al-batta fi ḥawr Ṣindābūr. Wa-ka-dālika ḥawr Sarīra lā yu'dī fi-hi l-timsāḥ al-yawm aḥad wa-qad kāna qabla hādā lā yatamakkanu aḥad an yadnuwa min al-mā' illā atbata-hu l-timsāḥ wa-qad kāna fi l-ḥawr min-hu ṣay' 'azīm yuḡāwizu l-ḥadd fa-waqā'a ilay-him raḡul hindī fa-qāla li-malik sarīra anā arqī l-timsāḥ lā yu'dī aḥad fi l-ḥawr fa-qāla la-hu if'al ḥattā u'tī-ka kaḍā wa-kaḍā tumma haraba l-raḡul fa-lam yuqdar 'alay-hi, fa-lammā kāna ba'd mudda daḥala ilā Sarīra raḡul hindī ṣāḥib [p. 159] ruqā wa-kihāna wa-siḥr fa-ṣādafa bi-Sarīra ṣadiq fa-qāla la-hu urī-ka ṣay' ṣarīf fa-qāla na'am fa-ḡalasa 'alā l-ḥawr wa-takallama bi-kalāmi-hi tumma qāla in ṣi'ta fa-dḥul al-ḥawr fa-inna l-timsāḥ lā yu'dī-ka wa-in ṣi'ta fa-aḥḍir man yadhulu wa-in ṣi'ta daḥaltu anā fa-qāla la-hu tadḥulu anta fa-daḥala huwa tumma daḥala l-āḥar tumma daḥala āḥar fa-ḡa'ala l-timsāḥ yaṭūfu bi-him wa-lā yu'dī-him tumma ṣa'idū fa-qāla la-hu tuḥibbu an uḥalli 'an-hum fa-qāla if'al wa-ṭaraḥū kalb fa-qatṭa'a-hu l-timsāḥ fa-balaḡa l-malik ḥabaru-hu fa-aḥḍara-hu wa-qāla 'inda-*

ka kaḍā wa-kaḍā fa-qāla na‘am fa-rakiba l-malik ilā l-ḥawr fa-aḥḍara ma‘a-hu raḡulayn yuridu qatla-humā fa-qāla la-hu takallam ‘alā l-ḥawr fa-takallama fa-adḥala aḥad al-raḡulayn al-ḥawr fa-aṭāfat bi-hi l-tamāsīḥ fa-lam tu‘attir fi-hi l-batta wa-lam ta‘riḍ la-hu tumma qāla la-hu aṭliq bayna-hum fa-takallama fa-qata‘at al-tamāsīḥ al-raḡul ‘uḍw ‘uḍw tumma qāla la-hu qad fa‘alta [p. 160] fi‘l ḥasan wa-waḡabat maḡzātu-ka fa-ḥala‘a ‘alay-hi wa-wahaba la-hu šay’ wa-wa‘ada-hu wa-mannā-hu fa-lammā kāna min ḡad qāla la-hu uḥibbu an tafala l-yawm miṭl mā fa‘alta amsi fa-qāla na‘am tumma da‘ā l-malik bi-ḡulām min ḡilmāni-hi ḡald ḡasūr wa-lam yakun ma‘a-hu miṭla-hu fa-qāla la-hu idā awma‘tu ilay-ka bi-ḍarb ‘unq hādā l-hindī l-kāhin fa-drib ‘unqa-hu min sā‘ati-ka wa-maḍā ilā l-ḥawr wa-takallama l-hindī ‘alā l-ḥawr wa-ṭaraḥa fi-hi aḥad al-raḡulayn fa-ṭāfat bi-hi l-tamāsīḥ wa-lam ta‘riḍ la-hu tumma lam yazal ya‘ūmu min mawḍi‘ wa-yataḥawwalu ilā āḥar ḥattā lam yabqa fi l-ḥawr nāḥiya illā daḥala-hā ḍālika l-liṣṣ wa-l-tamāsīḥ taṭūfu bi-hi wa-lā ta‘riḍu la-hu fa-lammā ‘alima l-malik anna-hu qad raqiya ḡamī‘ al-ḥawr awmā‘a ilā ḡulāmi-hi fa-ḍaraba ‘unqa-hu min sā‘ati-hi fa-ḥawr Sarīra ilā hādā l-waqt lā yu‘ḍī l-timsāḥ fi-hi aḥad)⁹⁵²

Ce type de « miracle » qui permet de rendre inoffensifs les crocodiles d'une région est similaire aux talismans opérés par Balīnās, mais ressemble également beaucoup aux hauts faits des vies de saints égyptiens, coptes comme musulmans, chez lesquels le crocodile joue un rôle très important⁹⁵³. L'historiographie islamique associe aussi parfois ce type de miracle aux fondations de ville comme le cas de ‘Uqba b. Nāfi⁹⁵⁴ (m. 63/683) et de la fondation de Kairouan. Le magicien, encore une fois, est au service du roi. Les rois indiens sont eux-même réputés être des magiciens, à l'instar de Kaydāwar, un roi de l'Inde de l'épopée persane *Dārāb Nāme*⁹⁵⁵. Ces hauts faits attribués aux Indiens vont également de pair avec des figures importantes de diverses sciences occultes, dont nous présenterons les principales pour ce qui est de la magie (plus particulièrement science talismanique et science des lettres).

⁹⁵² Buzurg b. Šahriyār al-Nāḥudāh al-Rāmḥurmuzī, *Kitāb ‘Aḡā’ib al-Hind (Livre des merveilles de l'Inde)*, éd. P.A. Van der Lith, tr. L. Marcel Devic, Leide, E.J. Brill, 1883-1886, p. 158-160.

⁹⁵³ Cf. Catherine Mayeur-Jaouen, « Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle », *Revue de l'histoire des religions*, 217/4 (2000), p. 733-760.

⁹⁵⁴ ‘Uqba b. Nāfi^c est un chef militaire considéré comme un compagnon du Prophète (bien que né vers la fin de sa vie) et neveu de ‘Amr b. al-‘Āṣ (m. 43/663), conquérant de l'Égypte. C'est donc dans la suite logique de cet élan des conquêtes arabes du début de l'islam que ‘Uqba b. Nāfi^c joua un rôle important dans la conquête de l'Afrique du Nord. Cf. Vassilios Christides, « ‘Uḡba b. Nāfi^c », *Et*².

⁹⁵⁵ Marina Gaillard, « Foi héroïque contre magie démoniaque », p. 117.

La figure de Kankah

Kankah est une de ces figures d'Indiens incontournables dans le domaine scientifique, incluant certaines pratiques magiques⁹⁵⁶. Il ne faut pas le confondre avec un autre Indien, réputé dans le domaine de la médecine : Mankah⁹⁵⁷. Bayard Dodge identifiait le Mankah du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm à Kankah. Le *Fihrist* rapporte effectivement que Mankah faisait partie du groupe d'Ishāq b. Sulaymān b. 'Alī l-Hāšimī et qu'il s'occupait de traduire de l'indien à l'arabe⁹⁵⁸. Mais les légendes et la réalité historique des deux personnages sont trop différentes pour que l'on puisse adhérer à une identité des deux. David Pingree soulignait que le nom de Kankah devint « le symbole préféré utilisé par les érudits de la tradition islamique pour indiquer la dette partielle de certaines sciences aux sources sanskrites »⁹⁵⁹. Loué par Ibn Abī Uṣaybi'a comme le plus éminent des savants de l'Inde ancienne, par Abū Ma'ṣar comme le précurseur de tous les savants indiens en astrologie⁹⁶⁰, cité par Ṣā'id al-Andalusī⁹⁶¹, David Pingree estimait que « la plupart des légendes concernant Kankah peuvent être expliquées comme des confusions entre Kankah et plusieurs manifestations d'Hermès dans cette histoire alambiquée d'Abū Ma'ṣar et, bien sûr, une confusion entre le rôle qui lui est donné par Abū Ma'ṣar dont l'origine remonte à *al-Zīğ al-Sindhind* et l'histoire plus sobre conservée par Ibn al-Ādamī⁹⁶² (m. au tournant des III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle) concernant la délégation indienne du Sind à la cour d'al-Manṣūr »⁹⁶³. L'hypothèse qu'il émet ensuite est que Kankah désigne peut-être deux astrologues de l'ouest de l'Inde (Kāṇaka étant un village de la province du Sind)⁹⁶⁴, mais que Kankah serait venu à Bagdad (bien que rien ne permette de le

⁹⁵⁶ Cf. GAS, VII, p. 95-96 (astrologie arabe) et V, p. 202 (apports aux mathématiques arabes) ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 298-300 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 287.

⁹⁵⁷ Cf. GAS, III, p. 200-201 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 290.

⁹⁵⁸ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 305 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 589 : *Manka al-hindī, wa-kāna fī ġumlat Ishāq b. Sulaymān b. 'Alī l-Hāšimī, yanqulu min al-luġa l-hindiyya ilā l-'arabiyya.*

⁹⁵⁹ David Pingree, *From astral omens to astrology from Babylon to Bikāner*, Rome, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie Orientale Roma », 78), 1997, p. 51.

⁹⁶⁰ Abū Ma'ṣar, *The Thousands of Abū Ma'ṣar*, éd. et tr. David Pingree, Londres, Warburg Institute, 1968, p. 13-19.

⁹⁶¹ Ṣā'id al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, éd. Louis Cheikh, p. 14-15 ; *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam (Livre des Catégories des Nations)*, tr. Régis Blachère, p. 48 ; *Science in the Medieval World by Ṣā'id al-Andalusī. Book of the Categories of Nations*, tr. et éd. Alok Kumar et Sema'an I. Salem, p. 14.

⁹⁶² Astrologue connu essentiellement pour ses « grandes tables astrologiques » (*al-zīğ al-kabīr*). Cf. GAS, VI, p. 179-180.

⁹⁶³ David Pingree, *From astral omens to astrology*, p. 54.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

rattacher à l'ambassade du Sind)⁹⁶⁵. En cela, il rejoint Fuat Sezgin qui en fit un astrologue de la cour de Hārūn al-Rašīd⁹⁶⁶, qui serait né vers 158/775 et mort vers 205/820. Les conclusions ne valent bien sûr que si l'on postule une existence réelle de Kankah, et une différenciation entre un roi et un astrologue et mathématicien du même nom⁹⁶⁷. Le personnage est en tout cas avant tout un archétype, représentant le plus haut développement de la science indienne. La centralité de la figure de Kankah dans l'imaginaire scientifique arabe lié à l'Inde se traduit chez Ibn al-Qiftī par une incroyable digression qui est pour lui l'occasion de louer les savoirs et disciplines transmis par les Indiens. Aussi, si les œuvres de Kankah nous sont encore essentiellement connues par les citations qu'on en trouve dans d'autres œuvres⁹⁶⁸, il est évident que cette figure sert à magnifier et louer l'apport indien.

Ibn al-Nadīm consacre à Kankah une très brève notice de son *Fihrist*, qui consiste en une liste d'ouvrages qu'il aurait écrits : un *Kitāb al-Namūdār fī l-a'mār* (*Le livre des nativités*⁹⁶⁹ : les âges), un *Kitāb Asrār al-mawālīd* (*Le livre des secrets des nativités*), un *Kitāb al-Qirānāt al-kabīr* (*Le grand livre des conjonctions*) et un *Kitāb al-Qirānāt al-ṣaḡīr* (*Le petit livre des conjonctions*)⁹⁷⁰. Ces titres sont repris, avec quelques ajouts dans la notice que lui consacre Ibn Abī Uṣaybi'a dans le '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Mais la notice à notre sens la plus complète qui nous soit parvenue est d'Ibn al-Qiftī dans son *Ta'rīḥ al-ḥukamā'* :

Kankah l'Indien (*al-Hindī*). On l'appelle souvent Kabkah. Abū Ma'shar dit dans sa description dans son livre intitulé *Les milliers* (*al-Ulūf*) qu'il veut dire Kankah le précurseur dans la science des étoiles (*al-muqaddam fī 'ilm al-nuḡūm*) auprès de l'ensemble des savants de l'Inde dans le passé (*fī sālif al-dahr*). L'histoire de son époque ne nous est pas parvenue ni rien des anecdotes le concernant à cause de l'éloignement de sa contrée que des royaumes séparent du nôtre. Les Indiens sont la

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁶⁶ GAS, VII, p. 95-96.

⁹⁶⁷ On notera par ailleurs la faiblesse de l'hypothèse de David Pingree concernant les deux Kankah, qui au fil de l'argumentaire ne font plus qu'un qui aurait été à Bagdad ! L'avarice des sources en informations historiques substantielles ne permet pas, à notre sens, d'avancer de telles hypothèses. David Pingree s'appuie en outre essentiellement sur les sources astrologiques, montrant que les horoscopes qu'aurait transmis Kankah vont de 571 à 813, donc jusqu'au début du règne d'al-Ma'mūn. Cf. *ibid.*, p. 61. Les sources évoquant Kankah dépassent cependant le strict cadre de l'astrologie.

⁹⁶⁸ L'édition du *Kitāb al-Qirānāt* semble avoir été en projet au début des années 2000 au Warburg Institute. Cependant, il semble que ce projet n'ait pas (encore) abouti. David Pingree lui-même soulignait la paucité des restes manuscrits d'œuvres attribuées à Kankah. Cf. David Pingree, *From astral omens to astrology*, p. 56.

⁹⁶⁹ Nous nous sommes aligné sur la traduction de Bayard Dodge qui donne « nativities ».

⁹⁷⁰ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 330 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 644.

première communauté (*al-umma l-ūlā*), ils sont nombreux (*kaṭīr al-ʿadad*), avec de prestigieux royaumes (*faḥmat al-mamālik*). On les connaît par la sagesse et on leur reconnaît l'excellence dans toutes les branches de la connaissance (*bi-l-tabrīz fī funūn al-maʿrifa*) [sur] chacune des anciennes communautés religieuses (*kull al-mīlāl*⁹⁷¹ *al-sālifa*). Les rois de Chine disaient que les rois d'ici-bas étaient cinq et [que] le reste des hommes les suivaient. Ils mentionnaient le roi de Chine, le roi de l'Inde, le roi des Turcs, le roi des Perses, et le roi des Byzantins. Ils nommaient le roi de Chine « roi des humains » parce que les habitants de Chine étaient les plus obéissants des hommes (*aṭwaʿ al-nās*) pour le royaume et les plus dociles vis-à-vis de l'autorité (*wa-ašaddu-hum inqiyād li-l-siyāsa*). Ils nommaient le roi des Indiens « roi de la sagesse » pour leur zèle assidu dans l'étude des sciences (*li-farṭ ʿināyati-him bi-l-ʿulūm*). Ils nommaient le roi des Turcs « roi des bêtes féroces » (*malik al-sibāʿ*) pour le courage des Turcs et l'intensité de leur bravoure (*li-šaḡāʿ al-Turk wa-šiddat baʿi-him*). Ils nommaient le roi des Perses « roi des rois » pour le prestige de son royaume, sa majesté et la valeur de son rang parce que les rois possèdent le milieu des [zones] peuplées de la terre et rassemble entre le reste des royaumes le plus généreux des climats. Ils nommaient [enfin] le roi des Byzantins « roi des hommes » (*malik al-riḡāl*) parce que les Byzantins ont les plus jolis visages parmi les hommes (*aḡmal al-nās wuḡūh*), les plus beaux corps (*wa-aḥsan aḡsām*) et le plus fort des pouvoirs (*wa-ašadd-hum amr*). Les Indiens, pour l'ensemble des communautés (*ʿinda ḡamīʿi l-umam*), étaient, au fil du temps (*ʿalā marr al-duhūr*), une mine de sagesse (*maʿdin al-ḥikma*), une source [abondante] de justice et d'autorité (*yanbūʿ al-ʿadl wa-l-siyāsa*). En raison de l'éloignement des Indiens par rapport à nos contrées, leurs œuvres sont peu nombreuses chez nous (*qallat tawālifu-hum ʿinda-nā*), il ne nous est parvenu qu'une infime partie de leurs sciences et nous n'avons entendu que peu de leurs savants. Parmi les voies [suivies par] les Indiens dans les sciences des astres, [il y a] trois voies connues chez nous. Elles sont : la voie du Sindhind, la voie d'Arḡbhr et la voie d'Arknd. Nous ne sommes arrivés à acquérir intégralement que la voie du Sindhind, la voie dont l'ensemble des savants de l'islam a suivi la tradition (*taqallada-hu*). Ils ont composé dessus les tables astronomiques (*al-zīḡa*) comme Muḥammad b. Ibrahīm al-Fazārī, Ḥabaš b. ʿAbd Allāh al-Baḡdādī⁹⁷², Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī, al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ḥumayd connu sous [le nom de] Ibn al-Ādamī et d'autres, le commentaire (*tafsīr*) du Sindhind *Le temps infini* (*al-Dahr al-dāhir*) ainsi que [le] raconte al-Ḥusayn b. al-Ādamī dans sa table astrologique (*fī zīḡi-hi*). De ce qui nous est parvenu de leurs sciences sur la musique, [il y a] le livre intitulé en langue indienne (*bi-l-hindiyya*) *Yāfr* (*bi-yāfr*) et son commentaire *Les fruits de la sagesse* (*Ṭimār al-ḥikma*) dans lequel [on trouve] les fondements des mélodies (*uṣūl al-luḡūn*) et les recueils de composition du chant (*wa-ḡawāmiʿ taʿlif al-naḡam*).

⁹⁷¹ L'éditeur signale deux variantes : *al-malik* et *al-mulūk*.

⁹⁷² Mathématicien et astrologue originaire de Marw mais ayant vécu à Bagdad à l'époque d'al-Maʿmūn et d'al-Muʿtaṣim. Cf. Willy Hartner, « Ḥabash al-Ḥāsib al-Marwazī », *El²* et *GAS*, V, p. 275-276.

Parmi ce qui nous est parvenu de leurs sciences sur la réforme des mœurs (*fi iṣlāḥ al-aḥlāq*) et l'éducation des âmes (*wa-tahdīb al-nufūs*), [il y a] le *Livre de Kalīla et Dimna* (*Kitāb Kalīla wa-Dimna*) qui est célèbre et connu. Parmi ce qui nous est parvenu de leurs sciences [il y a] le calcul des nombres (*ḥisāb al-ʿadad*) qu'Abū Ḡaʿfar Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī a étendu, et qui est plus succinct en calcul, plus actuel, reçu plus récemment, plus facile à prendre. [Kankah] est célèbre pour les Indiens par la finesse de ses pensées (*bi-ḍakāʾ al-ḥawāṭir*), sa bonne naissance, l'excellence de ses choix et de ses découvertes (*wa-barāʿat al-iḥtiyār wa-l-iḥtirāʿ*).

Parmi les compilations (*taṣānīf*) de Kankah al-Hindī qui sont célèbres de lui, [il y a] le *Livre de Namūdār* (*Kitāb al-Namūdār*) sur les constructions, le *Livre des secrets des nativités* (*Kitāb Asrār al-Mawālīd*), le *Grand livre des conjonctions [astrales]* (*Kitāb al-Qirānāt al-kabīr*) et le *Petit livre des conjonctions [astrales]* (*Kitāb al-Qirānāt al-ṣaġīr*).

(*Kankah al-Hindī wa-rubba-mā qīla Kabkah qāla Abū Maʿṣar fī waṣfi-hi fī kitābi-hi l-musammā bi-l-ulūf anna-hu yaʿnī Kankah al-muqaddam fī ʿilm al-nuġūm ʿinda ġamīʿ al-ʿulamāʾ min al-Hind fī sālif al-dahr wa-lam yabluġ-nā taʾrīḥ ʿaṣri-hi wa-lā ṣayʾ min aḥbāri-hi li-buʿd dāri-hi wa-ʿtirāḍ al-mamālik bayna-nā wa-bayn bilādi-hi wa-l-Hind hum al-umma l-ūlā kaṭīrat al-ʿadad faḥmat al-mamālik qad iʿtarafa la-hā bi-l-ḥikma wa-aqarra bi-l-tabrīz fī funūn al-maʿrifa kull al-milal al-sālifa wa-kāna mulūk al-Ṣīn yaqūlūna inna mulūk al-dunyā ḥamsa wa-sāʿir al-nās atbāʿ la-hum fa-yadkurūna malik al-Ṣīn [p. 266] wa-malik al-Hind wa-malik al-Turk wa-malik al-Furs wa-malik al-Rūm wa-kānū yusammūna malik al-Ṣīn malik al-nās li-anna ahl al-Ṣīn aṭwaʿ al-nās li-l-mamlaka wa-aṣaddu-hum inqiyād li-l-siyāsa wa-kānū yusammūna malik al-Hind malik al-ḥikma li-farṭ ʿināyati-him bi-l-ʿulūm wa-kānū yusammūna malik al-Turk malik al-sibāʿ li-ṣaġāʿat al-Turk wa-šiddat baʿsi-him wa-kānū yusammūna malik al-Furs malik al-mulūk li-faḥāmat mamlakati-hi wa-ġalālāti-hā wa-nafāsat ḥaṭari-hā li-anna-hā ḥāzāt al-mulūk wasaṭ al-maʿmūra min al-arḍ wa-ḥtawat dūn sāʿir al-mamālik ʿalā akram al-aqālīm wa-kānū yusammūna malik al-Rūm malik al-riġāl li-anna l-Rūm aġmal al-nās wuġūh wa-aḥsanu-hum aġsām wa-aṣaddu-hum amr fa-kāna l-Hind ʿinda ġamīʿ al-umam ʿalā marr al-duhūr maʿdin al-ḥikma wa-yanbūʿ al-ʿadl wa-l-siyāsa wa-li-buʿd al-Hind min bilādi-nā qallat tawālifu-hum ʿinda-nā fa-lam yaṣil ilay-nā illā ṭaraf min ʿulūmi-him wa-lā samiʿnā illā bi-l-qalīl min ʿulamāʾi-him fa-min maḍāhib al-Hind fī ʿulūm al-nuġūm al-maḍāhib al-ṭalaṭa l-mašhūra ʿinda-hum wa-hiya maḍhab al-Sindhind wa-maḍhab al-Arġbhr wa-maḍhab al-Arknd wa-lam yaṣil ilay-nā ʿalā l-taḥṣīl illā maḍhab al-Sindhind wa-huwa l-maḍhab alladī taqallada-hu ġamāʿa min ʿulamāʾ al-islām wa-allafū fī-hi l-ziyaġa ka-Muḥammad b. Ibrahīm al-Fazārī wa-Ḥabaš b. ʿAbd Allāh al-Baġdādī wa-Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī wa-l-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ḥamid al-maʿrūf bi-Ibn al-Ādamī wa-ġayri-him wa-tafsīr al-Sindhind al-dahr al-dāhir kaḍā ḥakā l-Ḥusayn b. al-Ādamī fī zīġi-hi wa-mimmā waṣala ilay-nā min ʿulūmi-him fī l-mūsīqā l-kitāb al-musammā bi-l-hindiyya bi-yāfir wa-tafsīru-hu ṭimār al-ḥikma fī-hi uṣūl al-luḥūn wa-ġawāmiʿ taʿlīf al-naġam wa-mimmā waṣala ilay-nā min ʿulūmi-him fī iṣlāḥ al-aḥlāq wa-tahdīb al-nufūs kitāb Kalīla wa-Dimna wa-huwa l-mašhūr al-maʿrūf wa-mimmā waṣala ilay-nā min ʿulūmi-him ḥisāb [p. 267] al-ʿadad alladī basaṭa-hu Abū Ḡaʿfar Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī wa-huwa awġaḥ ḥisāb wa-aḥḍaru-hu wa-aqrabu-hu tanāwul wa-ashalu-hu maʿḥad yašhadu li-l-Hind bi-ḍakāʾ al-ḥawāṭir wa-ḥusn al-tawlīd wa-barāʿat al-iḥtiyār wa-l-iḥtirāʿ. Wa-min*

taṣānīf Kankah al-Hindī allatī ištaharat ‘an-hu Kitāb al-namūdār fi l-a‘mār Kitāb asrār al-mawālīd Kitāb al-qirānāt al-kabīr Kitāb al-qirānāt al-ṣaġīr)⁹⁷³

Ibn al-Qiftī reprend ici presque mot à mot certains passages de Ṣā‘id al-Andalusī sur la science chez les Indiens, digression qui semble compenser la vacuité du discours sur Kankah en dehors de la partie bibliographique. Ainsi, on voit toute l’ambivalence du personnage qui est perçu comme le summum de la science indienne alors qu’il est tout bonnement historiquement inconnu.

Dans le domaine magique, c’est en tout cas à Kankah que sont attribués les nombres amiables (*al-a‘dād al-mutaḥābba*)⁹⁷⁴. Cette attribution à Kankah ne fait toutefois pas l’unanimité : dans le traité qu’il consacre aux nombres amiables, Ṭābit b. Qurra attribue à Nicomaque la description de la méthode de leur détermination sans l’avoir démontrée (*qad waṣafa Niqūmāḥus ṭarīq istihrāġi-hā wa-lākinna-hu lam yubarhin dālīka*) et à Euclide la démonstration de cette méthode dans *Les éléments* (*wa-ammā Aqlīdus fa-inna-hu waṣafa ṭarīq istiḥarāġi-hā wa-barhana dālīka fī maqālāti-hi l-‘adadiyya min kitābi-hi fi l-uṣūl*)⁹⁷⁵. C’est Abū Ma‘šar qui les attribue à Kankah dans sa *Maqāla fī l-A‘dād al-mutaḥābba* (*Discours sur les nombres amiables*)⁹⁷⁶. En réalité les deux ont des rôles bien distincts : Nicomaque et Euclide sont associés à l’aspect purement mathématique de ces nombres, Kankah à leurs vertus magiques. C’est en ce sens qu’ils sont mentionnés dans *Ġāyat al-ḥakīm* d’al-Maġrīṭī et la *Muqaddima* d’Ibn Ḥaldūn⁹⁷⁷.

⁹⁷³ Ibn al-Qiftī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’*, p. 265-267.

⁹⁷⁴ Deux nombres sont dits amiables (ou aimables ou amicaux) lorsque la somme des parties aliquotes de chacun est égal à l’autre. L’exemple le plus célèbre est la paire 220/284, à laquelle se réfèrent tous les traités médiévaux qui évoquent les nombres amiables.

⁹⁷⁵ Cf. Christian Houzel et Roshdi Rashed, « Théorie des nombres amiables », dans *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, dir. Roshdi Rashed, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2009, p. 91 (texte arabe) et p. 90 (traduction). Sur Euclide dans les mathématiques arabes, cf. GAS, V, p. 83-120. Sur Nicomaque dans les mathématiques arabes, cf. GAS, V, p. 164-166.

⁹⁷⁶ L’épître a été traduite par Oliver Kahl et Zeina Matar, « A Treatise on the Amicable Numbers 220 and 284 attributed to Abū Ma‘šhar al-Balkhī », *Journal of Semitic Studies*, 35/2 (automne 1990), p. 233-243. On trouvera l’attribution à Kankah p. 235. Outre la référence de la *Ġāyat al-ḥakīm*, sur laquelle nous reviendrons (voir *infra* p. 332), on trouve par exemple une référence à ces nombres dans le *Tartīb al-da‘awāt* attribué à al-Būnī (voir *infra* p. 513), et Ibn Ḥaldūn leur consacre par la suite un important passage. Voir Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, éd. Étienne Marc Quatremère, Paris, B. Duprat, 1858, III, p. 129-130 ; *Les prolégomènes*, tr. William Mac Guckin De Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863, III, p. 178-179 ; *The Muqaddimah*, tr. Franz Rosenthal, New York, Bollingen Foundation, 1958, III, p. 162.

⁹⁷⁷ Il s’agit de nombres dont l’utilisation perdure : Edward Westermarck indiquait qu’à Fès, pour faire tomber amoureux quelqu’un, il fallait manger deux-cent vingt pépins de grenade

Ṭumṭum al-Hindī

Ṭumṭum al-Hindī⁹⁷⁸ est une autorité légendaire également souvent invoquée dans les traités de magie. Dans un article fort ancien, Anton Hauber avait proposé l'identification de Ṭumṭum al-Hindī à Didyme par l'intermédiaire du grec Δανδαμῖς⁹⁷⁹, qui n'a pas remporté un franc succès. Didyme est aussi le nom de l'apôtre Thomas, parti évangéliser en Inde et auquel de nombreux miracles sont attribués. Cette identification de Ṭumṭum al-Hindī au Didyme latin, faute de meilleure explication, n'est pas absurde, même si nous ne disposons pas d'éléments suffisamment convaincants pour l'étayer : elle permettrait de rattacher la tradition magique indienne à une caution religieuse chrétienne, pour peu que l'origine de ce nom ait été présente dans les écrits arabes. Ṭumṭum al-Hindī demeure néanmoins l'autorité tutélaire de la géomancie : le tardif Aḥmad b. ʿAlī Zunbur al-Maḥallī (m. après 960/1553), dans *Kitāb al-Maqālāt fī ḥall al-muškilāt* (*Le livre des discours : la résolution des problèmes*), indique qu'il l'aurait apprise d'Idrīs/Hermès Trismégiste qui l'aurait lui-même reçue de l'ange Gabriel⁹⁸⁰. Le voyage d'Hermès Trismégiste en Inde avec son disciple Asclépios est rapporté par Ibn Abī Uṣaybiʿa, l'enseignement à Ṭumṭum al-Hindī s'inscrit donc tout à fait dans la biographie fictive d'Hermès⁹⁸¹.

Un exemple d'œuvre attribuée à Ṭumṭum al-Hindī et qui nous est parvenue est le *Kitāb Ḥakīm Ṭumṭum al-Hindī fī maʿrifat darağāt al-falak wa-ṣuwari-hā wa-ṭalāsima-hā fī ʿilm al-ṭilasm* (*Le livre du sage Ṭumṭum al-Hindī sur la connaissance des degrés des sphères, leurs représentations et leurs talismans : la science du talisman*) conservé dans un recueil de manuscrits de Paris⁹⁸². Il s'agit néanmoins d'un recueil à vocation presque exclusivement pratique, où les considérations théoriques sont quasiment absentes et représentent une trame de fond si diluée que seules les recettes semblent avoir intéressé les lecteurs⁹⁸³. Ṭumṭum al-Hindī reste principalement connu par les citations qu'en firent les auteurs de traités de magie⁹⁸⁴.

et en faire manger deux-cent quatre-vingt quatre à la personne chez qui l'on souhaite susciter l'amour. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 578.

⁹⁷⁸ Cf. GAS, IV, p. 118-119 et VII, p. 96-97 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 298-299 (ouvrages astrologiques) et 381 (ouvrages magiques).

⁹⁷⁹ Anton Hauber, « Ṭomṭom (Ṭimṭim) = Δανδαμῖς = Dindymus ? », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63 (1909), p. 457-472.

⁹⁸⁰ Felix Klein-Franke, « The geomancy of Ahmad b. ʿAli Zunbul », p. 29.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 30-31.

⁹⁸² (Pseudo-)Ṭumṭum, *Kitāb Ḥakīm Ṭumṭum al-Hindī*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 59a-88a. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 469.

⁹⁸³ Une main a considérablement annoté les marges du manuscrit. Il s'agit essentiellement de notes visant à indiquer les buts des recettes présentées tout au long de l'ouvrage.

⁹⁸⁴ Cf. *infra* p. 317 (dans *Gāyat al-ḥakīm*) et 378 (dans *al-Sirr al-maktūm*).

Šarāsīm al-Hindiyya, une réappropriation tardive ?

Une figure se démarque dans le panorama de la *sīmiyā* à partir du VII^e/XIII^e siècle : Šarāsīm (ou Išrāsīm)⁹⁸⁵ al-Hindiyya. On ignore presque tout de cette Indienne (a-t-elle jamais existé ?)⁹⁸⁶ qui aurait fait partie du harem de Hārūn al-Rašīd (r. 170/786 à 193/809), mais elle est mentionnée comme auteure par al-Ġawbarī dans *al-Muḥtār*⁹⁸⁷ (écrit entre 629/1232 et 646/1248-49). On peut supposer que ce texte écrit par Šarāsīm al-Hindiyya est celui que conservent deux manuscrits de la BnF sous le titre *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya fī ‘ilm al-sīmiyā* (Livre de Šarāsīm al-Hindiyya : la science de la *sīmiyā*)⁹⁸⁸. Le texte daterait donc d'avant la mi-VII^e/XIII^e siècle et nous pouvons postuler qu'il fut rédigé après le milieu du V^e/XI^e siècle dans la mesure où il est fait référence aux « rois et aux sultans »⁹⁸⁹. Bien que manifestement corrompu⁹⁹⁰,

⁹⁸⁵ On trouve les deux orthographes. Le terme de *sarāsīma* est attesté en persan et Francis Joseph Steingass propose de le traduire notamment par « stupéfait » (*astonished*), « maudit/déconcerté » (*confounded*) ou encore « fou » (*insane*). Peut-être pourrait-on y voir l'origine du nom de ce personnage. Cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 668.

⁹⁸⁶ Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 382. Manfred Ullmann donne la table des matières de son ouvrage, mais n'a aucune autre source d'information que Ḥāğğī Ḥalīfa et les manuscrits. Il affirme cependant qu'elle est « l'odalisque de Hārūn al-Rašīd. Son nom, métier et ses origines sont de la fiction » ([...] [Šarāsīm] *der Odaliske des Hārūn ar-Rašīd. Ihr Name, Beruf und ihre Herkunft sind Fiktion*).

⁹⁸⁷ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār - ein Sittenbild des Geuners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert)*, éd. Manuela Höglmeier, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006, p. 82. Sur al-Ġawbarī, cf. *infra* p. 383 et suivantes.

⁹⁸⁸ Šarāsīm al-Hindiyya, *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya fī ‘ilm al-sīmiyā*, Paris, BnF, ARABE 2634 et 2635. Le second manuscrit possède un colophon qui indique : « Ce fut achevé le jeudi seize du mois de juillet (*tammūz*) en la ville de Paris, l'année mille six cent soixante-dix neuf [...] » (*nağaza fī yawm al-ḥamīs sādīs ‘ašar šahr tammūz fī madīnat Pārīs sanat alf wa-sitti-mi’a wa-tis’a wa-sab‘in [...]*) (p. 170). Ce manuscrit est paginé et non folioté, aussi nous donnerons les références en pages et non en folios. Il nous semble que ce manuscrit est une copie d'ARABE 2634. Le début est aussi abrupt dans les deux manuscrits, commençant sans les eulogies (*ḥamdala*) d'usage directement par une série de noms après la *basmala*. L'écriture est bien plus aisée à lire et des notes marginales structurent le texte et aident à mieux se rendre compte de l'organisation générale de l'ouvrage. Aussi, après avoir établi l'identité entre les deux textes, nous préférons appuyer notre propos sur ce second manuscrit d'un usage plus facile.

⁹⁸⁹ Šarāsīm al-Hindiyya, *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya*, Paris, BnF, ARABE 2635, p. 81 : *bāb li-l-ḥayba ‘inda l-mulūk wa-l-salāṭīn*. Le terme de *sulṭān* est bien sûr antérieur au V^e/XI^e siècle, mais en tant que titre officiel délivré par le calife, le premier cas date de cette époque : il s'agit de Ṭuğrīl Bak en 449/1058.

le texte en dit long sur l'imaginaire et la littérature magiques de cette époque. En effet, on y voit tout d'abord l'importance des noms barbares et de l'astrologie : les deux premières pages sont consacrées à une liste des « noms de l'essence spirituelle de la lune » (*asmā' rūḥāniyyat al-Qamar*) assortie d'un commentaire. Il nous est dit que les propriétés de ces noms permettent de se déplacer sur de longues distances (*al-naql min al-amākin al-ba'ida*), de faire bouger les choses lourdes (*taḥrīk al-ašyā' al-taqīla*), de marcher dans l'obscurité (*al-mašy fī l-ẓulumāt*), de pouvoir rester sous l'eau (*al-iqāma taḥta l-mā'*), de voler dans les airs (*al-ṭayarān fī l-hawā*), etc.⁹⁹¹ Ainsi, des chapitres qui nous sont parvenus, nous pouvons deviner que le premier est sur les noms des planètes et leurs propriétés, le deuxième sur « les propriétés des figures et des lettres indiennes et arabes » (*fī ḥawāṣṣ al-aškāl wa-l-ḥurūf al-hindiyya wa-l-ʿarabiyya*)⁹⁹², le troisième sur « les merveilles des fumigations et des mélanges composés » (*fī ʿaǧā'ib al-duḥan wa-l-aḥlāṭ al-murakkaba*)⁹⁹³, le quatrième sur « des pourritures merveilleuses » (*fī dīkr taʿfīnāt ʿaǧība*)⁹⁹⁴, le huitième sur « la menace et la soumission [des esprits] » (*fī dīkr al-tarḥībāt wa-l-tasliṭāt*)⁹⁹⁵ et le neuvième sur « la mention des poisons, des avertissements, des sceaux⁹⁹⁶ et d'autres choses » (*fī dīkr sumūmāt wa-taḥdirāt wa-muhūrāt wa-ǧayr dālīka*)⁹⁹⁷. Ces prouesses sont cependant rattachées non pas à une pure tradition indienne dans la mesure où le texte se présente comme l'enseignement que reçut Šarāsīm d'un maître arabe (*šayḥ al-ʿarab*)⁹⁹⁸ installé en Inde. Le texte prend ainsi parfois la forme d'un dialogue entre Šarāsīm et ce maître réputé être installé à Indore (*Indur*⁹⁹⁹) et pouvoir « guérir l'ensemble des malheurs, avec la permission de Dieu » (*wa-kāna yubri'u min ǧamīʿ al-*

⁹⁹⁰ Le texte nous semble acéphale, et certains chapitres n'apparaissent pas, notamment les chapitres 5, 6 et 7.

⁹⁹¹ Šarāsīm al-Hindiyya, *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya*, Paris, BnF, ARABE 2635, p. 2.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁹⁹⁶ Nous proposons de rapprocher les *muhūrāt* du terme persan *muhr*, *muhur*, signifiant « sceau » ou « anneau », l'expression *muhri Sulaymān* désignant le « sceau de Salomon ». Cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 1353.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 29 bis. L'expression « cheikh des Arabes » (*šayḥ al-ʿarab*) semble indiquer qu'il s'agit d'un cheikh de la communauté arabe de cette ville. En effet, si le texte a été rédigé avant le VII^e/XIII^e siècle, les Arabes d'Indore devaient probablement former une communauté marchande, dont le cheikh représentait alors sans doute l'autorité religieuse et juridique (organisation de la prière du vendredi, validation des mariages, etc.).

⁹⁹⁹ C'est selon cette graphie que nous le trouvons dans le manuscrit. Cf. *ibid.*, p. 29 bis.

*ālām bi-idn Allāh [ta‘ālā] [...]*¹⁰⁰⁰. C'est pourquoi le texte cherche à se situer à la jonction de deux traditions. Si l'on prend les lettres, Šarāsīm explique d'abord les propriétés des lettres indiennes (*ḥawāṣṣ al-ḥurūf al-hindiyya*), expliquant que « celui qui se penche dessus voit les merveilles »¹⁰⁰¹, avant d'expliquer que les lettres arabes sont les noms de huit anges sublimes : Abğad, Hawwaz, Ḥuṭṭī, Kalamun, Sa‘afaṣ, Qaraṣat, Taḥaḍ et Ḍazağ¹⁰⁰².

Le traité donne de nombreuses indications pour faire des talismans (*tilasm*), ce qui souligne bien le lien intrinsèque qu'il pouvait exister alors entre *sīmiyā'* et talismanique. On y trouve une mention des *nawāmīs* de Platon selon la recension de Ḥunayn b. Ishāq (*wa-qad sammū dālīka bi-l-nawāmīs wa-tarğama Ḥunayn b. Ishāq min Kitāb Aflātūn wa-ğayri-hi*)¹⁰⁰³. Il est également fait référence aux Égyptiens, ainsi qu'aux « rois de l'Inde », en tant qu'autorités garantissant l'efficacité de certaines recettes¹⁰⁰⁴. Une section présente des alphabets magiques¹⁰⁰⁵. La fin de l'ouvrage contient des éléments que l'on peut aisément rapprocher du *Šams al-ma‘ārif*: des noms d'esprits dévolus aux sept jours de la semaine, des anges et esprits associés aux quatre saisons, etc¹⁰⁰⁶.

•••

Ces personnages indiens de Kankah, Ṭumṭum et Šarāsīm sont bien entendu légendaires. Il ne faut toutefois pas mésestimer la présence d'Indiens dans les cours émiraux ou califales : nous n'avons pas de raison de douter de l'existence historique de Mankah par exemple. Cet aspect légendaire des figures indiennes tient à la nature même de l'écriture magique : ces recettes, formules, talismans, devaient se référer à un personnage qui garantisse leur efficacité. Le mouvement des traductions que ce soit des œuvres indiennes, pehlevies ou grecques, ont permis d'introduire un nouveau type de discours et de développer une terminologie spécifique. Les propriétés des plantes ou des animaux, par exemple, sont des *ḥawāṣṣ*, genre qui évoquait dans l'imaginaire ces œuvres des grands médecins grecs. Pour ce qui est des incantations liées aux esprits, nous avons vu que ‘Alī l-Ṭabarī faisait des Indiens des maîtres en la matière, et la fascination des « merveilles de l'Inde » (*‘ağā’ib al-Hind*) à travers les récits de voyageurs et les contes traduits en arabe à

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 29 bis.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 29-29bis : *wa-ammā l-ḥurūf al-‘arabiyya l-mawḍū‘a fa-hiya l-naẓm al-awwal wa-hiya ḥurūf Abğad wa-hiya asmā’ malā’ika ‘izām ṭamāniyat amlāk ‘alā ‘adadi-hā [p. 29 bis] wa-hiya Abğad Hawwaz Ḥuṭṭī Kalamun Sa‘afaṣ Qaraṣat Taḥaḍ Ḍazağ.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 85 : *qāla l-Miṣriyyūn [...]* et p. 135 : *wa-huwa min a‘māl mulūk al-Hind.*

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 146-155.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 168-170.

l'époque abbasside ont nettement contribué à l'émergence de ces figures légendaires auxquelles on attribua des traités. L'aspect légendaire de ces figures existe également pour des auteurs et pseudo-auteurs arabes.

2.4. L'élaboration des grands corpus pré-mağrītiens

Ces mouvements de traduction et l'émergence de ces figures légendaires et semi-légendaires grecques et indiennes sont allés de pair avec l'élaboration de grands corpus d'œuvres traitant de près ou de loin de la magie et qui les citent fréquemment. Ceux-ci demeurèrent une source d'inspiration inépuisable pour les écrivains de traités de magie postérieurs, dont al-Mağrīṭi est un des principaux représentants. Ceux-ci furent composés sur une longue période, à partir d'un noyau primitif, patiemment augmenté au fil des siècles. L'histoire de tels corpus est très difficile à retracer. Le *corpus bunianum* fut élaboré de la même manière, et nous montrerons alors avec la figure d'al-Būnī toute la difficulté à faire la distinction entre les différentes couches dans l'élaboration d'un tel groupe de textes autour d'une figure et d'une école de pensée, plus ou moins cohérente. Le dernier de ces corpus, les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* (*Épîtres des Frères de la Pureté*), est le mieux historiquement établi. Cependant, comme les autres, il n'est pas imputable à un seul et unique auteur ni à une composition ponctuelle. Aussi, al-Būnī connut un sort similaire à Ibn Waḥṣiyya ou Ġābir b. Ḥayyān, que résumait ainsi Henry Corbin : « Le personnage de Jābir n'est ni un mythe ni une légende ; mais Jābir est plus que son personnage historique. Le Glorieux est l'archétype ; y eut-il plusieurs rédacteurs du corpus, chacun avait à reprendre, authentiquement sous le nom de Jābir, la geste de l'archétype »¹⁰⁰⁷.

Le corpus ġābirien : alchimie et magie

L'alchimie est une discipline qui exploite pleinement la « pensée magique » et se situe dans sa droite lignée. Il s'agit d'une discipline au caractère ésotérique évident et qui permit l'introduction précoce d'un héritage grec dans des milieux philosophico-mystiques islamiques. « Il faut distinguer une alchimie spirituelle, qui se propose la transformation de l'âme, de l'alchimie "physique", apanage des artisans et des confréries professionnelles, qui traite des substances, et en particulier les métaux. Mais leurs symboles et leur langage sont communs [...] »¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁷ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 192-193 ; la seconde partie de la citation est également citée dans Ġābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 51.

¹⁰⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Sciences et savoir en Islam*, p. 266. Pour un résumé sur l'alchimie dans les sciences islamiques cf. p. 226-322. Ce chapitre offre un résumé très accessible et clair, bien qu'aujourd'hui daté dans la mesure où il ne profite pas des travaux de Pierre Lory sur

Ğa‘far al-Şādiq¹⁰⁰⁹, le sixième imam descendant de ‘Alī b. Abī Ṭālib, et son disciple Ğābir b. Ḥayyān en sont les figures de proue¹⁰¹⁰. Le corpus est immense et traite de nombreux sujets. Néanmoins, les considérations épistémologiques sur les disciplines traitées et les définitions de techniques et disciplines à caractère magique ont considérablement influencé le développement de l'ésotérisme islamique. À ce titre, il nous semble important de rappeler quelques définitions et éléments du corpus, tout en retenant que son histoire est encore très hypothétique. En effet, le problème de la paternité de ces textes est d'une extrême complexité¹⁰¹¹, et, ne prétendant pouvoir le résoudre ici, nous n'en présentons ici que les deux principales théories. L'ensemble des chercheurs qui ont traité de ce corpus est unanime pour y voir l'œuvre de plusieurs auteurs et non d'un personnage seul¹⁰¹². La principale question est de savoir si Ğābir b. Ḥayyān est réellement l'auteur d'un noyau d'œuvre que des disciples successifs auraient augmenté avec de nouveaux traités au fil des siècles. Paul Kraus, Julius Ruska et Martin Plessner ont tendance à y voir l'œuvre d'une secte ismaélienne du IV^e/X^e siècle. Nous préférons néanmoins suivre l'opinion beaucoup plus modérée de Pierre Lory, qui met à profit les remises en cause (notamment celles de Fuat Sezgin¹⁰¹³) contre la trop grande rigidité de la critique textuelle de Paul Kraus. Ainsi, la rédaction se situerait du II^e/VIII^e au IV^e/X^e siècle avec trois phases : la première à l'initiative d'une école d'alchimistes de tendance chiite réunies autour de Ğābir b. Ḥayyān, en Irak et en Iran¹⁰¹⁴, la deuxième qui s'inscrit dans le mouvement de traductions d'œuvres grecques par l'apport philosophique et scientifique grec au III^e/IX^e siècle, et enfin une troisième phase à la fin du III^e siècle et début du IV^e siècle / début du X^e siècle correspondant à la

le sujet. Cf. également comme introduction au sujet Donald Routledge Hill, « The literature of Arabic alchemy », dans *Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, p. 328-341.

¹⁰⁰⁹ Cf. GAS, IV, p. 128-131 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 195-196 et Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 122.

¹⁰¹⁰ Pour une brève présentation de Ğābir b. Ḥayyān, cf. GAS, IV, p. 132-269 (domaine alchimique), III, p. 211-223 (domaine médical), V, p. 219-225 (domaine mathématique) et VII, p. 108-110 (domaine astrologique) ; Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 122-125.

¹⁰¹¹ Pour une présentation des problèmes de l'identification et de l'historicité de Ğābir b. Ḥayyān, cf. Ğābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 39-51.

¹⁰¹² Ğābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 50-51 ; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 187-188. Sur la bibliographie ğābirienne, cf. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens* et pour une présentation plus succincte Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 198-208.

¹⁰¹³ Cf. GAS, IV, p. 132-269.

¹⁰¹⁴ Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 2003, p. 22.

rédaction « définitive » du corpus et où il serait placé sous l'autorité de Ğa'far al-Šādiq¹⁰¹⁵. L'histoire du corpus en lui-même a peu d'importance pour notre propos dans la mesure où le *corpus bunianum* se situe à une époque où le corpus ġābirien est constitué. Il convient donc de dégager les principales idées de cette école concernant la magie elle-même, l'aspect purement technique de l'alchimie demeurant très secondaire dans le *Šams al-ma'ārif*, hormis un chapitre dont la source serait plutôt à rechercher dans les œuvres d'Abū Bakr al-Rāzī¹⁰¹⁶.

Le *Kitāb Iḥrāğ mā fī l-quwa ilā l-fi'l* (*Livre du passage de la virtualité à l'acte*) contient une liste de sept disciplines (*al-subā'iyya*), ainsi présentées :

Les sept [disciplines] sont les sciences que nous avons précédemment annoncées. Nous les commentons dans nos présents livres - je veux dire les livres des balances¹⁰¹⁷. Voici les sept :

- la science de la médecine, (*‘ilm al-ṭibb*) et la réalité de ce qu'elle englobe,
- la science de l'alchimie, (*‘ilm al-ṣan'a*) et ce que l'on en tire,
- la science des propriétés (*‘ilm al-ḥawāṣṣ*) et ce qu'elle contient,
- la plus grande et sublime science, mais qui est devenue vaine à notre présente époque en raison de ses praticiens et ceux qui en parlent, je veux dire la science des talismans (*‘ilm al-ṭilasmāt*),
- la science sublime et grande qui dans toutes les sciences n'a pas sa pareille, ni de plus puissante, elle n'est pas comprise ni raisonnée, et je n'ai composé aucun livre à son sujet : [c'est] la science de l'asservissement des astres célestes (*‘ilm istiḥdām al-kawākib al-‘ulwiyya*), ce qu'elle contient et sa méthode,
- la science de la nature (*‘ilm al-ṭabī'a*) tout entière, c'est la science de la balance (*‘ilm al-mizān*),

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰¹⁶ Ces points techniques seront décrits en dernière partie dans notre analyse du *Šams al-ma'ārif*. Cf. *infra* p. 974 et suivantes.

¹⁰¹⁷ Il s'agit du nom d'une collection de 144 traités dont seuls 44 nous seraient parvenus. Paul Kraus situe leur rédaction au début du IV^e siècle / début du X^e siècle (c'est-à-dire dans la phase la plus tardive de constitution du corpus) du fait des références aux Carmates qu'ils contiennent. Cf. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 35 et 65 et Ğābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie*, p. 58. Les ouvrages attribués directement à Ğa'far al-Šādiq sont également nombreux. On peut signaler notamment un traité sur les « moments fastes » astrologiques (*iḥtiyārāt*) donnant les vertus des trente jours du mois ou le traité d'oniromancie *Kitāb al-Taqsīm*. Cf. Rifaat Y. Ebied et Michael J.L. Young, « A treatise on hemerology ascribed to Ğa'far al-Šādiq », *Arabica*, 23 (1976), p. 296-307 et M. Hidayet Hosayn, « A treatise on the interpretation of dreams », *Islamic Culture*, 6 (1932), p. 568-585. Pour le traité présenté par Rifaat Y. Ebied et Michael J.L. Young, Jan Just Witkam a rédigé une note pour indiquer que l'attribution à Ğa'far al-Šādiq était fautive et qu'il en existait une version persane. Cf. Jan Just Witkam, « Notes et documents. An Arabic treatise on hemerology ascribed to Ğa'far al-Šādiq », *Arabica*, 26 (1979), p. 100-102.

- la science des représentations (*‘ilm al-ṣuwar*), c'est la science de la génération (*‘ilm al-takwīn*) et ce que l'on en tire.

Tout ceci a été mis dans le but de tirer d'une virtualité une action.

(Inna l-subā'iyya hiya l-‘ulūm allatī qaddamnā l-wa‘d bi-hā wa-innā našraḥu-hā fi kutubi-nā hādīhi a‘nī kutub al-mawāzīn. Wa-hādīhi l-sab‘a : ‘ilm al-ṭibb wa-ḥaḳīqat mā fi-hi, [p. 48] wa-‘ilm al-ṣan‘a wa-iḥrāğ mā fi-hā, wa-‘ilm al-ḥawāṣṣ wa-mā fi-hā, wa-l-‘ilm al-akbar al-‘aẓīm al-bāṭil fi zamāni-nā hādā ahlu-hu wa-l-mutakallimūna fi-hi, a‘nī ‘ilm al-ṭilasmāt, wa-l-‘ilm al-‘aẓīm al-kabīr alladī laysa fi l-‘ulūm kulli-hā miṭlu-hu wa-lā a‘azz [min-hu] wa-lā huwa mafhūm wa-lā ma‘qūl wa-lā ullifa fi-hi ṣay’ min al-kutub : ‘ilm istiḥdām al-kawākib al-‘ulwiyya wa-mā fi-hi wa-kayfa huwa, wa-‘ilm al-ṭabī‘a kullu-hu wa-huwa ‘ilm al-mizān, wa-‘ilm al-ṣuwar wa-huwa ‘ilm al-takwīn wa-iḥrāğ mā fi-hi. Wa-ğū‘ila dālīka ‘alā sabīl [iḥrāğ] mā fi l-quwwa ilā l-fi‘l)¹⁰¹⁸

Ainsi, chaque discipline est définie dans le traité¹⁰¹⁹. Du fait de la célébrité du corpus ḡābirien et de sa diffusion en terre d'islam, ces définitions demeurent une base conceptuelle importante permettant de mieux appréhender les traditions auxquelles se rattachent les disciplines ésotériques postérieures. Ce traité offre de plus des définitions épistémologiques très détaillées, bien que ces découpages ne correspondent pas forcément à une réalité du fait que les disciplines ne sont jamais cloisonnées dans les faits. Ainsi, pour prendre le premier exemple, la médecine est ainsi conceptualisée :

La médecine se divise en deux sections : l'une théorique et l'autre pratique. La théorique se divise [elle-même] en deux sections : la première [traite de] la raison, la seconde du corps. Quant à la première, elle est la première pour tout art issu des premières sciences, je veux dire par là les introductions¹⁰²⁰. La seconde est la science acquise issue de ce que nous allons mentionner. La [partie] pratique se divise également en deux sections : [l'une traite] de l'âme et [l'autre] du corps. Celle

¹⁰¹⁸ Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥṭār rasā'il Ḡābir b. Ḥayyān*, éd. Paul Kraus, Le Caire et Paris, 1936, p. 47-48.

¹⁰¹⁹ Le traité qui suit dans le recueil, *Kitāb al-Ḥudūd (Le livre des définitions)*, présente toute une liste de sciences. Nous ne l'avons pas exploité ici dans la mesure où ces sciences, si certaines correspondent effectivement à une discipline réelle (*‘ilm al-ḥurūf*, *al-‘ilm al-falsafī*, *al-‘ilm al-ilāhī*, etc.), d'autres sont parfois des précisions présentées comme d'un grand intérêt dans la propédeutique ḡābirienne, mais qui n'ont pas été reprises par la suite dans l'élaboration de la tradition magique (par exemple *‘ilm ma‘ānī l-ḥurūf*, *‘ilm al-ḥurūf al-ṭabī‘ī* et *‘ilm al-ḥurūf al-rūḥānī*: science des significations des lettres, science naturelle des lettres, science spirituelle des lettres, ces sous-catégories nous semblent être purement conceptuelles). Pierre Lory en a en outre proposé une analyse détaillée à laquelle nous nous permettons de renvoyer. Cf. Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥṭār rasā'il*, p. 97-114 et Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 2003, p. 150-165.

¹⁰²⁰ Il faut comprendre ici que l'on pénètre chaque science par une introduction générale, qui ne peut qu'être théorique et relevant de la raison.

de l'âme se divise en deux sections : [elle est] soit naturelle et nécessaire, soit composée et conventionnelle. Quant à celle qui [traite] du corps, elle se divise en deux sections : soit de l'intérieur, soit de l'extérieur. Voilà l'ensemble de ce qui est nécessaire dans la science de la médecine et ses opérations.

(*Al-ṭibb yanqasimu qismayn : ilā naẓar wa-ilā ʿamal. Wa-l-naẓar yanqasimu qismayn : awwal fī l-ʿaql wa-tānin fī l-ğism. Fa-ammā l-awwal fa-huwa l-awwal li-kull šināʿa min al-ʿulūm al-awāʿil aʿnī bi-dālika l-madāhil. Wa-l-tānī l-ʿilm al-mustafād mim mā sanadkuru-hu. Wa-l-ʿamal yanqasimu qismayn ayḍan : fī l-nafs wa-fī l-ğism. Wa-dālika fī l-nafs yanqasimu qismayn : immā ṭabīʿī ḍarūrī wa-immā waḍʿī iṣṭilāhī. Wa-ammā lladī fī l-ğism fa-yanqasimu qismayn : immā min dāhil, wa-immā min ḥāriğ. Hādā ġamīʿ mā yuḥtāğū ilay-hi fī ʿilm al-ṭibb wa-ʿamali-hi*)¹⁰²¹

La définition de la médecine est somme toute très classique et reprend le discours traditionnel des médecins tels que ʿAlī l-Ṭabarī ou Abū Bakr al-Rāzī, qui sont probablement des sources pour les auteurs de ce traité. Si la définition de l'« art » (*ʿilm al-šanʿa*) [comprendre l'alchimie] manque dans le manuscrit édité par Paul Kraus, nous avons les introductions aux autres sciences, ce qui nous permet d'avoir un panorama assez large des autres disciplines. Ainsi, sur la science des propriétés, nous pouvons lire en introduction :

Les propriétés sont un nom qui se divise en trois significations : soit [la propriété est] éphémère - c'est ce que l'on appelle une circonstance (*ḥāl*), soit [elle est] durable - c'est ce que l'on appelle un maintien¹⁰²² (*hayʿa*), soit [elle est] une essence en tant qu'elle est ce qu'elle est en permanence. Nous avons clarifié cela dans le premier [chapitre] de *La logique*. Le propos sur les propriétés relève plus spécifiquement de l'essence de ce qu'elle contient.

(*Al-ḥawāṣṣ ism yanqasimu bi-talaṭat maʿānin : immā sarīʿ al-zawāl wa-yusammā ḥāl, wa-immā baṭīʿ al-zawāl wa-yusammā hayʿa, wa-immā dātī fī-mā huwa fī-hi. Wa-qad awḍaḥnā dālika fī l-awwal min al-mantiq. Wa-l-qawl fī l-ḥawāṣṣ innamā huwa fī l-aḥaṣṣ min-hā l-dātī fī-mā huwa fī-hi*)¹⁰²³

Il semble donc avoir développé une triple définition de la propriété dans *La logique*. Or, une des sources de la logique pour les philosophes arabes (*al-falāsifa*) est l'*Isagogè* de Porphyre¹⁰²⁴ (m. v. 310). Ḥunayn b. Iṣḥāq l'aurait traduit en syriaque,

¹⁰²¹ Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥṭār rasāʿil*, p. 49.

¹⁰²² La traduction de *hayʿa* n'est pas sans poser de problème. Le terme signifie généralement « apparence ». Nous pouvons toutefois rapprocher le terme de plusieurs autres usages : *ʿilm al-hayʿa* est la science de l'« apparence du ciel » c'est-à-dire l'astronomie. Le terme est ainsi employé pour qualifier des choses pérennes, ce qui correspond à la définition ici présente.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰²⁴ Porphyre de Tyr est un philosophe néoplatonicien disciple de Plotin. L'influence de Porphyre va sans doute au-delà de ces seules considérations philosophiques. En effet, après la mort de son maître Plotin en 270, Porphyre quitte la Sicile pour Rome, où il édite les *Ennéades* de son maître en 298, non pas selon l'ordre chronologique de leur rédaction

mais il semblerait qu'il faille attendre le début du IV^e/X^e siècle pour que circule une traduction arabe de la main d'Abū 'Uṭmān Sa'īd b. Ya'qūb al-Dimašqī¹⁰²⁵ (*floruit* 302/914)¹⁰²⁶. La propriété y fait partie des cinq prédicables (avec l'espèce, le genre, la différence et l'accident) et se divise en quatre parties : ce qui appartient à une espèce seulement mais non à l'espèce entière, ce qui appartient à une espèce tout entière mais pas seulement à elle seule, ce qui appartient seulement à une espèce tout entière à un moment déterminé et ce qui appartient à une seule espèce tout entière et en permanence¹⁰²⁷. Malgré les analogies entre l'*Isagoge* et le texte du corpus ḡābirien, nous ne pouvons affirmer que le texte de Porphyre en soit la source directe. Néanmoins, la philosophie néoplatonicienne sert de toute évidence à expliquer une discipline au caractère magique évident puisque les propriétés désignent essentiellement celles des pierres, des plantes et de substances animales (le plus souvent à des fins prophylactiques), puis par extension les nombres, les lettres et les symboles.

Le chapitre sur la science des talismans est important sous deux aspects. Tout d'abord, le talisman demeure intimement lié à « la ressemblance et la dissemblance » (*al-mumātala wa-l-muqābala*)¹⁰²⁸. L'idée de « faire descendre l'essence spirituelle » d'un astre, qui est le cœur de la définition donnée par al-Maḡrīṭī au talisman, en est absente, même si une partie de la talismanique maḡrīṭienne est fondée sur la similitude¹⁰²⁹. L'astrologie n'est finalement qu'une composante dans l'élaboration d'un talisman :

Revenons à la mention des talismans : nous avons dit à ce propos :

première mais « inspiré par la mystique des nombres - dans l'esprit de Pythagore ». Porphyre - s'il fut une source pour une partie des ḡābiriens - a donc également pu être la source d'un profond intérêt pour les considérations numérologiques d'inspiration pythagoricienne. Voir Porphyre, *Isagoge*, éd. et tr. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, J. Vrin, 1998, p. VIII.

¹⁰²⁵ Médecin et grand traducteur de traités philosophiques et scientifiques grecs en arabe. Cf. Gerhard Endress, « Abū 'Uṭmān al-Dimašqī », *Et*³.

¹⁰²⁶ Douglas Morton Dunlop, « Al-Fārābī's *Eisagoge* », *The Islamic Quarterly*, 3/1 (avril 1956), p. 117.

¹⁰²⁷ Porphyre, *Isagoge*, p. 15.

¹⁰²⁸ Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥtār rasā'il*, p. 77.

¹⁰²⁹ Nicolas Weill-Parot a consacré sa contribution au colloque sur le *Picatrix* à ce problème de la *similitudo*. Si son analyse est basée sur la traduction latine, une partie des observations est tout à fait transposable à l'original (ce qui n'est bien sûr pas le cas de la dernière partie de l'article sur la *similitudo* et l'image astrologique dans le Moyen Âge latin). Cf. Nicolas Weill-Parot, « Images corporéiformes et *similitudo* dans le *Picatrix* et dans le monde latin médiéval », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 117-136.

- soit que [le talisman] attire ou démultiplie, comme [on peut] attirer les scorpions, les vipères, les grenouilles, les poissons, les hommes et les bêtes sauvages,

- soit il éloigne, comme on chasse ceux-ci des villes et des lieux.

Ces talismans suivent deux choses : les natures des remèdes et des drogues, et les natures des mouvements des étoiles et les natures de leurs positions, et rien d'autre. La science des propriétés n'est pas ainsi, parce que les propriétés ne suivent que l'une des deux : soit les natures des étoiles par leur mouvements, [soit] leurs natures à l'état immobile, soit les natures des remèdes, des drogues, des pierres et autres. Voilà la différence entre le talisman et la propriété.

(*Fa-innā rāǧi'ūn ilā dīkr al-ṭilasmāt wa-qad qulnā fī-hā inna-mā immā stiǧlāb wa-stiḳṭār ka-stiǧlāb al-ʿaqāqīr wa-l-ḥayyāt* [p. 79] *wa-l-ḍafādīʿ wa-l-samak wa-l-nās wa-l-wuḥūš, wa-immā nafy wa-ibʿād miṭl ʿard hādīhi ʿan al-mudun wa-l-amākin. Wa-hādīhi l-ṭilasmāt tatbaʿu šayʿayn wa-humā : ṭibāʿ al-adwiya wa-l-ʿaqāqīr, wa-ṭibāʿ ḥarakāt al-nuǧūm wa-ṭibāʿ mawādiʿ-hā lā ǧayr. Wa-laysa ka-dālika ʿilm al-ḥawāšš, li-anna l-ḥawāšš tatbaʿu aḥada-humā : immā ṭibāʿ al-nuǧūm bi-l-ḥaraka wa-[immā] ṭibāʿi-hā ayḍan bi-l-waḍʿ, wa-immā ṭibāʿ al-adwiya wa-l-ʿaqāqīr wa-l-ḥiǧāra wa-ǧayr dālika. Fa-hādā huwa l-farq bayn al-ṭilasm wa-l-ḥāššiyya)*¹⁰³⁰

La définition de la talismanique pose ainsi le problème de la limite de la science des propriétés, la première totalisant les deux aspects de la seconde. L'astrologie n'est donc qu'un aspect auquel se combinent les propriétés. Bien entendu, la combinaison doit être harmonique entre l'astre sous les auspices duquel est fabriqué le talisman et les matériaux utilisés. L'étymologie donnée au mot talisman fait date dans la littérature ésotérique de langue arabe. Celle-ci est délivrée à Ḡābir b. Ḥayyān par son maître¹⁰³¹, et serait simplement le terme de *musallaṭ* (« asservi, soumis ») lu à l'envers¹⁰³².

L'asservissement des astres correspond davantage à l'art talismanique selon al-Maǧrītī, mais la définition donnée laisse une porte entrouverte à la théurgie. Ainsi, la discipline est définie comme suit :

Quant aux [choses] célestes et leur asservissement, c'est une parole divine sublime. La parole aussi contient un vœu très difficile ou impossible à réaliser, excepté à celui qui est doué d'une raison mature et complète, celui qui s'adonne aux exercices [spirituels] et aux recettes complètes (*al-riyāḍa wa-l-fawāʿid al-kāmila*).

(*Ammā l-ʿulwiyyāt wa-stiḥdāmi-hā fa-kalām lāhūtī ʿaẓīm. Wa-l-kalām ayḍan fī-hi nadr ǧiddan ṣaʿb mumtaniʿ al-wuǧūd, illā li-dawī l-ʿuqūl al-bāliǧa l-tāmma wa-dawī l-riyāḍa wa-l-fawāʿid al-kāmila*)¹⁰³³

¹⁰³⁰ Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥtār rasāʿil*, p. 78-79.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 79 : « sa signification est "soumis" venant d'un rapport de supériorité et de soumission » (*fa-idān maʿnā-hu musallaṭ min ǧihat al-ǧalaba wa-l-tasliṭ*).

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 81.

Les talismans ne sont présentés que comme un des moyens les moins aboutis dans cette discipline, dont l'aspect le plus important est la parole. Cette place centrale de la parole est reprise par al-Mağrīṭī dans sa définition de la magie¹⁰³⁴.

La science de la balance est moins développée que les sciences précédentes alors qu'elle est un des concepts-clefs du corpus ḡābirien¹⁰³⁵. Elle figure sous une forme beaucoup plus aboutie dans d'autres ouvrages du corpus. La « science de la génération » (*ʿilm al-takwīn*), dernière du *Kitāb Iḥrāğ mā fī l-quwwa ilā l-fiʿl*, est présentée comme « le résultat de la science de la balance, des talismans, de l'asservissement des essences spirituelles, de la médecine et de l'alchimie »¹⁰³⁶. C'est donc l'aboutissement de la propédeutique ḡābirienne selon ce traité.

La science de la balance est bien sûr fondée sur la théorie du même nom¹⁰³⁷. Cette théorie se base, dans le *Kitāb al-Taṣrīf* (*Livre de la morphologie*), sur le mythe de l'Âme universelle qui s'« éprend » de la Substance¹⁰³⁸, ainsi exposé par Pierre Lory :

L'Âme envahit et compénètre cette Substance, puis les quatre sphères que celle-ci englobe : les sphères de la Calidité, de la Siccité, de l'Humidité et de la Frigidité. Un mélange de ces six composantes s'opère, jusqu'à ce qu'il parvienne dans le monde visible. Là, tout ce qui y apparaît s'y différencie et acquiert ses qualités propres selon la proportion des éléments et l'intensité de la force de l'Âme qu'il représente. C'est ce système de proportions qui est désigné par le terme « Balances naturelles ».¹⁰³⁹

Les Balances représentent donc l'équilibre cosmique maintenant la Création. Leur connaissance permet de fait d'agir en conséquence. La théorie des Balances a toutefois une application plus spécifique aux lettres de l'alphabet arabe. La Balance des lettres est donc fondée sur l'idée que le mot est doté des propriétés des lettres qui le composent. Le dosage et la nature du mélange qui en résulte donne au mot toute sa signification et son pouvoir. Les lettres sont donc un aspect apparent,

¹⁰³⁴ Cf. *infra* p. 314.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 61-63.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 62 : *wa-huwa natīğat ʿilm al-mizān wa-l-ṭilasmāt wa-stiḥdām al-rūḥāniyyāt wa-l-ṭibb wa-l-ṣanʿa*.

¹⁰³⁷ Pierre Lory a consacré à cet aspect du corpus ḡābirien un chapitre de son ouvrage. Cf. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, p. 130-150. Cf. également Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 223-236.

¹⁰³⁸ L'idée est développée par les néo-platoniciens et connue des philosophes arabes, notamment avec la diffusion de la *Théologie d'Aristote*, traité anonyme arabe de l'époque d'al-Kindī mis sous l'autorité d'Aristote mais comportant des fragments de traductions arabes des *Ennéades* de Plotin ou de commentaires de Porphyre. Voir Peter Adamson, *The Arabic Plotinus : a Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Londres, Duckworth, 2002.

¹⁰³⁹ Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, p. 132. Le passage résume le début du *Kitāb al-Taṣrīf* que l'on trouve dans Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥtār rasāʾil*, p. 392-424.

exotérique (*ẓāhir*) allant de pair avec les « significations » (*ma‘ānī*) qui en sont l'aspect caché, ésotérique (*bāṭin*). La balance des lettres et ses correspondances sont donc la porte d'entrée à la compréhension des « significations ». L'aspect proprement magique de ces balances fut développé dans le corpus ḡābirien lui-même, par exemple dans le *Kitāb al-Mawāzīn al-ṣāḡīr*¹⁰⁴⁰ (*Le petit livre des balances*). Paul Kraus considérait cet opuscule comme postérieur à la collection des *Kutub al-Mawāzīn* (*Les livres des balances*)¹⁰⁴¹. Il se caractérise en tout cas par l'abondance d'éléments magiques qui n'ont pas manqué de susciter la perplexité des savants qui s'y sont penchés. L'explication est contenue dans le texte même puisque une partie est consacrée à la science des propriétés des choses (*‘ilm ḥawāṣṣ al-ašyā’*). L'exemple le plus célèbre est la mention du carré magique de base trois :

Voici une figure divisée en trois compartiments, dans le sens de la longueur et dans celui de la largeur.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Chaque ligne de cases donne le chiffre 15 dans tous les sens. Apollonius assure que c'est un tableau magique formé de neuf cases. Si vous tracez cette figure sur deux linges qui n'ont jamais été touchés par l'eau et que vous les placez sous les pieds d'une femme qui éprouve de la difficulté à accoucher, la parturition se fera immédiatement.

(*Wa-hāḍihi l-ṣūra allatī ‘adadu-hā ṭalaṭa ṭūl wa-‘arḍ wa-qaṭru-hā ḥamsata ‘ašar min kull ḡiha wa-Balīnūs za‘ama anna-hā min ‘aqd al-siḥr wa-hiya tis‘at [figure du carré magique] buyūt wa-hāḍihi ṣūratu-hā fa-idā katabta hāḍihi l-ṣūra ‘alā ḥirqatayn lam yuṣib-humā l-mā’ wa-waḍa‘ta-hā taḥta riḡl al-mar’a allatī qad ‘asura ‘alay-hā wilādatu-hā waladat*)¹⁰⁴²

La fonction est donc la même que dans le *Firdaws al-ḥikma* de ‘Alī l-Ṭabarī, excepté l'absence des versets bibliques et la mention d'Apollonius de Tyane¹⁰⁴³. Ce

¹⁰⁴⁰ Le texte est édité et traduit dans Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, III, p. 105-131 (texte arabe) et p. 139-162 (traduction).

¹⁰⁴¹ Paul Kraus, *Le corpus des écrits ḡābiriens*, p. 124.

¹⁰⁴² Traduction et texte arabe dans Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, III, p. 150-151 (traduction) et p. 118 (texte arabe).

¹⁰⁴³ Balīnās demeure une figure importante du corpus ḡābirien, dont un des traités les mieux connus porte le nom en son titre : *Kitāb al-Aḥḡār ‘alā ra’y Balīnās* (*Le livre des pierres du point de vue de Balīnās*). Ce texte fut édité par Paul Kraus, puis édité une nouvelle fois et traduit en anglais par Syed Nomanul Haq. Cf. Syed Nomanul Haq, *Names, Natures and Things*,

passage n'est pas sans poser de problème dans l'économie même du texte : il intervient au beau milieu d'une succession de questions introduites par « pourquoi ? » (*li-ma ?*) dont il brise ponctuellement le rythme. Il peut donc s'agir d'un ajout postérieur. Ce n'est cependant pas Apollonius de Tyane qui est l'autorité la plus représentative des Balances dans le corpus ġābirien, mais Socrate, autorité grecque très importante du corpus ġābirien¹⁰⁴⁴ et clairement associée à l'alchimie et à la science des lettres dans la littérature ésotérique¹⁰⁴⁵. En tous les cas, ces propriétés sont présentées comme les conséquences des balances, dont l'auteur du traité expose ensuite les principes et tableaux de correspondance des lettres avec les éléments. Ces correspondances furent abondamment reprises, et al-Būnī rapporte lui-même le tableau de la Balance des lettres dans *Laṭāʾif al-iṣārāt*¹⁰⁴⁶. Le corpus ġābirien a donc nettement contribué à façonner le paradigme dans lequel s'inscrivent les écrits d'al-Būnī et plus généralement des aspects les plus magiques de la science des lettres.

Le corpus d'Ibn Waḥṣiyya

La figure d'Ibn Waḥṣiyya est centrale dans la transmission d'un héritage anté-islamique à la civilisation islamique. En effet, il se veut le traducteur et transmetteur des écrits syriaques¹⁰⁴⁷. Par exemple, son ouvrage le plus important, *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* (*L'agriculture nabatéenne*), se présente comme la traduction en arabe de traités syriaques. L'œuvre attribuée à Ibn Waḥṣiyya est importante, et comme pour bien des autorités en matière d'ésotérisme, une partie des traités qui lui sont imputés sont certainement apocryphes. L'existence même d'Ibn Waḥṣiyya a été remise en question¹⁰⁴⁸ : s'il est indiqué dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* que le traité a été

Boston/Dordrecht/Londres, Kluwer academic publishers (« Boston studies in the philosophy of science », 158), 1994.

¹⁰⁴⁴ Ilai Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leyde/Jérusalem, E.J. Brill, 1991, p. 125-127.

¹⁰⁴⁵ Sur la figure de Socrate dans l'alchimie arabe, cf. GAS, IV, p. 94-96.

¹⁰⁴⁶ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 13a.

¹⁰⁴⁷ Cf. Toufic Fahd, « Ibn Waḥṣiyya », *El²* ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 209-210 (ouvrages alchimiques), 384-385 (ouvrages magiques) et 440-443 (ouvrages d'agriculture). Sur son rôle plus spécifique en alchimie, cf. GAS, IV, p. 282-283, et pour les aspects astrologiques, cf. GAS, VII, p. 161. Pour une présentation générale de l'*Agriculture nabatéenne*, cf. également Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 307-315.

¹⁰⁴⁸ Notamment par Theodor Nöldeke, « Noch Einiges über die "nabatäische Landwirtschaft" », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29 (1875), p. 453-455 et Carlo Alfonso Nallino, *ʿIlm al-falak. Taʾrīḥu-hu ʿinda l-ʿarab fī l-qurūn al-waṣṭā*, Rome, 1911, p. 208 où il affirme : *wa-min aʿġab al-ʿaġāʾib anna Kitāb al-Filāḥa l-nabaṭiyya ʿalā l-muḥtamal laysa taʾlīf Ibn Waḥṣiyya kamā qīla fī ʿunwān al-kitāb wa-ṣadri-hi bal inna-mā huwa min*

composé en 291/904 puis dicté au secrétaire d'Ibn Waḥṣiyya, Abū Ṭālib Aḥmad b. al-Zayyāt, en 318/930, Paul Kraus tend à penser que ce scribe, contemporain d'Ibn al-Nadīm, aurait « inventé non seulement la fiction de la science chaldéenne, mais encore le personnage même d'Ibn Waḥṣiyya »¹⁰⁴⁹, idée à laquelle s'est rallié Manfred Ullmann¹⁰⁵⁰. Jaakko Hämeen-Anttila se montre plus prudent et remet en cause ce rejet hyper-critique, sans toutefois trancher¹⁰⁵¹. Il est vrai que la « fiction de la science chaldéenne » est la trame de fond de plusieurs œuvres attribuées à Ibn Waḥṣiyya et que son nom y est irrémédiablement attaché dans l'esprit des polygraphes postérieurs. L'œuvre la mieux connue de cet auteur est *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* grâce à l'édition critique qu'établit Toufic Fahd¹⁰⁵². Cette édition a ouvert un important champ d'étude concernant la transmission des savoirs mésopotamiens (ou prétendus tels) à la civilisation arabo-musulmane. Le thème n'est pas seulement celui de l'agriculture *stricto sensu*, mais de l'ensemble des traditions païennes nabatéennes¹⁰⁵³. La magie y a donc un rôle important, même si celle-ci n'est pas l'unique objet du discours d'Ibn Waḥṣiyya. À la suite de Toufic Fahd, nous devons à Jaakko Hämeen-Anttila des études sur divers aspects de l'œuvre d'Ibn Waḥṣiyya, dont la magie¹⁰⁵⁴.

muḥtalaqāt Abī Ṭālib al-Zayyāt allaḍī nasaba-hu ilā Ibn Waḥṣiyya ay ilā raḡul qad māta waqt našr al-taṣnīf taḥalluṣ min ḍamm iḥwāni-hi l-muslimīn wa-tabri'a li-nafsi-hi min tuham al-nifāq wa-l-iftirā'.

¹⁰⁴⁹ Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. LIX.

¹⁰⁵⁰ Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 441.

¹⁰⁵¹ Jaakko Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥṣiyya and his Nabatean Agriculture*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic History and Civilization. Studies and Texts », 63), 2006, p. 6-8.

¹⁰⁵² Ibn Waḥṣiyya, *L'agriculture nabatéenne*, éd. Toufic Fahd, Damas, Institut Français de Damas (« Publications de l'Institut Français de Damas », 122-124), 1993-1998, 3 vol. (Le troisième volume contient les index et les reproductions des articles de Toufic Fahd sur l'ouvrage en question).

¹⁰⁵³ Bien entendu, il est parfois très difficile de faire la distinction entre ce que purent réellement être des traditions nabatéennes et des traditions que les Syriques, les Grecs, les Arabes, etc. ont pu attribuer aux Nabatéens. Dès que l'on va vers des traditions à caractère magique, l'imagination des polygraphes a toute liberté d'enjoliver, amplifier, voire inventer des traditions.

¹⁰⁵⁴ Jaakko Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥṣiyya and his Nabatean Agriculture*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic History and Civilization. Studies and Texts », LXIII), 2006. Cet ouvrage présente la synthèse de ses travaux sur l'œuvre d'Ibn Waḥṣiyya, mais il avait mis l'accent particulièrement sur la magie dans l'un de ses articles : Jaakko Hämeen-Anttila, « Ibn Waḥṣiyya and magic », *Anaquel de Estudios Arabes*, 10 (1999), p. 39-48. Nous ne citerons que l'ouvrage dans la mesure où son analyse y est beaucoup plus développée et aboutie.

Ibn Waḥṣiyya affirme dans son ouvrage avoir en horreur les opérations des magiciens, et ne pas les avoir lui-même expérimentées¹⁰⁵⁵. Il annonce ainsi qu'il n'en parlera pas. En revanche, il affirme également que celui qui veut en faire l'expérience peut les pratiquer¹⁰⁵⁶. Il semble donc ici exprimer l'idée selon laquelle la magie (*sihr*) n'est pas blâmable en soi en tant qu'objet d'étude, mais seulement dans sa pratique (tout en ne mettant pas en garde les curieux contre celle-ci !).

Al-Filāḥa l-nabaṭiyya se penche ainsi sur le problème des talismans, dont le terme apparaît pour Ibn Waḥṣiyya difficile à définir :

Les accidents sont une chose dans une chose qui n'était pas sienne, ou le rejet de quelque chose d'une chose qui est sienne. C'est une autre explication [du même phénomène]. La signification est la même, ou proche. Dans cette seconde explication est la suggestion (*iḥām*) d'une chose qui n'est pas ce qui a été présenté. Le pilier de ce [phénomène] et sa cause sont les actions des choses par leurs propriétés. C'est la voie de l'opération talismanique (*amal al-ṭilasmāt*) et sa signification, car le talisman (*al-ṭilasm*) est la domination d'une nature sur la chose qui a une certaine nature. Cet [élément] dominant le remplace et l'efface au profit de sa nature propre, par une action que l'on appelle la propriété (*ḥāṣṣiyya*). Il lui arrive autre chose. Dans son essence, il s'agit d'une métamorphose (*istiḥāla*) et d'une transposition de la chose vers une autre que ce qu'elle était.

Nous savons bien que ceci ne peut se comprendre que par étapes, petit à petit. Il faut donc que le talisman soit une propriété, et la propriété un talisman. Cependant, tout talisman n'a pas de propriété, et tout ce qui a une propriété ne doit pas être appelé talisman. De même, tout changement est appelé métamorphose, mais toute métamorphose ne peut être appelée talisman. Comprenez cette séparation entre ces deux significations. Ces prolégomènes que nous avons introduits ont pour but que celui qui examine ce livre comprenne [notre propos] au sujet de ces générations et compositions (*al-tawlīdāt wa-l-tarākīb*). [...]

(*Inna iḥdāt šay' fī šay' lam yakun la-hu aw nafy šay' an šay' huwa la-hu wa-hāḍihi 'ibāra uḥrā wa-l-ma'nā wāḥid aw mutaḡārib, fa-inna fī hāḍihi l-'ibāra l-tāniyya iḥām šay' huwa ḡayr mā taḡaddama-hu. Wa-l-'umda fī hāḍā wa-sababu-hu huwa af'al al-ašyā' bi-ḡawāṣṣi-hā. Wa-hāḍā huwa ṭariḡ amal al-ṭilasmāt wa-ma'nā-hā, li-anna l-ṭilasm huwa tasliṭ ṭab' alā šay' mā dī ṭab' mā, fa-ya'ṭi-hi hāḍā l-mutasalliṭ fa-yamḡū dālika fī l-ṭab' alladī*

¹⁰⁵⁵ Ibn Waḥṣiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1040 : « Toutes les opérations des magiciens sont pour moi détestables : je n'en parlerai pas et n'ai pas expérimenté ce qu'ils on décrit et je ne les expérimenterais pas. » (*wa-kull a'māl al-saḡara makrūha 'indī lā aḡūlu bi-hā wa-lā ḡarrabtu hāḍā alladī waṣafū-hu wa-lā uḡarribu-hu*). La première partie de la phrase est mentionnée dans Jaakko Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥṣiyya and his Nabatean Agriculture*, p. 188.

¹⁰⁵⁶ Ibn Waḥṣiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1045 : « Qui aimerait l'expérimenter, qu'il le fasse ! » (*fa-man aḡabba an yuḡarriba fa-l-yaf'al*).

la-hu, bi-fi'l yusammā ḥāṣṣiyya, wa-yuḥdiṭu la-hu šay' āḥar. Wa-hādā bi-ʿayni-hi huwa l-istiḥāla la-hu l-muḡayyira wa-l-nāqila li-l-šay' ilā ḡayr mā kāna ʿalay-hi.

Wa-laysa narā anna hādā yufhamu illā ʿalā hādā l-tartīb wa-l-tadriḡ qalīl qalīl, fa-yalzamu min hādā anna l-ṭilasm huwa l-ḥāṣṣiyya wa-l-ḥāṣṣiyya ṭilasm. Illā anna kulla ṭilasm huwa dū ḥāṣṣiyya, wa-laysa kull dī ḥāṣṣiyya yaḡibu an yusammā ṭilasm, wa-ka-dālika kull taḡyir yusammā istiḥāla, wa-laysa kull istiḥāla tusammā ṭilasm. Fa-fhamū hādā l-faṣl bayn hādāy al-maʿnayayn hā hunā. Fa-inna hādīhi muqaddimāt nuqaddimu-hā li-yatafaqqaha man yanḡuru fī hādā l-kitāb fī hādīhi l-tawliḡāt wa-l-tarākīb)¹⁰⁵⁷

L'astrologie n'a donc ici aucune place dans la définition du talisman selon Ibn Waḥṣiyya. Le lien entre la science des propriétés et la science talismanique est clairement établi, mais leur différenciation est quelque peu floue. Les talismans restent liés à deux figures clés présentées comme deux sources alors qu'il semble s'agir de personnages légendaires :

Qūṭāmā¹⁰⁵⁸ a dit : Si c'était le bon endroit, je commenterais l'enseignement dont Barīšā m'a gratifié. C'était un agriculteur (*fallāḥ*), sage (*ḥakīm*), magicien (*sāḥir*), savant en magie (*ʿālim bi-l-siḥr*). Je n'ai vu à mon époque personne de plus savant que lui en matière de magie (*siḥr*) et de lois [magiques] (*nawāmīs*). Cependant, j'ai déjà commenté l'opération de ces corbeaux conservés dans les jarres dans le *Kitāb al-Nawāmīs wa-l-ḥiyal* (*Le livre des lois et des ruses*)¹⁰⁵⁹. Qui veut se pencher sur cela ou d'autres choses [du même type], qu'il le prenne de ce livre, parce que chaque fois que passaient sept années, ces corbeaux devenaient bons pour quelque chose jusqu'à ce qu'ils atteignent sept décennies, soit soixante-dix ans. Ils n'auront alors plus d'action sur les arbres¹⁰⁶⁰ et les plantes, mais [ils deviendront efficaces] pour des choses plus sublimes encore, parce que lorsqu'ils dépassent les quarante ans, ils ne sont alors plus bons pour les plantes et les arbres, mais ils entrent dans les définitions des talismans (*fī ḥudūd al-ṭilasmāt*) et des opérations merveilleuses (*ʿamal al-ʿaḡāʾib*) jusqu'à soixante-dix ans. Puis ils s'élèvent à quelque chose de plus grand¹⁰⁶¹ et de plus sublime.

Si cela n'allongeait pas notre livre, nous y ferions mention des opérations talismaniques (*aʿmāl al-ṭilasmāt*) dont peut bénéficier chaque plante, espèce par

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, II, p. 1283.

¹⁰⁵⁸ Qūṭāmā est une des principales sources d'Ibn Waḥṣiyya, connu exclusivement par les œuvres de ce dernier.

¹⁰⁵⁹ Jaakko Hämeen-Anttila note à juste titre que l'on attendrait le pluriel *al-ḥiyal* (les ruses) plutôt que le singulier *al-ḥīla* (la ruse). Il traduit par ailleurs le terme par "art", alors que nous y verrions plutôt une référence à ces "ruses", ces "trucs" se référant à des propriétés naturelles méconnues qui permettent par exemple de mettre un œuf dans une bouteille à travers le goulot en utilisant du vinaigre (p. 286).

¹⁰⁶⁰ Jaakko Hämeen-Anttila propose de corriger *al-siḥr* en *al-šaḡar*, ce qui est plus cohérent avec la suite. (p. 286)

¹⁰⁶¹ Jaakko Hämeen-Anttila propose de corriger *akṭar* en *akbar*. (p. 286)

espèce. Cependant j'ai en horreur d'allonger mon propos et de multiplier les commentaires, parce que quand nous ne commentons pas ce que nous voulons mentionner, personne n'en profite. C'est pourquoi j'ai enlevé de ce livre¹⁰⁶² la mention des talismans et des remèdes talismaniques (*al-ṭilasmāt wa-l-ʿilāğāt bi-hā*) pour qu'il ne devienne pas un livre de talismans.

[p. 1312] Je n'ai mentionné que ce qui est bénéfique aux plantes et rien d'autre, ou bien ce qui est lié à la culture des plantations, bien que *Şībātā*¹⁰⁶³ et avant lui *ʿAnakbūtā*, les deux magiciens (*al-sāḥirayn*) composèrent deux livres dans lesquels il y a beaucoup de talismans entrant dans la culture des plantations. Je n'ai rien transcrit de ces deux livres dans celui-là [que vous lisez] en raison de leur célébrité auprès des gens. Si j'en avais transcrit quelque chose, ce n'aurait pas été motif d'opprobre à mon encontre. Cependant je ne l'ai pas fait et je n'ai mentionné en ce sens dans le livre que ce qui est étrange parmi les talismans pour cultiver les plantes et qui est authentique car nous en avons expérimenté la plupart. Nous les y avons trouvé comme je le prétends. C'est un chapitre étendu, grand et diversifié. [...]

(*Qāla Qūtāmā : wa-lawlā anna hādā laysa bi-mawḍiʿ li-hādā la-šaraḥtu mā afādanī-hi Barīšā, fa-inna-hu kāna fallāḥ ḥakīm sāḥir ʿālim bi-l-siḥr, mā raʾaytu fī zamānī aʿlam bi-l-siḥr wa-l-nawāmīs min-hu. Wa-lākin qad šaraḥtu ʿamal hādīhi l-ğirbān al-muʿattiqa fī l-ḥawābī fī Kitāb al-Nawāmīs wa-l-ḥiyāl. Fa-man aḥabba l-wuqūf ʿalā hādā aw ġayri-hi fa-l-yaʾḥud-hu min dālīka l-kitāb, li-anna hādīhi l-ğirbān kulla-mā maḍā ʿalay-hā sabʿ sinīn ṣaluḥat li-šayʾ ilā an tabluğa maḍrūb sabʿa fī ʿašara, wa-hiya sabʿūn sana, fa-yakūnu fī ʿlu-hā ḥīnaʾiḍin laysa fī l-siḥr wa-l-manābit lākinna fī-mā huwa aʿzam min dālīka, li-anna-hā idā ġāwazat al-arbaʿīn sana lam taşluḥ li-l-manābit wa-l-šağar ḥīnaʾiḍin wa-daḥalat fī ḥudūd al-ṭilasmāt wa-ʿamal al-ʿağāʾib ilā l-sabʿīn sana, tumma qad irtafaʿat ilā mā huwa akṭar wa-aʿzam.*

Wa-lawlā anna hādā l-kitāb qad ṭāla la-ḍakartu-hā hunā min aʿmāl ṭilasmāt taşluḥu bi-hā l-manābit kullu-hā, al-nawʿ nawʿ min-hā, lākin akrahu ṭul al-kalām wa-kaṭrat al-şurūḥ, li-anna-hu idā lam naşrah mā naʾḥudu fī ḍikri-hi lam yantafiʿ bi-hi aḥad, fa-li-dālīka ḥadaftu min hādā l-kitāb ḍikr al-ṭilasmāt wa-l-ʿilāğāt bi-hā likay-lā yaşira kitāb ṭilasmāt. [p. 1312] Wa-lam aḍkur illā mā yaşluḥu li-l-nabāt faqaṭ lā ġayr dālīka aw mā huwa mutaʿalliq bi-iflāḥ al-manābit. ʿAlā anna Şībātā wa-min qabli-hi ʿAnakbūtā l-sāḥirayn qad waḍaʿā kitābayn fī-himā min al-ṭilasmāt al-dāḥila fī iflāḥ al-manābit šayʾ kaṭīr, fa-lam anqul min ḍaynika l-kitābayn šayʾ ilā hādā l-kitāb li-şuhrati-himā fī l-nās. Wa-innī law naqaltu min-humā lam yaku fī dālīka ʿalayya ʿayb, lākinnī mā faʿaltu wa-lā ḍakartu fī l-kitāb min

¹⁰⁶² Jaakko Hämeen-Anttila traduit *ḥadaftu min hādā l-kitāb ḍikr al-ṭilasmāt* par « I have in this book avoided mentioning talismans ». Nous pensons au contraire qu'il faut ici considérer qu'il a retiré des passages, probablement pour la composition d'un autre traité.

¹⁰⁶³ Jaakko Hämeen-Anttila translittère *Şabyātā*, or le *yāʾ* se trouve bien avant le *bāʾ* dans l'édition de Toufic Fahd. L'orthographe « *Şibyātā* » semble néanmoins la plus courante dans les autres œuvres qui mentionnent ce personnage.

*hādā l-ma'nā illā l-ġarīb min al-ṭilasmāt al-muflīḥa li-l-nabāt, al-ṣaḥīḥ alladī ġārrabnā akṭara-hu, fa-waġadnā kamā adda'ī fī-hi. Wa-hādā bāb wāsi' kabīr kaṭīr al-funūn. [...]*¹⁰⁶⁴

Barīšā, présenté comme le maître d'Ibn Waḥšiyya en magie talismanique, est associé à des « ruses » et des « lois » comme l'indique le titre *Kitāb al-Nawāmīs wa-l-ḥiyal* (*Le livre des lois et des ruses*). Nous avons vu que les « lois » (*nawāmīs*) sont plutôt associées à Platon et ont une signification à mettre en rapport avec la Loi dans les deux sens législatif et métaphysique, alors qu'ici, le rappel de ce sens de « ruse » a tendance à associer Barīšā aux faux prophètes qui utilisent ces supercheries afin de tromper les hommes. La signification est alors plus proche du sens courant du terme en arabe. La figure synthétise donc tout à la fois ces deux aspects de la magie. La figure de 'Anakbūtā est à plusieurs reprises évoquée, on apprend par exemple qu'il était parvenu à créer un être humain¹⁰⁶⁵. Ce savoir est réputé lui avoir été transmis par un *Kitāb Asrār al-šams* (*Livre des secrets du Soleil*) mentionnant un « envoyé du Soleil » du nom d'Asqūlūbyā¹⁰⁶⁶. Ce livre aurait été lu par Ibn Waḥšiyya. Mais l'information la plus étrange concernant ce personnage se situe dans un autre passage de *L'Agriculture nabatéenne* suivant la description d'un talisman mis au point par 'Anakbūtā pour les palmeraies :

¹⁰⁶⁴ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1311-1312.

¹⁰⁶⁵ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1318 : « Leur capacité à engendrer des êtres vivants était semblable à leur capacité à engendrer des plantes, au point que 'Anakbūtā créa un être humain et décrivit dans son livre sur l'engendrement comment il le créa et ce qu'il fit pour parachever la création de cet humain » (*wa-kāna tawlīdu-hum miṭl tawlīdi-him li-l-manābit, ḥattā 'Anakbūtā l-sāḥir kawwana insān wa-waṣafa fī kitābi-hi fī l-tawlīd kayfa kawwana-hu wa-mā llaḍī 'amila ḥattā tamma la-hu kawwān dālīka l-insān*). Sur 'Anakbūtā, cf. également Manfred Ullmann, *Die Natur*-, p. 76. Concernant la génération artificielle d'un être vivant, on notera qu'elle est également mentionnée dans le corpus ḡābirien. Henry Corbin et Pierre Lory y voient des « formules propres au symbolisme alchimique ». Sans doute faut-il ajouter à ce symbolisme une forme de rivalité dans les deux pratiques : l'aboutissement de l'art alchimique doit permettre de retrouver ces pouvoirs auxquels les Anciens parvinrent. Cf. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, p. 150.

¹⁰⁶⁶ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1318 : « 'Anakbūtā avait puisé la création de l'être humain du *Livre des secrets du soleil* dans lequel Asqūlūbiyā l'envoyé du Soleil mentionna comment le Soleil avait créé l'humain créé qui n'était pas engendré selon l'habitude courante » (*wa-'Anakbūtā inna-mā aḥada takwīn al-insān min Kitāb Asrār al-šams alladī dakara fī-hi Asqūlūbiyā, rasūl al-šams, kayfa kawwana l-šams al-insān al-kawnī alladī huwa ġayr al-mawlūd 'alā l-'āda al-ġāriya*). Il faut sans doute y voir une déformation d'Asclépios, fils du Soleil (Apollon) et tué par Zeus pour avoir tenté de ressusciter les morts.

C'est une chose étrange, comme 'Anakbūtā¹⁰⁶⁷, qui est l'imam des magiciens et l'initiateur de nombreuses opérations de magie avec lesquelles il se distingua de ceux qui étaient avant lui, et ceux qui furent après lui ne purent comprendre davantage que ce qu'il avait dit. [...] Ainsi, l'époque de Ṣabītā est plus proche de notre époque que de l'époque de 'Anakbūtā, parce que 'Anakbūtā vivait longtemps avant Adam et Ṣabītā longtemps après Adam, et il y a entre eux ce [long] intervalle. Le talisman de l'époque la plus proche nous est parvenu intact, mais celui-là nous est parvenu corrompu et n'a pas été efficace.

(*Wa-hādā šay' aḡīb an yakūna miṭl 'Anakbūtā, wa-huwa imām al-saḥara wa-mubtadi bi-ašyā' kaṭīra min a'māl al-siḥr infarada bi-hā dūn man kāna qabla-hu wa-lam yudrik min-hā man ba'da-hu ziyāda 'alā mā qāla. [...] Wa-dālika anna zamān Ṣabītā aqrab ilā zamāni-nā min zamān 'Anakbūtā, li-anna 'Anakbūtā kāna qabla Ādam bi-zamān ṭawīl wa-Ṣabītā ba'd Ādam bi-dahr ṭawīl, fa-bayna-humā hādīhi l-mudda. Fa-waqa'a ilay-nā l-ṭilasm al-qarīb al-'ahd ṣaḥīḥ, wa-waqa'a ilay-nā dālika mutaḥallīṭ fa-lam yunḡib*)¹⁰⁶⁸

Curieusement, l'*Abrégé des merveilles* d'Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh fait d'une dénommée 'Anaq (ou 'Anāq), fille d'Adam, la première magicienne¹⁰⁶⁹. Ce personnage de 'Anakbūtā tient lieu, du fait de son ancienneté supposée, d'ultime précurseur de la magie (il est qualifié de *mubtadi'* : initiateur). *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* bâtit donc tout un passé mythique à l'histoire de la magie. La présence de Babylone dans la même région permet d'expliquer la présence de cette revendication de la primauté en matière de magie. La principale caractéristique qui donne son unité au corpus waḥṣiyyien étant l'héritage nabatéen et pseudo-nabatéen, il semble logique que des récits fabuleux sur la magie dans cette même région émailent *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*.

Le *Kitāb al-Sumūm (Livre des poisons)*¹⁰⁷⁰, à l'instar d'*al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, se présente comme la traduction en arabe d'un ouvrage nabatéen de Yārbūqā¹⁰⁷¹, surnommé al-Nabaṭī l-Kasdānī l-Fuqqā'i, effectuée par Ibn Waḥṣiyya et retranscrite par Ibn al-Zayyāt¹⁰⁷². Il fait référence à une grande variété de sources dont nous retrouvons une bonne partie dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*. En effet, on y trouve des

¹⁰⁶⁷ Le texte a la leçon 'Anakbūtā. Nous avons rétabli la *tā'* pour les trois occurrences du nom dans ce passage.

¹⁰⁶⁸ Ibn Waḥṣiyya, *L'agriculture nabatéenne*, II, p. 1447.

¹⁰⁶⁹ Cf. *infra* p. 276 et suivantes.

¹⁰⁷⁰ Sur cet ouvrage, cf. GAS, III, p. 294.

¹⁰⁷¹ Nous ne savons rien de concret sur ce personnage qui est connu avant tout comme la référence d'Ibn Waḥṣiyya dans le *Kitāb al-Sumūm*. Cf. GAS, III, p. 179-181.

¹⁰⁷² Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society (LVI, 7), 1966, p. 12.

sources persanes et indiennes (Šānāq¹⁰⁷³, Tammašah, Bahlīndād¹⁰⁷⁴, [A]nūšīrwān, Buzurgmahr¹⁰⁷⁵), grecques (Dioscorides¹⁰⁷⁶, Théophraste, Galien, Alexandre), égyptiennes (Cléopâtre¹⁰⁷⁷), arabes (Ġābir b. Ḥayyān¹⁰⁷⁸, Yaḥyā b. al-Biṭrīq al-Rūmī¹⁰⁷⁹, ʿĪsā b. Sāsa, Qusṭā b. Lūqā¹⁰⁸⁰ (m. 300/912-913), Yaʿqūb b. Ishāq al-Kindī¹⁰⁸¹) et nabatéennes (Yārbūqā, ʿAnkabūtā, Šibyātā)¹⁰⁸². ʿAnkabūtā et Šibyātā sont notamment deux sources importantes sur la magie comme nous l'avons vu pour *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, et Ibn Waḥšīya affirme :

Si j'en avais l'opportunité, il m'incomberait de traduire spécifiquement le traité de ʿAnkabūtā parce qu'il est meilleur que l'ouvrage de Šibyātā sur le sujet. Il en est ainsi parce qu'il commence avec l'éléphant, et mentionne sa relation à l'homme, et ce parcequ'il est une forme appartenant à Jupiter. Il y a également des merveilles en l'homme, [produits] de la conquête de la nature à partir de laquelle il fut façonné. Ensuite, il parle de cette façon de l'éléphant, du cerf et du taureau. Ainsi, je jure par Dieu qu'aucun médecin parmi les Grecs, les Égyptiens, les Persans,

¹⁰⁷³ Cf. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 288-289.

¹⁰⁷⁴ Cf. GAS, III, p. 201.

¹⁰⁷⁵ Buzurgmīhr est le ministre du souverain sassanide Ḥusrū I^{er} Anūšīrwān (VI^e siècle), mais dans ce contexte, il s'agit en réalité d'une confusion avec Burzōē, médecin contemporain d'Anūšīrwān. Cette confusion onomastique se retrouve dans la préface de *Kalīla wa-Dimna* d'Ibn al-Muqaffaʿ où des passages attribués à Burzōē sont imputés chez d'autres auteurs à Buzurgmīhr. Cf. Henri Massé, « Buzurgmīhr », *EF*² et GAS, III, p. 182-183 et VII, p. 80.

¹⁰⁷⁶ Sur la figure de Dioscoride dans la médecine islamique, cf. GAS, III, p. 58-60.

¹⁰⁷⁷ Martin Levey pense qu'il s'agit d'un ouvrage qui lui est (fautivement) attribué ou qui aurait été compilé à son attention. Sur la figure de Cléopâtre dans l'alchimie arabe, cf. GAS, IV, p. 70 et dans le domaine médical, cf. GAS, III, p. 54-55.

¹⁰⁷⁸ Cf. *supra* p. 232 et suivantes.

¹⁰⁷⁹ Cf. *supra* p. 210.

¹⁰⁸⁰ Qusṭā b. Lūqā al-Baʿlabakkī était un médecin et traducteur chrétien qui exerçait à Bagdad. Ses ouvrages traitent de nombreuses disciplines : médecine, philosophie, géométrie, arithmétique, astronomie, musique, etc. Il aurait également écrit une épître sur les incantations et les conjurations. Nous le situons ici dans la tradition islamique car il s'inscrit pleinement dans la civilisation et la culture islamiques de langue arabe. Cf. Donald Routledge Hill, « Ḳusṭā b. Lūḳā », *EF*². Voir aussi GAS, III, p. 270-274 (ouvrages médicaux), V, p. 285-286 (ouvrages mathématiques) et VI, p. 180-182 (ouvrages astrologiques) ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 157-160. Sur son apport dans la connaissance des plantes, cf. GAS, IV, p. 344-345.

¹⁰⁸¹ Cf. *supra* p. 172 et suivantes.

¹⁰⁸² Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 12-13 et introduction d'Ibn Waḥšīya p. 20-24.

les Indiens, les Chinois, etc. ne peut en atteindre la compréhension, excepté les Nabatéens.¹⁰⁸³

La prééminence des Nabatéens, caractéristique centrale du corpus waḥṣiyyien et qui lui donne sa cohérence, est donc clairement exprimée. ‘Anakbūtā et Ṣibyātā contiendraient un ouvrage de Sirwāqā « le magicien », ainsi décrit :

Il y a environ soixante-dix arts, dont certains sur la magie et certains sur le fait de tuer. Ils se ramifient en bien plus de disciplines que je n'en ai décrites ici. Ce que j'ai décrit ici est l'équivalent d'un des soixante-dix chapitres au sujet de ce qui arrive quand la racine de mandragore est utilisée comme fourrage pour nombre d'espèces animales, oiseaux, quadrupèdes et créatures aquatiques. Il y a de nombreuses questions, mais en parler en détail conduirait à la science des magiciens, aux choses que ceux qui les discutent, les voient, les expérimentent ne peuvent retenir malgré le fait qu'ils en sont clairement affectés.¹⁰⁸⁴

La description de l'ouvrage ne manque pas de faire penser à des ouvrages postérieurs où la science est divisée en soixante-dix branches, et parmi lesquelles on trouve souvent une dizaine de branches liées à la magie¹⁰⁸⁵. La même réticence qu'a Ibn Waḥṣiyya à décrire la magie dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* se manifeste ici. Le thème des poisons n'est pas un simple thème de pharmacopée au sens actuel du terme. En effet, si l'on se réfère simplement à la structure de l'ouvrage, après une introduction, Ibn Waḥṣiyya traite respectivement des poisons mortels quand on les voit, puis les « sons » (sounds) mortels, les inhalations (scent) mortelles, les poisons des nourritures et breuvages, et enfin les poisons mortels au contact. Il ne s'agit donc pas uniquement de propriétés de plantes, minéraux et substances animales. La

¹⁰⁸³ D'après Şehit Alī 2073, fol. 154b-155a ; traduction de Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 13 : *If I find the opportunity it devolves upon me to translate especially the treatise of ‘Ankabūthā because it is greater than the work of Ṣibyāthā on this subject. It is so because he begins with the elephant and mentions its relationship to man which he is in some ways. This is because he is a form belonging to (the star) Jupiter. The are also wonders in man [as a product] of the conquest of nature from which he was fashioned. Then he speaks in this manner of the elephant, buck, and bull. I, therefore, swear by God... that none of the medical men of the Greeks, Egyptians, Persians, Indians, Chinese, and others could reach this [understanding] except the Nabateans.*

¹⁰⁸⁴ D'après Şehit Alī 2073, fol. 157a ; traduction de Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 13 : *There are about seventy skillful arts, some of them on sorcery and some on killing. It branches out into more than what I have here described. What I have here described. What I have described here is the equivalent of a chapter from the seventy chapters on the subject of what occurs when the root of mandrake is used as fodder for many kinds of animals, birds, four-footed animals, and water creatures. There are numerous matters but to speak of them in detail would lead to the science of the magicians - to the things that those who discuss, see, and experiment with cannot retain in spite of the fact that they are obviously affected.*

¹⁰⁸⁵ C'est le cas du *Ġāmi‘e-olūm* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī que nous évoquerons plus loin. Cf. *infra* p. 372.

définition donnée du poison, qui semble directement inspirée de Ġābir b. Ḥayyān, permet cette diversité de nature des poisons, que seule la capacité à affecter le corps d'un être vivant caractérise :

Sache que dans la définition d'un poison, [il est clair] qu'il agit par sa propre nature. Cette dernière réside dans la force motrice des corps des animaux ou quelque chose qui émerge du mélange de l'esprit dans sa composition avec ses substances unifiantes selon l'influence des astres. Ce n'est pas un accident, mais existe [de façon] permanente. Le poison est quelque chose qui domine et détruit ce qui est appelé force vitale d'un être vivant. Quand il domine sa force [vitale], le fonctionnement de ses organes dans le corps est perturbé. Le foie, l'estomac et les veines ne peuvent plus fonctionner, et par conséquent la force du cœur, du foie, du cerveau, des artères, de la chaleur journalière et des tendons ne peut plus être transportée à travers le corps comme elle le pouvait avant. La qualité de cet état est la propriété de la mort puisque, en conséquence, cela corrompt la respiration qui donne son apaisement au corps. Ensuite, la vie de l'être vivant est affectée sans délai. Telle est la définition d'un poison.¹⁰⁸⁶

Martin Levey ne manque pas de relever qu'Ibn Waḥṣiyya s'appuie parfois sur des incantations¹⁰⁸⁷. Une de ces incantations a pour but de rendre actif un tambour pour tuer les souris (cela fait partie de ces « sons léthaux ») et se présente de la manière suivante, après des indications astrologiques sur l'orientation de l'officiant et le moment idoine (la lune doit être en conjonction avec Saturne, et le tambour sur lequel doit être récitée l'incantation doit être orienté vers Saturne) :

« Ô Dieu, le Sublime, le Violent, le Puissant, le Lumineux, Celui qui tue tout ce qui fut tué, et qui apporte la mort à tous les morts. Tu es toujours obéissant à ton Dieu, le Soleil, par le Soleil qui tue toutes les souris, rats ou belettes, taupes ou rats des champs, tout ce qui habite dans la terre et les demeures. [Cela arrive] quand ils entendent le son de cette peau lorsqu'elle est frappée avec ce bâton. Le son émis les

¹⁰⁸⁶ D'après Velieddin, fol. 146a ; traduction de Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 15 et 25-26 : *Know that in the definition of a poison it is that it is overpowering in its nature. The latter is resident in the directing strength of animals' bodies or in something which arises from the mixing of the soul in its makeup with its uniting substances according to the influence of the stars. It is not an accident but it exists permanently. Poison is something which overpowers and destroys that which is called the life force of an animal. When it overcomes this force the functioning of the organs in the body is disturbed. The liver, the stomach, and veins cannot function so that the strength of the heart, liver, brain, arteries, daily warmth, and sinews cannot be transported through the body as they were previously. The quality of this condition is the property of death since, in consequence of these things, it corrupts the breath which gives rest to the body. Then the life of the animal is affected without delay. This is the definition of poison.*

¹⁰⁸⁷ Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 14. Il se réfère à des passages du manuscrit Velieddin fol. 156a, 158a, 195a et 163a, correspondant respectivement dans la traduction à p. 33-34, 35, 69 et 39.

tue rapidement. Tu les fait périr, et ainsi ils deviennent terre et cendre. Ô Dieu, le Violent, l'Adoré, le Dieu du danger qui provoque la mort, qui annihile, qui détruit les souris et les rats d'une mort rapide dans la terre ou les maisons sans délai. Ô Dieu, le Puissant, l'Ancien, le Sage, le Tout-Puissant, dont l'action est pénétrante, dont le pouvoir est parfait, dont l'astuce est violente, dont la ruse est pouvoir. Toutes les choses astucieuses sont tiennes ! Toutes les ruses sont tiennes ! Qui donc peut se soulever contre Toi ou endurer Tes ruses et Ta puissance qui sont pénétrantes et rapides, et [contre] la pénétration de Ton action ? Quand Tu veux sa pénétration, Tu envoies Tes ruses, Ta source, Ta sagacité, Tes astuces et ainsi Tu les détruis, détruisant chaque fois que Tu le désires et annihiles leur caractère périssable chaque fois que Tu le désires. Tu peux détruire tout ce que Tu désires. Nul ne peut contrevenir à ton action et [nul] ne peut s'ériger contre Ta puissance et [Ton] pouvoir. Fais que Ta puissance pénètre en vue de détruire les souris et les rats, petits ou gros, forts ou faibles, et fais qu'aucun ne reste ! Par Ta gloire et Ta puissance, amen, amen, amen. »¹⁰⁸⁸

L'incantation doit être récitée alors qu'un encens d'ambre (*amber*) brûle. L'intérêt de ce rituel est dans son caractère composite : d'un côté l'influence musulmane est patente avec la mention des noms divins, invoqués successivement et rythmant cette incantation funeste. D'un autre côté, l'influence antéislamique semble à l'œuvre dans la mention du Soleil en association avec Dieu. Du fait que ce soit l'incantation qui donne son pouvoir au tambour tueur de souris, on se situe davantage dans l'art incantatoire que dans la science des propriétés. Les poisons ne sont donc pas une branche de la seule pharmacopée, mais ont des accointances

¹⁰⁸⁸ D'après Velieddin, fol. 163a ; traduction de Martin Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 14 et 39 : *O God, the great, the violent, the powerful, the luminous, the killer of all who have been killed, and who brought all the dead their deaths. Thou art always obedient to thy God, the Sun, for by the Sun thou killst all mice, whether rat or weasel, mole or field rat, whatever dwells in the earth, and homes. [This occurs] when they hear the sound of this skin when it is struck with this stick. The emitted sound kills them quickly. Thou makest them perish so that they become soil and ash. O God, the violent, the worshiped, the God of danger who causes death, who annihilates, who destroys the mice and rats in quick death in the earth or homes without delay. O God, the powerful, the old, the wise, the mighty, whose act is penetrating, whose power is perfect, whose cunning is violent, whose artifice is power. All cunning things are thine ! The artifices are all thine ! Who is it who can rise against thee or could endure thy cunning and power which is penetrating and quick, and the penetration of thy action. When thou wilt its penetration, thou sendst thy cunning, thy source, thy sagacity, and thy artifice so that thou destroyest their destroying whenever thou wilt and annihilatest their perishableness whenever thou wishest. Thou canst destroy all of what thou wilt. There is no one who could interfere in thy action and could rise against thy power and might. Makest thy power to penetrate in order to destroy the mice and rats, small or large, [163b] strong or weak, and causest not one to remain. With thy glory and power, amen, amen, amen.*

évidentes avec la magie. On comprend clairement dans ce simple rituel pourquoi les incantations sont associées chez Ibn al-Nadīm aux poisons et à la pharmacopée¹⁰⁸⁹ !

Un autre ouvrage attribué à Ibn Waḥṣiyya est le *Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām* (*Le désir de l'éperdu : la connaissance des symboles des alphabets*). Il s'agit d'un livre compilant divers alphabets supposés avoir été utilisés pour transmettre des connaissances ésotériques. Le texte a été édité au XIX^e siècle par Joseph Hammer¹⁰⁹⁰. L'attribution de l'ouvrage à Ibn Waḥṣiyya vient de la dernière page de ce dernier où il y est affirmé :

Ḥasan b. Farağ b. ʿAlī b. Dāwūd b. Sinān b. Ṭābit b. Qurra l-Ḥarrānī l-Bābilī l-Nūqānī a fini d'écrire à partir de l'exemplaire d'origine le mardi béni 7 rabīʿ II 413 / 10 juillet 1022. L'exemplaire sur lequel fut copié cet exemplaire fut achevé le dimanche béni 2 muḥarram de l'année mille cent soixante-six 1166¹⁰⁹¹ / 9 novembre 1752.

La fin de cette copie eut lieu le vendredi béni 10 ḡumādā II de l'année mille cent soixante-six / 14 avril 1753, correspondant au 2 naysān des mois chrétiens de l'année 1753. C'est le *Kitāb Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām*, composé par Aḥmad b. Abū Bakr b. Waḥṣiyya l-Nabaṭī l-Kaldānī. Louange à Dieu, l'Unique ! FIN.

(*Farağā min kitābat al-nuṣṣa l-maktūba min al-aṣl al-maḍkūr Ḥasan b. Farağ b. ʿAlī b. Dāwūd b. Sinān b. Ṭābit b. Qurra l-Harrānī l-Bābilī l-Nūqānī yawm al-ṭulāt [sic] al-mubārak sābiʿ rabīʿ al-āḥar sanat arbaʿi-miʿa wa-ṭalāṭata ʿaṣar, wa-qad tammāt al-nuṣṣa l-manqūla hādīhi l-nuṣṣa ʿan-hā yawm al-aḥad al-mubārak ṭānī muḥarram al-ḥarām min šuhūr sanat sitta wa-sittīn wa-miʿa wa-alf 1166. Wa-kāna l-nağāz min nasāḥati-hi yawm al-ḡumuʿa l-mubārak ʿāšir šahr ḡumādā l-āḥar sanat sitta wa-sittīn wa-miʿa wa-alf 1166 al-muwāfiq ṭānī šahr naysān min šuhūr masīḥiyyat sanat 1753 wa-huwa Kitāb Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām taʿlīf Aḥmad b. Abī Bakr b. Waḥṣiyya l-Nabaṭī l-Kaldānī wa-l-ḥamdu li-Llāh waḥda-hu. Tamma.*)¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁹ Cf. *infra* p. 356.

¹⁰⁹⁰ Né à Graz en Autriche et mort à Vienne, Joseph, baron de Hammer-Purgstall, est considéré comme un agent de la « renaissance orientale » pour avoir contribué à diffuser des textes de l'Orient musulman. Il n'avait pas encore le titre de baron (et s'appelait donc encore sobrement Joseph Hammer) lorsqu'il édita le *Šawq al-mustahām*. Cf. Alain Messaoudi, « Hammer-Purgstall », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 480-481. Référence de l'édition : Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, éd. et tr. Joseph Hammer, Londres, W. Bulmer and Co. Cleveland Row, 1806.

¹⁰⁹¹ L'année est écrite dans le texte arabe en toutes lettres puis en chiffres.

¹⁰⁹² Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, p. 136 (texte arabe), p. 54 (traduction).

Jaakko Hämeen-Anttila y voit - selon nous à juste titre - un apocryphe plus tardif¹⁰⁹³. Il estime notamment que l'auteur probable de ce traité est Ḥasan b. Farağ, descendant de Ṭābit b. Qurra (n. 221/826, m. 288/901) mentionné dans cet excipit¹⁰⁹⁴. Les arguments qui lui permettent de douter fortement que cette œuvre soit d'Ibn Waḥṣiyya sont la mention de ses voyages en Égypte et l'importance qu'a cette contrée, qui tranche avec son absence dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, ainsi que l'anachronisme dans lequel il est affirmé que le traité fut donné à la bibliothèque (*ḥizāna*) du calife omeyyade ʿAbd al-Malik b. Marwān en 241/856 alors que ce calife est mort en 86/705¹⁰⁹⁵ !

Le texte semble dans la droite lignée des écrits attribués à Ibn Waḥṣiyya : les Chaldéens y font figure d'autorité, Qūṭāmā est mentionné comme auteur d'un ouvrage dans une liste où figure un livre d'agriculture attribué à Adam, etc. Tout un paragraphe est consacré à la transmission des sciences occultes aux Chaldéens et aux Kurdes. Cependant, ce n'est qu'à la fin du traité que ces considérations arrivent.

Les sept premiers chapitres (*bāb*) constituent un catalogue de divers alphabets¹⁰⁹⁶. Les titres des sections donnent l'origine qu'Ibn Waḥṣiyya attribue aux alphabets (le peuple ou le Sage qui les a utilisés) ainsi que les ouvrages ou les disciplines qu'ils servirent à encoder. Certains de ces alphabets se retrouvent dans des traités de magie comme celui de Šarāsīm al-Hindiyya¹⁰⁹⁷ ou le ʿUyūn al-ḥaqāʾiq fī kull mā yuḥmalu min ʿilm al-ṭarāʾiq d'al-Ġilī¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹³ Jaakko Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥṣiyya and his Nabatean Agriculture*, p. 21.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 21. Cet anachronisme avait également été signalé par Toufic Fahd, sans qu'il ne se prononce toutefois sur l'attribution du traité, dont il livre une analyse détaillée à partir d'un des manuscrits de la BnF (ARABE 6805). Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », *Colloque du XXIX^e congrès international des orientalistes : Le déchiffrement des écritures et des langues*, présenté par Jean Leclant, Paris, 1975, p. 107. Dans la mesure où le texte du *Šawq al-mustahām* a connu deux éditions et une traduction en français (celle de Sylvain Matton), nous préférons mentionner le texte édité afin d'en faciliter la consultation.

¹⁰⁹⁶ Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, p. 3-77 (texte arabe), p. 3-14 (traduction proposée par Hammer). Nous avons reproduit la structure de l'ouvrage accompagné des remarques de Toufic Fahd sur l'identification des personnages en annexe. Cf. *infra* p. 1194 et suivantes.

¹⁰⁹⁷ Cf. *supra* p. 229 et suivantes.

¹⁰⁹⁸ Al-Ġilī, *ʿUyūn al-ḥaqāʾiq fī kull mā yuḥmalu min ʿilm al-ṭarāʾiq*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 48a-55a. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 469. L'auteur présumé est sans doute ʿAbd al-Karīm Quṭb al-Dīn b. Ibrāhīm al-Ġilī (n. 767/1365, m. v. 832/1428), descendant de ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī. La vie de ʿAbd al-Karīm al-Ġilī nous

La structure change avec le huitième chapitre¹⁰⁹⁹ dans lequel sont exposés les alphabets des « hermétistes » (*aqlām al-Harāmisa*)¹¹⁰⁰. C'est surtout à partir de ce chapitre que l'on entre dans les considérations plus développées sur l'origine des savoirs. Les Chaldéens y occupent évidemment une place de choix :

Quant aux Chaldéens, ils étaient les plus savants de leur temps concernant les sciences, les connaissances, les sagesses et les arts. Les Kurdes furent les premiers à vouloir rivaliser avec eux et les imiter. Cependant, ils étaient différents comme la terre et les Pléiades¹¹⁰¹. L'excellence des Kurdes [se manifesta] en premier dans l'art de l'agriculture et des propriétés des plantes. Ils prétendaient qu'ils étaient les descendants de Bīnūšād. Il leur était parvenu le *Sifr al-filāḥa* (*Le tome de l'agriculture*) d'Adam - que la paix soit sur lui -, le *sifr Ṣafrīt* (*Le tome de Ṣafrīt*) et le *Sifr Qūtāmā* (*Le tome de Qūtāmā*). Dans tous les cas, ils prétendaient avoir connaissance des sept tomes, et de la compilation (*muṣḥaf*) du maître Duwānāy¹¹⁰². Ils prétendaient [avoir la connaissance de] la magie (*siḥr*) et de la talismanique (*al-tilasm*), mais tel n'est pas le cas. En réalité, il ne leur est rien parvenu de ces sciences et de ces arts si ce n'est par les Chaldéens. Ces derniers les ont précédés dans [ce domaine]. C'est ce qui explique l'adversité constante entre eux.

est presque inconnue. Il était un adepte des thèses d'Ibn 'Arabī. Nous pensons pouvoir l'identifier comme auteur putatif d'un tel traité dans la mesure où il accordait une place importante à l'analyse des lettres de l'alphabet (arabe). Cf. Helmut Ritter, « 'Abd al-Karīm Ḳuṭb al-Dīn b. Ibrāhīm al-Djīlī », *Et*² ; Ryadh Atlagh, « JĪLĪ 'Abd al-Karīm », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, dir. Jean Servier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 685-686 et du même auteur « Le point et la ligne : Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez 'Abd al-Karīm al-Ġīlī (m. 826 h.) », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 161-189.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 78-113 (texte arabe), p. 14-40 (traduction proposée par Hammer).

¹¹⁰⁰ Joseph Hammer comprend *al-Harāmisa* comme « the Disciples of Hermes », or, il faut bien sûr entendre le pluriel comme étant les « trois » Hermès, traduisant le « Trismégiste » grec, et associant à Hermès trois personnages.

¹¹⁰¹ Expression idiomatique pour indiquer que deux choses sont totalement différentes.

¹¹⁰² Joseph Hammer n'a pas traduit cette dernière phrase. Le terme de Duwānāy pourrait être interprété autrement : si l'on rétrograde la première *alif* deux lettres avant, alors le terme devient Adūnāy, nom divin abondamment attesté dans les traités de magie. Peut-être que le personnage de Duwānāy, qui apparaît par exemple dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* et aussi appelé *sayyid al-nās* (le Seigneur des hommes) et *sayyid al-bašar* (le Seigneur des êtres humains), plus ancien qu'Adam (*aqdam min Ādam*), est une déformation d'Adūnāy. Toufic Fahd le rapproche d'Asclépios. Cf. Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, I, p. 8, 108 et 157 ; Toufic Fahd, « Données religieuses de l'Agriculture nabatéenne », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sup. 3/1 (1977), p. 364 ; rééd. dans *L'agriculture nabatéenne*, III, p. 171-172. Fuat Sezgin signale aussi ce personnage qu'il présente comme le prêtre-nom de toute une littérature pseudépigraphe rapportée aux Nabatéens. Cf. *GAS*, VII, p. 77-78.

(*Wa-ammā l-Kaldāyinīn [sic] fa-kānū a'lam al-nās fī zamāni-him bi-l-'ulūm wa-l-ma'ārif wa-l-ḥikam wa-l-ṣanā'i'. Wa-kānū [sic] l-akrād al-uwal yurīdūna munāzarata-hum wa-mumātālata-hum. Wa-lākinna šattā mā bayn al-ṭurā wa-l-ṭurayyā. Wa-inna-mā kānat barā'at l-akrād al-uwal fī šinā'at al-filāḥa wa-ḥawāṣṣ al-nabāt yadda'ūna anna-hum min awlād Bīnūšād. Wa qad waṣala ilay-him Sifr al-filāḥa li-Ādam 'alay-hi l-salām wa-Sifr Ṣafrīt wa-Sifr Qūṭāmā. Wa-'alā kull ḥāl inna-hum yadda'ūna ma'rifat al-asfār al-sab'a wa-muṣḥaf al-sayyid Duwānāy. Wa-yadda'ūna l-siḥr wa-l-ṭilasm wa-laysa ka-ḍālika bal mā waṣalat la-hum ḥādīhi l-'ulūm wa-funūn illā min al-Kaldāniyyīn, wa-hum al-muqaddamīn 'alay-him fī-hā. Wa-li-ḍālika kānat 'adāwa bāyyina musammara bayna-hum*)¹¹⁰³

On retrouve donc pleinement le topique de la transmission des sciences occultes et du privilège de la primauté et de la transmission à travers les âges. Le traité n'est pas focalisé uniquement sur la transmission par la région mésopotamienne. L'Égypte et la figure d'Hermès y ont une bonne place puisque l'histoire d'Hermès est racontée en rapport avec les hiéroglyphes égyptiens, dont le commentaire constitue une bonne partie du traité. C'est en effet dans ce contexte d'« égyptomanie » impulsé par la campagne d'Égypte (1798-1801) que se situe la publication de ce texte, qui « a échappé aux recherches des savants français » qui « ont échoué dans leurs tentatives pour donner une explication satisfaisante des hiéroglyphes », comme le souligne Joseph Hammer¹¹⁰⁴. Le texte est publié en 1806, et Thomas Young (n. 1773, m. 1829) commence à s'intéresser au problème des hiéroglyphes en 1814 avec de fructueuses découvertes. Jean-François Champollion¹¹⁰⁵ (n. 1790, m. 1832) parvient à ses déchiffrements des cartouches royaux en 1821. Le texte attribué à Ibn Waḥṣiyya ne pouvait sans doute pas être ignoré des deux savants bien que d'un intérêt très limité pour le déchiffrement des écritures. Ce caractère résolument égyptien nous permet en tout cas d'émettre l'hypothèse que le traité fut composé en Égypte à l'époque fatimide. En effet, le traité ne s'inscrit pas seulement dans le cadre géographique et historique de

¹¹⁰³ Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, p. 131-132 (texte arabe), p. 52-53 (traduction proposée par Hammer).

¹¹⁰⁴ Ibn Waḥṣiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, p. i : « The original of this translation was found at Cairo, where it had escaped the researches of the French Savans, who, though successful in collecting many valuable Oriental books and manuscripts, failed in their endeavours to produce a satisfactory explanation of the Hieroglyphics ».

¹¹⁰⁵ Né et mort à Paris, Jean-François Champollion est considéré comme le « père de l'égyptologie ». En rivalité avec Thomas Young dans le déchiffrement des hiéroglyphes (Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy préférant ce dernier, à qui il enverra les matériaux sur lesquels travaillait Champollion), ce fut toutefois au savant français que l'on attribua le déchiffrement, bien qu'il reconnut avoir été devancé par Thomas Young sur quelques découvertes. Cf. Ginette Lacaze, « Champollion », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 192-194.

l'Égypte mais également dans le cadre historiographique et idéologique de l'Égypte fatimide. La dynastie fatimide a fondé une partie de son idéologie sur la continuité avec l'Égypte antéislamique. En effet, en 358/969, les Fatimides, dynastie califale installée en Ifrīqiya depuis 296/909, conquérèrent l'Égypte en l'arrachant aux Iḥšīdides¹¹⁰⁶ qui la gouvernaient au nom des Abbassides. Voisine des Abbassides par son statut califal et sa proximité territoriale, la nouvelle dynastie fatimide devenait plus que jamais rivale. La fondation, au Caire, de la mosquée al-Ahzar visait à refléter sur la scène publique la légitimité politique d'un califat de confession chiite septimain – et donc minoritaire. Il fallait aussi pour les Fatimides fonder leur autorité sur de nouveaux critères, en donnant à l'Égypte une identité propre¹¹⁰⁷. Cela se traduisit par exemple par la réappropriation de fêtes typiquement égyptiennes comme celle de la crue du Nil, à l'occasion de laquelle une parade était organisée en grande pompe¹¹⁰⁸. Or, les récits de ces anciens rois d'Égypte trouvent leur forme développée entre le milieu du IV^e/X^e siècle et la seconde moitié du V^e/XI^e siècle, notamment avec Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, que reprend al-Maqrīzī. L'origine de ces récits pose dans tous les cas problème : la première trace écrite vient certes d'Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh (ou al-Waṣīfī) qui aurait écrit entre 357/968 et 462/1070¹¹⁰⁹. Cependant, de nombreux manuscrits attribuent ce texte à al-Mas'ūdī. De plus, si al-Mas'ūdī est très bref concernant les rois d'Égypte dans son *Murūǧ al-dahab*, certaines données sont attribuées à son *Livre Moyen*, auquel al-Mas'ūdī lui-même se réfère souvent pour indiquer que sur tel ou tel domaine, il a déjà consacré un long exposé

¹¹⁰⁶ Dynastie qui gouvernait l'Ifrīqiya au nom des Abbassides.

¹¹⁰⁷ Ce mouvement était déjà amorcé par les dynasties de gouverneurs précédentes comme les Ṭūlūnides ou les Iḥšīdides, qui, s'il étaient officiellement au service des Abbassides, menaient une politique relativement autonome (c'est d'ailleurs la cause de la destitution des Ṭūlūnides).

¹¹⁰⁸ Sur cette parade, cf. Nāṣir Ḥusruw, *Sefer-Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khasrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse*, publié et tr. Charles Scheffer, Paris, Ernest Leroux, 1881. Sur la fête de l'ouverture du canal, cf. p. 136-145.

¹¹⁰⁹ André Ferré, « Un auteur mystérieux : Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh », p. 150. Ce sont les conclusions auxquelles il parvient après l'analyse des informations contenues dans divers manuscrits et les citations sur cet auteur dans différents ouvrages. Nous ne retenons donc pas l'époque du VII^e/XIII^e siècle de l'hégire proposée par Wüstenfeld et reprise, avec quelques réserves, par Bernard Carra de Vaux. Notons également peut-être une trace de chiisme septimain dans la mention à propos du tombeau de Miṣrā'im « Ils firent aussi une conjuration pour que personne ne touchât au sépulcre, à l'exception d'un roi descendant de sept rois qui devait venir à la fin des temps, qui servirait le Seigneur de la religion, qui croirait à l'envoyé porteur du Coran, et inviterait les hommes à embrasser sa foi. » (Ce serait alors une référence au Mahdī, dernier des sept *imāms* sensé revenir à la fin des temps pour remplir le monde d'équité et de justice).

dans ses *Aḥbār al-zamān (Les anecdotes du temps)*¹¹¹⁰. Aussi, bien que nous n'ayons de récit écrit développé qu'à partir de l'œuvre d'Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, ces récits pouvaient exister avant, au moins sous forme embryonnaire. Il est fort possible également que plusieurs voies de transmission aient coexisté, expliquant les divergences que l'on trouve chez les auteurs postérieurs¹¹¹¹. Parmi ces auteurs postérieurs, les plus marquants sont al-Maqrīzī avec *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār* et Ibn Iyās avec *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*. Les éléments de cette littérature promouvant le passé antéislamique de l'Égypte dans le *Šawq al-mustahām* sont nombreux. Tout d'abord, les *barābī* (temples égyptiens) sont une source mentionnée pour de nombreux alphabets, dont l'imposante section sur les hiéroglyphes¹¹¹². On trouve des alphabets associés à plusieurs rois ou magiciens d'Égypte comme l'écriture de « Rasyūt le roi pharaonique égyptien » (*al-malik Rasyūt al-fir'awnī l-miṣrī*)¹¹¹³, l'écriture du roi Ṭabarīnūs le prêtre-devin (*al-kāhin*) avec

¹¹¹⁰ Nous pouvons en outre signaler que pour les talismans d'Apollonius de Tyane également il indique que ses *Aḥbār al-zamān* donnent plus d'informations. Peut-être a-t-il évacué une bonne partie de ce qui relève du merveilleux pour rédiger son abrégé que constituent les *Murūğ al-ḍahab*. Ajoutons en outre qu'al-Mas'ūdī est mort à Fuṣṭāṭ, et qu'il est probable que les récits qu'il a pu écrire soient le fruit d'une volonté - déjà à l'époque des Iḥšīdides - de créer une forme d'identité égyptienne.

¹¹¹¹ C'est une hypothèse que formule André Ferré à partir de l'observation des manuscrits en les comparant aux citations d'al-Maqrīzī : « La confrontation systématique de tous ces passages avec les manuscrits, donne l'impression que Maqrīzī avait à sa disposition deux textes distincts : le premier, contenant la première partie des *ʿAğā'ib* et comportant des citations explicites des *Aḥbār al-zamān*, serait à l'origine du manuscrit A ; le second, attribué à Ibn Waṣīf Šāh et d'où le nom de Mas'ūdī est totalement absent, correspondrait à celui du manuscrit L. Si cette hypothèse (pas entièrement satisfaisante, il faut le reconnaître) s'accorde avec la réalité, il est alors permis de penser que la première partie des *ʿAğā'ib* nous transmet des emprunts à l'ouvrage de Mas'ūdī aujourd'hui perdu, en particulier la section qui est introduite et close par le nom de cet auteur, dans la recension de A. » (*Ibid.*, p. 142). Cette hypothèse permet d'expliquer pourquoi on trouve des histoires sur un même souverain dans la première partie de l'ouvrage et dans la seconde, avec parfois des divergences.

¹¹¹² Ibn Waḥṣīyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, p. 12 (II, 4 : écriture « *barbāwī* »), 24 (IV, 2 : écriture « *barbāwī* » de Sūrīd le sage), 34 (IV, 12 : écriture de Thoth-Hermès - Hirmis Abū Ṭāṭ - qui servit à écrire sur les *barābī*), etc. Le surnom Abū Ṭāṭā provient de textes hermétistes grecs dans lesquels Hermès délivre son enseignement à un Tat (dans lequel il faut voir le dieu égyptien Thot) qui est présenté comme son fils. Pour une traduction de ces textes, cf. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 118-120. Voir aussi Louis Ménard, *Hermès Trismégiste : la majorité des textes traduits sont des allocutions d'Hermès Trismégiste à Tat ou Asclépios*.

¹¹¹³ Ibn Waḥṣīyya, *Ancient alphabets*, p. 69 (VII, 2).

laquelle on écrivait sur les hypogées (*al-nawāwīs*)¹¹¹⁴, « l'écriture du roi Diyūs Mūs l'Égyptien, un des pharaons célèbres par la divination, la magie, et toutes sortes de talismans et de *nīranġāt* » (*qalam al-malik Diyūs Mūs al-Miṣrī aḥad al-farā'ina l-mašhūrīn bi-l-kihāna l-siḥr [sic] wa-anwā' al-ṭilasmāt wa-l-nīranġāt*)¹¹¹⁵¹¹¹⁶, « l'écriture du roi Brhmiyūs¹¹¹⁷ l'Égyptien : cette écriture autrefois était utilisée par les magiciens de Pharaon et d'Égypte, puis elle fut transmise aux devins d'Inde et de Chine » (*qalam al-malik Brhmiyūs al-Miṣrī hādā l-qalam min qadīm al-zamān kānat suḥarā' Fir'awn wa-Miṣr tasta'milu-hu, tumma ntaqala ilā kuhanā' bilād al-Hind wa-l-Ṣīn*)¹¹¹⁸, etc. Certains noms ont une importance particulière pour l'historiographie égyptienne. Ainsi, l'alphabet « *barbāwī* » (c'est-à-dire des anciens temples égyptiens) de « Sūrīd le sage » fait référence à celui qui, selon Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, fut « le premier qui bâtit les pyramides » (*awwal man banā l-ahrām*) et « qui régna sur l'Égypte trois cents ans avant le Déluge » (*wa-kāna malik 'alā Miṣr qabl al-Ṭūfān bi-ṭalāṭi-mi'at sana*)¹¹¹⁹. Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh lui attribue des songes divinatoires qu'il fait interpréter par son père Fīlāmūn, prêtre d'Ušmūn¹¹²⁰. Al-Maqrīzī lui associe un miroir divinatoire et une

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 72 (VII, 5).

¹¹¹⁵ Le terme est orthographié *nāranġāt* dans l'édition que nous avons utilisée.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 73 (VII, 6).

¹¹¹⁷ Non vocalisé.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 74 (VII, 7). On notera que le nom n'est pas sans rappeler les « Brahmanes ». Cette possible dérivation concorderait avec les nombreux récits qui veulent que des rois-magiciens de l'Égypte ancienne soient d'origine indienne et tirent leurs connaissances des savoirs ésotériques par ce biais.

¹¹¹⁹ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 134 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 171. L'éditeur des *Aḥbār al-zamān* signale une autre leçon selon laquelle Sūrīd aurait régné mille trois cents ans avant le Déluge.

¹¹²⁰ L'éditeur des *Aḥbār al-zamān* rapporte en effet la leçon « Sūrīd b. Fīl[ā]mūn ». Ušmūn correspond à la divinité Eshmoun, dieu phénicien dont le culte est attesté dès le VIII^e siècle avant Jésus Christ en Syrie, Palestine, en Égypte, à Carthage ou encore à Chypre. Dieu guérisseur, il est associé à Asclépios. Dans la littérature historique égyptienne de l'époque islamique, Ušmūn est le nom d'un roi de l'Égypte antique : les souverains des dynasties antédiluviennes y sont souvent réputés avoir été honorés comme des dieux et divinisés. Dans la littérature médicale, Fīlāmūn est identifié par Fuat Sezgin comme étant la transcription arabe de Philumenos, un médecin du II^e siècle, tout en indiquant qu'il y a des confusions dans les sources arabes avec d'autres personnages. Cf. GAS, III, p. 151-152. Sur la divinité Eshmoun, voir Sergio Ribichini, « Eshmun », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 583-587. Sur la représentation du prêtre égyptien de l'Antiquité dans la littérature arabe médiévale, voir l'introduction de Gaston Wiet à *L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe*, tr. Pierre Vattier, Paris, Imprimerie Nationale/Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1953, p. 66-70.

statue talismanique¹¹²¹. En outre, ce dernier ajoute, attribuant l'anecdote à Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, que Sūrīd établit une entité spirituelle¹¹²² pour protéger les pyramides contre ceux qui voudraient les détruire¹¹²³. Un autre souverain peut être identifié derrière le nom de Šāāā, dont l'alphabet est ainsi présenté :

Alphabet du roi Šāāā le prêtre-devin (*al-kāhin*), un des sept magiciens qui étaient rois, sages, prêtres-devins, magiciens et philosophes en Égypte, ils y régnaient, la construisirent et y bâtirent des villes sublimes jusqu'à maintenant.

(*Qalam al-malik šāāā l-kāhin wa-huwa min al-suḥarā' al-sab'a allāḏina kānū mulūk wa-ḥukamā' wa-kuhanā' wa-suḥarā' wa-falāsifa bi-Miṣr wa-malakū-hā wa-‘ammarū-hā wa-banaw fi-hā mudun ‘aẓīma ilā l-ān*)¹¹²⁴

Il s'agit en réalité de Šā, nom porté par deux souverains légendaires d'Égypte : Šā b. Qubṭīm le fondateur d'une des quatre dynasties égyptiennes après le Déluge ou Šā b. Ansād. Le premier, Šā b. Qubṭīm, aurait d'après al-Maqrīzī fondé de nombreuses villes et fait apparaître des merveilles¹¹²⁵. Quant à Šā b. Ansād, Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh lui attribue à Memphis « beaucoup de merveilles et de talismans » (*wa-‘amila bi-Manaf ‘aḡā'ib kaṭīra wa-ṭilasmāt*)¹¹²⁶.

Un autre alphabet est aisément identifiable par rapport à l'historiographie égyptienne :

Alphabet du roi Quṭṭarīm l'Égyptien, maître en talismans, en observations merveilleuses et en figures et trésors étranges. Cette écriture servit à écrire l'ensemble des sciences.

¹¹²¹ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, p. 301 ; *Description topographique*, II, p. 384-385. Il faut voir dans ces sculptures les « statues guérisseuses » dont l'usage semble apparaître en Égypte peu de temps avant l'époque ptolémaïque (de la fin du IV^e siècle avant Jésus Christ à la fin du premier siècle avant Jésus Christ). Il s'agissait de statues représentant un individu couvert de formules magiques contre les animaux venimeux sur laquelle on versait de l'eau que l'on faisait ensuite boire pour guérir un patient. Voir Emmanuel Jambon, « Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique », *Cahiers « Mondes anciens »*, 1 (2010), mis en ligne le 20 janvier 2010, consulté le 05 mai 2013, §9-10.

¹¹²² La traduction de Bouriant indique « génie », ce qui est fautif, *rūḥāniyya* n'étant pas un équivalent de *ḡinn* et désignant plutôt des anges.

¹¹²³ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, p. 98 ; *Description topographique*, I, p. 103 : *wa-ammā l-barābī fa-ḏakara Ibn Waṣīf Šāh anna Sūrīd allāḏī banā l-ahrām huwa allāḏī banā l-barābī kulla-hā, wa-‘amila fi-hā l-kunūz, wa-zabara ‘alay-hā ‘ulūm, wa-wakkala bi-hā rūḥāniyya taḥfaẓū-hā mimman yaqṣidu-hā.*

¹¹²⁴ Ibn Waḥṣīyya, *Ancient alphabets*, p. 75 (VII, 8).

¹¹²⁵ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, p. 493 ; *Description topographique*, II, p. 521-522.

¹¹²⁶ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 209 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 292. L'éditeur des *Aḥbār al-zamān* orthographe le nom Šāṣā et non Šā, son père est al-Šād et non Ansād. La leçon al-Šād est signalée en note par Bernard Carra de Vaux.

(*Qalam al-malik Quṭṭarīm al-Miṣrī ṣāhib al-ṭilasmāt wa-[l-]arṣād al-‘aǧība wa-l-suwar wa-l-kunūz al-ǧarība wa-kāna hādā l-qalam kutiba bi-hi ǧamī‘ al-‘ulūm*)¹¹²⁷

Quṭṭarīm est un des premiers souverains égyptiens après le Déluge d'après Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh. Ainsi, ce roi macrobite s'est aussi vu attribuer des merveilles : un étang appelé Falastīn¹¹²⁸ où tombaient les oiseaux, un pilier de cuivre en forme d'oiseau faisant fuir les bêtes sauvages en sifflant, des idoles de cuivre plongeant les étrangers dans un sommeil mortel si les habitants de la ville ne viennent réveiller les intrus, un phare contenant une idole qui paralyse l'étranger qui s'approche de la cité, un miroir divinatoire, etc.¹¹²⁹

À ces rois spécifiquement égyptiens, on peut ajouter des figures égyptiennes appartenant à la fois à la littérature ésotérique d'une manière générale et à l'historiographie locale égyptienne, comme Marqūnis¹¹³⁰, abondamment cité dans la littérature alchimique et dont la réputation trouva écho dans ce passé mythique de l'Égypte¹¹³¹. Ainsi, le texte est trop tributaire de ce passé pour ne pas s'inscrire dans ce mouvement visant à ériger un passé mythique à l'Égypte. Dans ce cas, l'anachronisme affirmant que le traité fut déposé à la bibliothèque (*ḥizāna*) du calife omeyyade ‘Abd al-Malik b. Marwān en 241/856 prend tout son sens : la *ḥizāna* étant au III^e/IX^e siècle plutôt associée à Hārūn al-Rašīd et à al-Ma‘mūn, il s'agirait d'effacer la trace de la dynastie abbasside. Les Fatimides ont en effet constitué leurs propres bibliothèques, centres de traductions et autres « maisons de la sagesse » rivalisant avec leurs ancêtres bagdadiens. La datation, si nous ne pouvons cependant pas être plus précis, pose le problème des rapports entre ce texte et la mention d'alphabets cryptographiques dans les autres œuvres de magie, notamment de magie

¹¹²⁷ Ibn Waḥṣīyya, *Ancient alphabets*, p. 77 (VII, 10).

¹¹²⁸ Flṭīs dans l'édition du texte arabe. Cet étang est également mentionné dans le même ouvrage sous le nom de Ṣayyādāt al-ṭayr (litt. « le chasseur d'oiseau »). Voir al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 370 ; *Description topographique*, II, p. 686.

¹¹²⁹ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 184-185 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 237-239. Cf. anecdote similaire attribuée à Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh dans al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 634-635 ; *Description topographique*, II, p. 691-692.

¹¹³⁰ Toufic Fahd hésite entre l'identification au roi d'Égypte que mentionnent les écrits alchimiques ou à Marc le Gnostique, un disciple de Valentin. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣīyya », p. 109. Nous opinerions en faveur de la première hypothèse. Sur Marqūnis roi d'Égypte et alchimiste, cf. GAS, IV, p. 57. (Fuat Sezgin n'y fait aucune mention d'une possible confusion entre le roi d'Égypte et le disciple de Valentin).

¹¹³¹ Ibrāhīm b. Wāsif Šāh, *L'abrégé des merveilles*, p. 283-289. Le passage semble absent de l'édition des *Aḥbār al-zamān* et Bernard Carra de Vaux signale lui-même qu'il reproduit le passage à partir de deux manuscrits en conformité avec al-Maqrīzī et Ibn Iyās. Voir al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 91-94 ; *Description topographique*, I, p. 95-99.

talismanique et de *sīmiyā'* qui utilisent ce type d'écriture magique comme le traité de Šarāsīm al-Hindiyya ou la *Ġāyat al-ḥakīm*. Nous postulerions plutôt pour une tentative de systématisation de ces alphabets dans la mesure où la majorité des alphabets et cryptogrammes n'a réellement aucun impact sur les traités magiques, qui utilisent le plus souvent des symboles déjà utilisés depuis des siècles, notamment dans les talismans juifs. C'est le cas des « caractères à lunette », très présents dans la magie byzantine et la magie juive avant d'avoir pénétré les traités de magie arabes¹¹³². L'ouvrage nous semblerait donc postérieur aux premières compositions réunissant des alphabets magiques complets comme celui attribué à Šarāsīm al-Hindiyya. Ibn al-Nadīm mentionne de nombreux titres d'Ibn Waḥšiyya qui semblent aujourd'hui perdus et il manifeste un grand intérêt pour les alphabets et écritures anciennes au début de son *Fihrist* : un traité tel que le *Šawq al-mustahām* ne lui aurait sans doute pas échappé, ce qui situe sa composition au moins après 377/987 (soit après l'installation des Fatimides au Caire et après la composition de *Ġāyat al-ḥakīm*). Cependant, Edgar Blochet¹¹³³ (n. 1870, m. 1937) signalait que « le traité sur les alphabets et les caractères usités par les alchimistes, divisés en vingt livres » était probablement le *Kitāb al-ʿIṣrīn* mentionné par Ḥāğğī Ḥalīfa et correspondait à *Šawq al-mustahām*¹¹³⁴. Si cette hypothèse ne saurait être infirmée, il est également possible que le *Šawq al-mustahām* se base sur un traité plus ancien, nettement enrichi puisque le *Fihrist*, si l'identification d'Edgar Blochet était exacte, ne mentionne que vingt chapitres. Ce traité nous semble donc devoir être lu non pas comme un traité de cryptographie destiné à l'usage des magiciens, fabricants de talismans et autres alchimistes avides d'encoder leurs savoirs, mais plutôt comme une forme d'ouvrage pseudo-historique destiné à servir de « merveille », d'ouvrage censé contenir des savoirs perdus, dans la bibliothèque d'un homme de pouvoir ou d'un puissant mécène¹¹³⁵.

¹¹³² Cf. Jean-Charles Coulon, « Les objets magiques : un indice d'évolution culturelle ? Les documents magiques siciliens entre Byzance et l'Islam », dans *La Sicile de Byzance à l'Islam*, dir. Annliese Nef et Vivien Prigent, Paris, De Boccard (« De l'archéologie à l'histoire »), 2010, p. 95-112.

¹¹³³ Edgard Blochet est un iranologue qui travailla une quarantaine d'années à la BnF pour laquelle il écrivit plusieurs catalogues. Ses travaux portèrent néanmoins sur des sujets très variés. Cf. Francis Richard, « Blochet », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 114.

¹¹³⁴ Edgar Blochet, « Études sur le gnosticisme musulman », *Rivista degli Studi Orientali*, 6 (1914-1915), p. 52-53. Voir Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 423 et *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 864.

¹¹³⁵ La cryptographie est également très prisée dans les chancelleries, comme le suggérerait une section entière du manuel de chancellerie *Ṣubḥ al-aʿšā* consacrée à la question. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « The section on codes and their decipherment in Qalqashandi's

Le corpus waḥṣiyyien comporte donc plusieurs phases d'élaboration, avec des textes que l'on peut sans doute attribuer à un auteur du début du IV^e/X^e siècle et se présentant comme un héritage nabatéen. La magie demeure une donnée centrale dans ces traités, ce qui vaut à Ibn Waḥṣiyya d'avoir sa notice dans la section sur la magie dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm. Sa réputation fut telle que les récits qu'on transmet de lui semblent s'adapter à l'évolution des pratiques magiques, puisqu'au VIII^e/XIV^e siècle, nous le verrons, on transmet de lui des commentaires des lettres liminaires des sourates alors qu'aucun traité d'exégèse coranique ne semble lui être attribué !

À côté de ces corpus d'œuvres placées sous une autorité tutélaire dont les enseignements évoluent au fil des siècles, un recueil d'épîtres composé au IV^e/X^e siècle se présentant comme une encyclopédie traite également de la magie en la réinsérant dans une perspective plus large.

Les Iḥwān al-Ṣafā' : magie et cosmologie

Les Iḥwān al-Ṣafā' sont un groupe de penseurs auxquels on attribue un recueil de cinquante-deux épîtres (cinquante-et-une à l'origine) : les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*. Elles sont une véritable encyclopédie embrassant un nombre important de thèmes. Leur intérêt dans l'histoire des sciences ésotériques tient en grande partie à la cinquante-deuxième épître consacrée à l'essence de la magie, des conjurations et du mauvais œil (*fī māhiyyat al-siḥr wa-l-ʿazā'im wa-l-ʿayn*). Avant d'entrer dans la théorie magique et astrologique des Iḥwān al-Ṣafā', nous discuterons de leur attribution et de leur contexte de production, qui, malgré les nombreuses études d'Yves Marquet¹¹³⁶, Michel Tardieu et plus récemment de Godefroy de Callataÿ¹¹³⁷,

subh al-a'sha », *Journal of Semitic Studies*, 8 (1963), p. 17-33. Un exemple concret de l'utilisation de ces alphabets dans la correspondance officielle (et possiblement influencée par le *Ṣubḥ al-a'sā*) est la lettre rédigée par ʿAbd al-Wāḥid b. Masʿūd ʿAnūn, secrétaire du sultan saʿdien Aḥmad al-Manṣūr (r. 1578 à 1603), pour la reine Élisabeth d'Angleterre en 1008/1600 en vue d'une alliance. Cf. Georges Séraphin Colin, « Note sur le système cryptographique du sultan Aḥmad al-Manṣūr », *Hespéris*, 7/2 (1927), p. 221-228.

¹¹³⁶ Cf. notamment Yves Marquet, « Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā' », *Studia Islamica*, 24 (1966), p. 35-80 et 25 (1966), p. 77-109 ; *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1973 ; « Iḥwān al-Ṣafā', Ismaïliens et Qarmaṭes », *Arabica*, 24 (1977), p. 233-257 ; *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jābir ibn Ḥayyān et les « Frères de la Pureté »*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1988 ; *Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḥwān al-Ṣafā'*, Paris, S.É.H.A. (« Textes et Travaux de Chrysopœia », 9), 2006.

¹¹³⁷ Cf. notamment *Ikhwan al-Safa' : a brotherhood of idealists on the fringe of orthodox Islam*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005 ; *Les révolutions et les cycles : épîtres*

demeurent toujours quelque peu obscurs. Le projet d'édition critique par l'Institut d'Études Ismaéliennes de Londres contribue, rappelons-le, à étudier les épîtres avec plus de précision¹¹³⁸.

Les épîtres seraient donc l'œuvre d'un collectif d'auteurs. Yves Marquet consacra son dernier ouvrage¹¹³⁹ à une chronologie de ces épîtres en fonction de la teneur pythagoricienne de leur contenu. La question de l'épître cinquante-deux sur la magie y est abondamment traitée, et Yves Marquet y distingue plusieurs parties, qu'il estime pouvoir avoir été composées par plusieurs individus à des moments différents¹¹⁴⁰. Il estimait que les passages légitimant la magie, notamment ceux qui distinguent une « magie licite » (*siḥr ḥalāl*) et une « magie fausse » (*siḥr bāṭil*) ou qui légitiment l'étude de la magie, seraient des « additions [...] écrites par le chef de la *daʿwa* de Basra »¹¹⁴¹ en vue « de faire comprendre qu'il ne s'agit pas de les confondre avec l'astrologie "fausse" et la sorcellerie »¹¹⁴². L'étude de cette épître demeure très difficile du fait de son caractère probablement composite. Cependant, la version sur laquelle se basait Yves Marquet est une version tardive de l'épître : il en existe une version courte, qui semble correspondre à la version primitive de ce texte¹¹⁴³.

des Frères de la Pureté, XXXVI, tr. Godefroid De Callataj, Beyrouth/Louvain-la-neuve, Al-Bouraq/Academia-Bruylant, 1996 et *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, éd. et tr. Godefroid De Callataj et Bruno Halflants, New York, Oxford University Press, 2011.

¹¹³⁸ Cf. Nader El-Brizi, *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their 'Rasā'il' : An Introduction*, New York, Oxford University Press, 2008 ; Lenn E. Goodman et Richard McGregor, *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn : An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*, New York, Oxford University Press, 2009 ; Carmela Baffioni, *On Logic : An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10 - 14*, New York, Oxford University Press, 2010 ; Owen Wright, *On Music : An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5*, New York, Oxford University Press, 2010.

¹¹³⁹ Yves Marquet, *Les « Frères de la pureté », pythagoriciens de l'Islam*, Paris, S.E.H.A., 2006. Pierre Lory indique que l'ouvrage est en quelque sorte son « testament scientifique ». Cf. Pierre Lory, « Marquet Yves, *Les « Frères de la pureté », pythagoriciens de l'Islam - La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān as-Safāʾ*. », *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 23 (2007), p. 27.

¹¹⁴⁰ Notamment, il estimait que la « "5^e partie" de l'épître 52 (alchimie, mansions lunaires, magie) est la plus ancienne, peut-être même plus ancienne que l'ensemble des épîtres ». Cf. Yves Marquet, *Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam*, p. 21.

¹¹⁴¹ Yves Marquet, *Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam*, p. 21.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁴³ Iḥwān al-Ṣafāʾ, *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, éd. et tr. Godefroid de Callataj et Bruno Halflants, New York, Oxford University Press, 2011. Les auteurs estiment notamment qu'Yves Marquet se

Un élément très souvent négligé voire occulté dans les problèmes d'attribution des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* est le lien qui unit al-Mağrīṭī, l'auteur de la *Ġāyat al-ḥakīm*, aux Iḥwān al-Ṣafā'¹¹⁴⁴. La thèse d'une appartenance d'al-Mağrīṭī aux Iḥwān al-Ṣafā' n'est en effet pas une hypothèse légère. Paola Carusi défend cette thèse, en supposant que Maslama b. Qāsim al-Mağrīṭī serait entré dans le cercle des Iḥwān al-Ṣafā' (peut-être en fut-il le scribe) dont il aurait emporté les *Rasā'il* en al-Andalus où il aurait rédigé la *Rutbat al-ḥakīm* et la *Ġāyat al-ḥakīm* « comme un achèvement des *Rasā'il* »¹¹⁴⁵. Il existe deux traditions principales identifiant les auteurs des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, toutes deux présentes dans le *Kašf al-ẓunūn* de Ḥāğğī Ḥalīfa. La première est une tradition que l'on a pu faire remonter à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023), aujourd'hui considérée comme faible¹¹⁴⁶. Ce dernier y nomme cinq personnages qui auraient fait partie de ce groupe¹¹⁴⁷. La seconde tradition se retrouve chez Ḥāğğī Ḥalīfa, qui évoque *al-Risāla l-Ġāmi'a* attribuée à al-Mağrīṭī. Le problème que pose l'identification d'al-Mağrīṭī est qu'il existe un astrologue du même nom mort vers 398/1007, bien qu'aujourd'hui il soit admis que ce dernier ne soit pas l'auteur de *Ġāyat al-ḥakīm* et de *Rutbat al-ḥakīm*. L'auteur s'appellerait néanmoins al-Mağrīṭī. L'hypothèse de Paola Carusi selon laquelle l'auteur de *Ġāyat al-ḥakīm* aurait fait partie des Iḥwān al-Ṣafā' est étayée par de nombreuses sources : l'auteur cite les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* dans *Rutbat al-ḥakīm* en

serait complètement trompé dans son découpage de l'épître si la version courte est bien la plus ancienne.

¹¹⁴⁴ Sur le personnage d'al-Mağrīṭī, cf. *infra* p. 305 et suivantes.

¹¹⁴⁵ Paola Carusi, « Le traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm*. Quelques notes sur son introduction », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 500. Cet article est en réalité un appendice à Paola Carusi, « Alchimia islamica e religione : la legittimazione difficile di una scienza della natura », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 461-489.

¹¹⁴⁶ Notamment depuis les travaux d'Abbas Hamdani. Cf. Abbas Hamdani, « Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity », *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), p. 345-353. On trouvera une des premières discussions argumentées sur l'attribution des épîtres sous la plume de Ḥusain F. al-Hamdānī, cependant il rejette l'attribution à al-Mağrīṭī dans la continuité des hypothèses de Reinhart Pieter Anne Dozy. Cf. Ḥusain F. al-Hamdānī, « *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* in the literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat », *Der Islam*, 20 (1932), p. 281-300.

¹¹⁴⁷ Il s'agirait d'Abū Sulaymān Muḥammad b. Ma'ṣar al-Bustī (aussi nommé al-Maqdīsī), Abū l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanğānī, Abū Aḥmad al-Nahrağūrī et al-'Awfī. Cette liste est reprise par Ibn al-Qiṭṭī (m. 646/1248). On retrouve cette liste à une variante près chez 'Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Hamaḍānī (m. 415/1025), à l'exception d'al-Maqdīsī qui y est remplacé par Ibn Abī l-Bağl. Pour un résumé du débat sur cette liste d'auteurs, cf. Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 234-237.

les présentant comme une de ses œuvres précédentes¹¹⁴⁸ ; dans certains manuscrits des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, al-Mağrīṭī est explicitement désigné comme leur auteur et compilateur¹¹⁴⁹ ; Ibn Ḥağar al-Haytamī (m. 807/1405) indique également que les épîtres auraient été écrites par al-Mağrīṭī¹¹⁵⁰. Il faut y ajouter des traditions qui ajoutent à la confusion en faisant de l'astronome al-Mağrīṭī ou d'un de ses élèves l'introducteur des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* en al-Andalus. Ce lien entre al-Mağrīṭī et les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* permet en tout cas d'expliquer une certaine cohérence dans les postulats défendus et explorés sur la question de la magie et des sciences ésotériques d'une manière générale. Quelle est donc la théorie magique des Iḥwān al-Ṣafā' ?

C'est d'abord à partir de la « version courte » que nous devons tirer des informations sur la magie d'après le cercle des Iḥwān al-Ṣafā'. Les sciences occultes sont exposées à deux reprises dans l'épître. Dans un premier temps, les Iḥwān al-Ṣafā' donnent la catégorisation suivante :

Sache, ô frère, que ces sciences se divisent en cinq sections : l'une d'elle est la science de l'alchimie qui empêche la pauvreté et dévoile ce qui nuit. La seconde est la science des jugements des astres, par laquelle on embrasse la science de ce qui fut et de ce qui sera¹¹⁵¹. La troisième est la science de la magie et des talismans (*ilm al-sihr wa-l-ṭilasmāt*), par laquelle les sujets atteignent le rang des rois et les rois le rang des anges. La quatrième est la médecine, par laquelle l'intégrité des corps est préservée et l'arrivée des maladies guérie. La cinquième est la science de l'ascétisme

¹¹⁴⁸ Paola Carusi, « Le traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm* », p. 494. Elle s'oppose ici à l'idée anciennement soutenue par Holmyard selon laquelle les citations des *Rasā'il* dans l'introduction de la *Rutbat al-ḥakīm* seraient une interpolation du texte. Cf. Eric John Holmyard, « Maslama al-Majrīṭī and the Rutbatu'l-Ḥakīm », *Isis*, 6 (1924), p. 293-305.

¹¹⁴⁹ Il s'agit de deux manuscrits de la bibliothèque Bodléienne, *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, Bodléienne, 904 et 989. Un manuscrit d'un autre traité d'alchimie attribué à al-Mağrīṭī et intitulé *Rawḍat al-ḥadā'iq* porte également l'indication selon laquelle il est l'auteur des *Rasā'il*. Cf. al-Mağrīṭī, *Rawḍat al-ḥadā'iq*, Dublin, Chester Beatty Library, 3231, fol. 110a. Tous ces manuscrits sont cités par Paola Carusi, qui y ajoute des manuscrits de la *Risāla l-Ġāmi'a* qui vont dans le même sens. Cf. Paola Carusi, « Le traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm* », p. 494-495.

¹¹⁵⁰ Ibn Ḥağar al-Haytamī, *al-Fatāwā l-ḥadīṭiyya*, Égypte, 1329 (1911), p. 95. Cité dans Paola Carusi, « Le traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm* », p. 494. Le traité pose la question de l'auteur des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* et Ibn Ḥağar al-Haytamī de répondre que beaucoup de gens les attribuent à Ġā'far al-Ṣādiq alors qu'elles sont de Maslama b. Aḥmad b. Qāsim b. 'Abd Allāh al-Mağrīṭī. Paola Carusi signale l'erreur sur le point diacritique du *ğīm* dans la mesure où al-Haytamī précise qu'il s'agit d'une ville en al-Andalus (*wa-Mağrīṭ min qurā l-Andalus*).

¹¹⁵¹ Par astrologie, il ne faut donc pas entendre seulement la science ces astres *stricto sensu*, mais la divination de manière générale.

(*‘ilm al-tağrīd*)¹¹⁵², par laquelle l'âme se connaît dans son essence et par laquelle elle s'annoblit après qu'elle [se soit adonnée à] l'ascèse.

(*Wa-‘lam, ayyu-hā l-aḥ, anna hādīhi l-‘ulūm tanqasimu ilā ḥamsat aqsām : aḥadu-hā ‘ilm al-kīmiyā’ alladī yanfi l-faqr wa-yakšifu l-ḍarr ; wa-l-tānī ‘ilm aḥkām al-nuḡūm alladī yudraku bi-hi ‘ilm mā kāna wa-mā yakūnu ; wa-l-tālīt ‘ilm al-siḥr wa-l-ṭilasmāt alladī talḥaqu bi-hi l-ra‘iyya bi-l-mulūk wa-l-mulūk bi-l-malā’ika ; wa-l-rābi‘ al-ṭibb alladī bi-hi tuḥfaẓu ṣiḥḥat al-aḡsām wa-tuṣfā nawāzil al-asqām ; wa-l-ḥāmis ‘ilm al-tağrīd alladī ya‘rifu l-nafs fī dātī-hi wa-tašrufu bi-hi ba‘d tağarrudi-hā ‘alā mustaqarri-hā*)¹¹⁵³

Le second passage énumérant les différentes sciences occultes concerne les Sabéens. Les sciences sont classées différemment et ne sont plus que quatre car l'ascétisme n'y figure plus. De plus, la quatrième science est la science des talismans, et le terme de *siḥr* n'y est plus associée. Les différentes branches ainsi déterminées reposent sur une cohérence dans le paradigme qu'elles embrassent. Comme le soulignait Yves Marquet, « la médecine se rattache à l'alchimie du fait même de la composition du corps »¹¹⁵⁴. C'est en effet l'appréhension du corps humain comme d'un microcosme en interaction permanente avec le macrocosme qui relie ces disciplines ésotériques entre elles, qui sont une application des lois du macrocosme au microcosme. C'est pourquoi il est affirmé dans une des premières épîtres que les faiseurs de talismans (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*)¹¹⁵⁵ « connaissent la nature des choses, leurs propriétés, leur concordance, la nature de leur constitution et les rapports de leur composition »¹¹⁵⁶, avant d'expliquer les propriétés du carré magique de base trois pour faciliter l'accouchement. De nombreuses données astrologiques et numérologiques l'accompagnent, ce qui n'était pas le cas chez ‘Alī l-Ṭabarī et Ġābir b. Ḥayyān :

¹¹⁵² Yves Marquet comprenait et traduisait par « science de l'abstraction ». Yves Marquet, *Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam*, p. 10.

¹¹⁵³ Iḥwān al-Ṣafā’, *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, p. 16-17.

¹¹⁵⁴ Yves Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, p. 41. Sur la place de l'alchimie dans les épîtres, cf. également Yves Marquet, « La place de l'alchimie dans les épîtres des frères de la pureté (Iḥwān aṣ-Ṣafā’) », dans *L'alchimie et ses racines philosophiques : la tradition grecque et la tradition arabe*, dir. Cristina Viano, Paris, J. Vrin, 2005, p. 189-200.

¹¹⁵⁵ Yves Marquet indique que le propos concerne les « magiciens », cependant l'épître restreint le propos suivant aux seuls maîtres en art talismanique.

¹¹⁵⁶ Iḥwān al-Ṣafā’, *Rasā’il Iḥwān al-ṣafā’*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2008, I, p. 232 ; tr. Yves Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, p. 57 : *wa-‘alā miṭl dālīka ‘amila aṣḥāb al-ṭilasmāt ba‘da ma‘rifati-him bi-ṭabā’i‘ al-aṣyā’ wa-ḥawāṣṣi-hā, wa-muṣākalati-hā, wa-kayfiyyat tarkībi-hā, wa-nisab ta’līfi-hā.*

Un exemple de cela est le carré magique de base trois (*al-šakl al-mutassa'*)¹¹⁵⁷ pour faciliter l'accouchement : quand on y écrit les neuf nombres le neuvième mois à partir du Bélier¹¹⁵⁸, à la neuvième heure à partir des douleurs de l'enfantement, alors que le seigneur de l'ascendant (*rabb al-ṭāli'*) est dans la neuvième [maison] (*al-tāsi'*) et que le seigneur du neuvième est dans l'ascendant, ou que la Lune est dans la neuvième [maison] ou en aspect (*muttaṣil*)¹¹⁵⁹ avec une planète (*kawkab*) dans le neuvième [maison] (*al-tāsi'*), ou tout ce qui y ressemble dans les données liées au neuf (*al-mutassa'āt*).

(*Wa-l-miṭāl fi dālika l-šakl al-mutassa' fi tashīl al-wilāda, idā kutiba fī-hi l-a'dād al-tis'a fi l-šahr al-tāsi' min al-Ḥamal, fi l-sā'a l-tāsi'a min al-ṭalq, wa-yakūnu rabb al-ṭāli' fi l-tāsi' aw rabb al-tāsi' fi l-ṭāli', aw yakūnu l-Qamar fi l-tāsi' aw muttaṣil bi-kawkab min-hu fi l-tāsi', wa-mā šākala dālika min al-mutassa'āt*)¹¹⁶⁰

Si le vocabulaire astrologique semble d'un usage déjà courant et répandu, la terminologie propre aux carrés magiques en est encore ici à un stade embryonnaire, malgré l'intérêt porté aux nombres d'une manière générale. Il ne faut donc pas s'étonner que l'usage des carrés magiques, qui est à partir du VII^e/XIII^e siècle un des piliers de la pratique magique, ne soit ici pas mentionné ou évoqué dans les définitions de la magie.

Les *Iḥwān al-Šafā'* proposent une définition assez large de la magie. Dans un passage sur « l'explication de la réalité de la magie » (*bayān ḥaqīqat al-siḥr wa-ḡayri-hi*)¹¹⁶¹, ils affirment :

Partant, la magie (*al-siḥr*) dans la langue arabe est l'éclaircissement (*al-bayān*)¹¹⁶² et le dévoilement de la réalité d'une chose, sa manifestation par une opération rapide et sa maîtrise. En fait partie l'annonce de ce qui sera avant qu'il ne soit¹¹⁶³, la déduction par l'astrologie (*'ilm al-nuḡūm*) et les données des jugements des astres (*aḥkām al-falak*). Ainsi sont la divination (*al-kihāna*), l'ornithomancie (*zaḡr*)¹¹⁶⁴

¹¹⁵⁷ Le terme de *mutassa'* désigne normalement le carré magique de base neuf, mais ici la description ne laisse pas de doute sur le fait qu'il s'agit d'un carré magique de base trois (donc à neuf cases). Le fait que le terme se réfère ici au nombre de cases de la figure et non au nombre de cases par côté semble indiquer que les appellations des carrés magiques ne sont pas encore fixées dans la langue arabe au IV^e/X^e siècle.

¹¹⁵⁸ C'est-à-dire le mois du Sagittaire.

¹¹⁵⁹ La nature de l'aspect n'est pas précisée ici.

¹¹⁶⁰ *Iḥwān al-Šafā'*, *Rasā'il Iḥwān al-šafā'*, I, p. 232.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, IV, p. 312-315. L'importance de ce passage a été soulignée par Pierre Lory, « La magie chez les *Iḥwān al-Šafā'* », *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLIV, 1992, p. 150.

¹¹⁶² Cette définition est bien entendu une allusion au hadith du Prophète sur le même thème rappelé un peu plus loin dans le même texte.

¹¹⁶³ Il s'agit évidemment d'une allusion à la création d'après le Coran par le verbe (*kun* : sois).

¹¹⁶⁴ Le *zaḡr* est une technique particulière de l'ornithomancie consistant à obliger un oiseau à s'envoler en lui jetant une pierre afin d'interpréter son vol. Cf. Toufic Fahd, « 'Iyāfa », *EI*²

et les omens (*fa'l*)¹¹⁶⁵. Tout ceci, on y parvient et on peut [le connaître] par l'astrologie, les données des jugements des astres et les décrets célestes.

[Font aussi partie] de la magie les transmutations (*qalb al-'iyān*) et la rupture de l'ordre [naturel]. En font partie les illusions (*al-ḥayāl*), imitations (*al-ḥikāyāt*) et représentations (*al-tamṭilāt*) que l'on met en œuvre¹¹⁶⁶. En font partie la jonglerie et la prestidigitation (*al-dakk wa-l-ša'baḍa*). En font partie les encens malodorants qui attirent l'épilepsie, l'hébétude, la stupeur et ce qui s'y assimile. Elle se divise en nombreuses sections et se ramifie en catégories distinctes. On tient contre elle dans l'ensemble des langues des propos différents que mentionnent les savants et expliquent les sages. En fait partie une magie pratique (*siḥr 'amalī*) et une magie savante (*siḥr 'ilmī*)¹¹⁶⁷. Il y a [une magie] vraie (*ḥaqq*) et il y a [une magie] fausse (*bāṭil*). En fait partie ce dont furent accusés les prophètes et ce qui caractérise les sages¹¹⁶⁸. Une partie est pratiquée exclusivement par les femmes. Les Arabes disent que lorsqu'ils veulent expliquer rapidement, indiquer et prouver fermement : « Untel m'a ensorcelé avec ses paroles ! » Quand l'enveloppe est dévoilée et que cesse l'équivoque, les savants disent : « Il a amené une magie sublime avec laquelle il a ensorcelé les intelligences ». De là le propos du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - sur un homme qui louait un de ses compagnons et le crut puis qui le blâma et le crut au même endroit : « Il y a une sagesse dans la poésie, et une magie dans l'éloquence (*al-bayān*) ». Ainsi, lorsque les nations passées et les générations (*al-qurūn*) exemptes de prophètes virent les miracles évidents, les signes apparents, la clarté brillante, l'indice clair qu'ils virent, ils les appelèrent magiciens (*saḥara*) et en firent la marque des sages lorsqu'ils les virent informer des existants, parler des prédications et des évangiles, des joies et bienfaits qui seraient

et *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, p. 438-439. Sur l'ornithomancie dans l'Antiquité, voir Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, p. 127-145. Nous ignorons ce qui a poussé Godefroid de Callataÿ à traduire le terme par *incitement* (incitation). Cf. Iḥwān al-Ṣafā', *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, p. 147.

¹¹⁶⁵ Cf. Toufic Fahd, « Fa'l », *Et*.

¹¹⁶⁶ L'expression *mā yu'malu min al-ḥiyāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-tamṭilāt* est peu claire. Pierre Lory l'a rendue par « les formes imaginaires induites (dans les esprits) par les récits et les paraboles ». Nous pensons au contraire qu'il s'agit de « mettre en œuvre » (c'est-à-dire de faire agir en provoquant leur effet en les mettant en scène dans un rituel) l'un des trois éléments mentionnés.

¹¹⁶⁷ Cette division est reprise par al-Mağrīṭī. Cf. *infra* p. 313 et suivantes.

¹¹⁶⁸ Le terme de *wasama* indique le fait de « marquer quelque chose d'une marque imprimée avec un fer chaud » (Kazimirski, II, p. 1537). C'est en fait la marque qui permet de reconnaître un cheval, un individu. Ici la magie est donc un des marqueurs de la « Sagesse » (*ḥikma*), le sage pouvant être reconnu à sa maîtrise de la magie. On trouve chez les soufis ce même rapport ambigu aux « grâces divines » (*karāmāt*) qui peuvent être confondus avec de la magie et qui pourtant sont les marqueurs les plus évidents de leur « sainteté » (*walāya*).

dans le monde, de la descente des bénédictions et des grâces, ils les relient à la divination (*al-kihāna*). Les prêches leur étaient obscurs et ils ne connaissaient pas la prophétie et les prophètes - sur eux le salut ! -. Ils affirmaient qu'ils avaient des compagnons parmi les djinns qui leurs apportaient des informations du ciel et ils apprenaient ainsi ce qui était et ce qui serait.

(*Fa-min dālīka anna l-siḥr fī l-luġa l-ʿarabiyya huwa l-bayān wa-l-kašf ʿan ḥaqīqat al-šayʿ wa-iḥḥāru-hu bi-surʿat al-ʿamal wa-iḥkām-hu. Wa-min-hu l-iḥbār bi-mā yakūnu qabla kawni-hi wa-l-istidlāl bi-ʿilm al-nuġūm wa-mūġibāt aḥkām al-falak* [p. 313] *wa-ka-dālīka l-kihāna wa-l-zaġr wa-l-faʿl fa-inna kull dālīka inna-mā yūšalu ilay-hi wa-yuqdaru ʿalay-hi bi-ʿilm al-nuġūm wa-mūġibāt al-aḥkām al-falakiyya wal-l-qaḍāyā l-samāwiyya.*

Wa-min al-siḥr qalb al-ʿiyān wa-ḥarq al-ʿādāt. Wa-min-hu ma yuʿmalu min al-ḥayāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-tamṭilāt wa-min-hu l-dakk wa-l-šaʿbaḍa wa-min-hu l-baḥūrāt al-muntina allatī taġlibu l-šarʿ wa-l-balah wa-l-ḥayra wa-mā šākala dālīka. Wa-huwa yanqasimu aqsām katīra wa-yatanawwaʿu anwāʿ šattā, wa-yuqālu ʿalay-hi fī ġamiʿ al-luġāt bi-aqwāl muḥtalifa qad ḍakarāt-hā l-ʿulamāʿ wa-bayyanāt-hā l-ḥukamāʿ. Wa-min-hu siḥr ʿamalī wa-min-hu siḥr ʿilmī, wa-min-hu ḥaqq wa-min-hu bāṭil. Wa-min-hu mā rumiyat bi-hi l-anbiyāʿ wa-wusimat bi-hi l-ḥukamāʿ. Wa-min-hu mā yaḥtaṣṣu bi-ʿilmi-hi l-nisāʿ. Wa-l-ʿarab taqūlu idā arādat al-surʿa fī l-bayān wa-iqāmat al-dalīl wa-l-burhān : saḥara-nī fulān bi-kalāmi-hi ! Wa-idā kašafa l-ġiṭāʿ wa-azāla l-šubha yaqūlu l-ʿulamāʿ : atā bi-siḥr ʿaẓīm saḥara bi-hi l-uqūl. Wa-min dālīka qawl al-nabī - šallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - fī raġul madaḥa šāḥib la-hu fa-šadaqa tumma ḍamma-hu fa-šadaqa fī maqām wāḥid : « inna min al-šīʿr la-ḥikma wa-inna min al-bayān la-siḥr » ka-dālīka lammā raʿat al-umam al-māḍiya wa-l-qurūn al-ḥāliya min al-anbiyāʿ mā raʿat min al-muʿġizāt al-bāhirāt wa-l-āyāt al-zāhirāt wa-l-bayān al-lāʾiḥ wa-l-dalīl al-wāḍiḥ sammaw-hum saḥara, wa-wasamū bi-hi l-ḥukamāʿ lammā raʿaw-hum yuḥbirūna bi-l-kāʾināt fa-yatakallamūna bi-l-inḍārāt wa-l-biṣārāt bi-mā yakūnu fī l-ʿālam min al-surūr wa-l-ḥayrāt wa-nuzūl al-barakāt wa-l-niʿmāt fa-nasabū-hum ilā l-kihāna li-mā ʿamiyat ʿalay-him al-anbāʿ wa-lam yaʿrifū l-nubuwwa wa-l-anbiyāʿ - ʿalay-him al-salām - wa-zaʿamū anna la-hum aṣḥāb min al-ġinn yaʿtūna-hum bi-aḥbār al-samāʿ, fa-yaʿlamūna bi-dālīka mā kāna wa-mā yakūnu)¹¹⁶⁹

La suite du passage donne l'exemple coranique de Moïse et des magiciens de Pharaon. On peut déjà observer que la magie se définit avant tout par des pratiques et des disciplines énumérées. L'astrologie et diverses formes de divination sont considérées comme relevant de la magie. La science des talismans qui fait pourtant partie des branches mentionnées dans l'autre passage, n'y apparaît pas. Cela semble indiquer que nous sommes bien dans un passage ajouté *a posteriori* (après la rédaction de la *Ġāyat al-ḥakīm* ?¹¹⁷⁰) si tant est que la version courte de l'épître soit bien la plus ancienne. Les pratiques prophylactiques sont en revanche mentionnées au chapitre précédent, incluses parmi les propriétés (*al-ḥawāṣṣ*). Ainsi, les

¹¹⁶⁹ *Iḥwān al-Šafāʿ, Rasāʾil Iḥwān al-Šafāʿ*, IV, p. 312-313.

¹¹⁷⁰ L'hypothèse est probable dans la mesure où le passage en question utilise des concepts développés dans *Ġāyat al-ḥakīm*, nous y reviendrons.

incantations prophylactiques (*al-ruqā*), charmes apotropaïques (*al-uwāq*) et les protections (*al-nušar*) sont évoquées principalement pour repousser les animaux ou guérir de leurs agressions. Un paragraphe leur est consacré, dans lequel il est affirmé : « quant aux incantations prophylactiques (*al-ruqā*), aux protections (*al-nušar*) et aux conjurations (*al-‘azā’im*) et ce qui y ressemble, ce sont des effets subtils spirituels issus de l’âme douée de raison qui influent sur l’âme bestiale¹¹⁷¹ et les êtres vivants (*al-ḥayawān*)¹¹⁷² » (*wa-ammā hādīhi l-ruqā wa-l-nušar wa-l-‘azā’im wa-mā yušākīlu-hā fa-inna-mā hiya ātār laṭīfa rūḥāniyya min al-nafs al-nāṭiqā tu’attiru fī l-nafs al-bahīmiyya wa-fī l-ḥayawān*)¹¹⁷³. Encore ici, les pratiques prophylactiques sont traitées séparément de la magie (*al-siḥr*) proprement dite.

Les *Iḥwān al-Šafā’* finissent par conclure le chapitre sur la définition de la magie de la sorte :

Sache, mon frère, - que Dieu nous assiste, toi et nous, par un esprit venant de Lui -, que la quiddité de la magie et la réalité de celle-ci est tout ce par quoi la raison est ensorcelée et l'ensemble des propos et des opérations auxquels les âmes se soumettent, par l'émerveillement, la soumission, le consentement, l'écoute, l'approbation, l'obéissance et l'accueil. Quant à ce qui est propre aux prophètes - que les prières de Dieu soient sur eux -, comme la science des choses qui ne sont pas du ressort de l'être humain, la science [de cette magie] ne relève que de l'inspiration, l'assistance et de l'apprentissage des anges. Ce sont les livres descendus, les signes détaillés (*al-āyāt al-mufaṣṣala*), les paraboles indiquant la sagesse de Dieu - gloire à Lui ! - et son unicité, l'éclaircissement du licite et de l'illicite, l'explication des Décrets et des jugements, l'annonce de l'Invisible, de ce qui était et ce qui sera. Ainsi, les [Arabes] d'avant l'islam disaient de celui qui suivait l'Envoyé - que la prière et la salut de Dieu soient sur lui - et embrassait l'islam : « Untel est entré dans la religion de Mahomet, sa magie a opéré sur lui ».

Voilà ce qu'est la magie licite, qui est l'invocation à Dieu - gloire à Lui ! - par la Vérité et la parole sincère. [Quant à] la magie fausse, c'est ce qui au contraire suit l'exemple des opérations des adversaires des prophètes et des ennemis des sages comme écriture du faux et de sa manifestation, leur barrage contre la Vérité et sa négation par un propos faux, leur introduction des doutes et des confusions chez les hommes et femmes faibles pour les détourner du chemin de Dieu et de la voie vers l'au-delà, ensorceler leur raison par le faux et se mettre entre eux et la délivrance et le salut : ce sont les démons des associationistes, les chefs des hypocrites de

¹¹⁷¹ L'âme peut être de trois types dans la philosophie aristotélicienne : « logique », « animale » ou « végétative ». L'être humain est doué de ces trois aspects, mais c'est l'âme « logique » qui le caractérise le plus.

¹¹⁷² *Al-ḥayawān* ne désigne pas les seuls animaux mais l'ensemble des êtres vivants. Ici, comme il est question de conjurations (*‘azā’im*), donc de djinns, le terme ne se limite pas aux seuls animaux.

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 309.

l'antéislam et de l'islam. À toute époque et en tout temps ils détournent de la religion de Dieu - gloire à Lui, ils ne peuvent rien contre Lui ! -, ils écartent ce à quoi ils parviennent de la tradition de la loi par leur magie. Celà est une magie illicite, fausse, qui n'est ni sûre ni pérenne, sur laquelle il n'y a ni preuve, ni indication fiable et orthodoxe. Celui qui agit avec elle est maudit, celui qui y croit est séditieux et celui qui la demande est damné.

(*Wa-lam yā aḥī - ayyada-ka Llāh wa-iyyā-nā bi-rūḥ min-hu - anna māhiyyat al-siḥr wa-ḥaqīqat hādā huwa kull mā suḥirat bi-hi l-ʿuqūl wa-nqādat ilay-hi l-nufūs min ḡamīʿ al-aqwāl wa-l-aʿmāl bi-maʿnā l-taʿaḡḡub wa-l-inqiyād wa-l-iṣḡāʿ wa-l-istimāʿ wa-l-istiḥsān wa-l-ṭāʿa wa-l-qabūl. Fa-ammā mā yaḥtaṣṣu min-hu bi-l-anbiyāʿ - ṣalawāt Allāh ʿalay-him - fa-ka-l-ʿilm bi-l-umūr allatī laysa fī wusʿ al-baṣar al-ʿilm bi-hā illā min ḡihat al-waḥy wa-l-taʿyīd wa-aḥḍi-hā min al-malāʾika wa-hiya l-kutub al-munazzala wa-l-āyāt al-mufaṣṣala wa-l-amṭāl al-maḍrūba l-dālla ʿalā ḥikmat Allāh - subḥānu-hu- wa-tawḥīdi-hi wa-bayān al-ḥalāl wa-l-ḥarām wa-īḍāḥ al-qadāyā wa-l-aḥkām wa-l-iḥbār bi-l-ḡayb bi-mā kāna wa-mā yakūnu wa-li-dālika kānat al-ḡāhiliyya taqūlu li-man ittabaʿa l-rasūl - ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - wa-daḥala l-islām qad ṣāra fulān ilā dīn Muḥammad wa-qad ʿamila fī-hi siḥru-hu.*

Fa-hādā huwa l-siḥr al-ḥalāl wa-huwa l-duʿāʿ ilā Llāh - subḥānu-hu - bi-l-ḥaqq wa-qawl al-ṣiḍq. Wa-l-bāṭil min-hu mā kāna bi-l-ḍidd min miṭl mā yaʿmalu bi-hi aḍḍād al-anbyāʿ wa-aʿdāʿ al-ḥukamāʿ min tanmīq al-bāṭil wa-izḥāri-hi wa-dafī-him al-ḥaqq wa-inkāri-hi bi-l-bāṭil min al-qawl wa-idḥāl al-ṣukūk wa-l-ṣubah ʿalā l-mustaḍʿafin min al-riḡāl wa-l-nisāʿ li-yaṣuddū-hum ʿan sabīl Allāh wa-ṭariq al-āḥira wa-li-yasharū ʿuqūla-hum bi-l-bāṭil wa-li-yahūlū bayna-hum wa-bayn al-fawz wa-l-naḡāt wa-hum ṣayāṭin al-muṣrikīn wa-ruʿasāʿ al-munāfiqīn fī l-ḡāhiliyya wa-l-islām wa-hum fī kull ʿaṣr wa-zamān yaṣuddūna ʿan dīn Allāh subḥānu-hu mā qadarū ʿalay-hi wa-yuzilūna min sunnat al-nāmūs bi-siḥri-him mā waṣalū ilay-hi. Fa-hādā huwa l-siḥr al-ḥarām al-bāṭil alladī lā ṭabāt la-hu wa-lā dawām wa-llaḍī lā burhān ʿalay-hi wa-lā dalīl ṣādiq murṣīd ilay-hi wa-l-ʿāmil bi-hi malʿūn wa-l-muṣaddiq maftūn wa-l-ṭālib la-hu maṣʿūm)¹¹⁷⁴

Ce chapitre permet donc d'apprécier à la fois une définition globale de la magie, de même que les bases de l'idée de magie islamique. Ainsi, la magie licite (*ḥalāl*) est l'invocation à Dieu (*al-duʿāʿ ilā Llāh*). Une telle définition correspond tout à fait au type de magie soucieuse du respect de la tradition du Prophète telle que l'exprime une partie de la jurisprudence islamique au Moyen Âge et qui rencontrera une très abondante postérité à travers la littérature que l'on mettra sous le nom d'al-Būnī. Un peu plus loin, la magie licite est évoquée de nouveau avec une liste plus fournie de pratiques : l'ornithomancie (*al-zaḡr*), les omens (*al-faʿl*), les incantations prophylactiques (*al-ruqā*), les conjurations (*al-ʿazāʿim*), l'utilisation de sceaux (*ʿamal al-ḥawātīm*), le fait de lier des entités spirituelles (*rabṭ al-rūḥāniyyāt*), de dresser des talismans (*naṣb al-ṭilasmāt*), de poser les marques (*wadʿ al-ʿalāmāt*), d'enterrer des trésors et de les extraire (*dafn al-daḥāʿir wa-stiḥrāḡi-hā*), toute

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, IV, p. 414-415.

opération visant à nouer ou dénouer qui est aimé (*ğamī' mā uhibba* 'amalū-lu min ḥall wa-'aqd), les opérations des *nīranğāt* (*al-māl al-nīranğāt*), la métamorphose (*qalb al-a'yān*), etc.¹¹⁷⁵ La variété mentionnée dans ce second passage masque complètement l'aspect essentiel de la première définition de la magie licite : une magie des prophètes et des « sages ». La notion de « sage » (*ḥakīm*) ne doit pas alors être seulement réduite aux anciens comme les Grecs, les Indiens, et autres peuples de l'Antiquité que nous avons abordés. Au contraire, cette « Sagesse » (*ḥikma*) transcende les époques et les peuples, et les mystiques également peuvent alors être qualifiés de sages¹¹⁷⁶. La magie n'est donc par essence ni bonne ni mauvaise, et c'est son objectif qui peut l'orienter vers le licite ou l'illicite.

L'épître ne s'arrête pas à ces seules considérations épistémologiques. Une bonne partie est consacrée à l'astrologie dont sont d'abord présentées les bases, principes et correspondances¹¹⁷⁷ avant d'aborder des exemples concrets de divination par les astres¹¹⁷⁸. On trouve ensuite de nouvelles considérations théoriques et épistémologiques¹¹⁷⁹, puis une utilisation médicale de l'astrologie sous l'autorité de Fārdamūs le sage, Galien, Pythagore, Aristote, Platon¹¹⁸⁰, puis de la minéralogie et l'utilisation des métaux¹¹⁸¹, des propriétés des plantes¹¹⁸². De nouvelles considérations théoriques et épistémologiques¹¹⁸³ introduisent la liste des mansions lunaires¹¹⁸⁴. Ensuite, le *Livre gardé : les secrets des nīranğāt* (*al-Kitāb al-maḥzūn fī asrār al-nīranğāt*) attribué à Hermès¹¹⁸⁵ est mentionné et c'est dans cet ouvrage que l'épître puise toute la matière de sa dernière partie. Si les références grecques sont importantes, le ou les auteurs de l'épître revendiquent leurs connaissances en astrologie en bonne partie des sages de Perse (*ḥukamā' al-Furs*)¹¹⁸⁶ et des sages de

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, IV, p. 427. Cf. également pour la liste des disciplines Yves Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, p. 21-22.

¹¹⁷⁶ On notera par exemple qu'au VII^e/XIII^e siècle, Ibn al-Qiftī dans le *Ta'riḥ al-ḥukamā'* inclut des biographies de Grecs anciens, d'Indiens, de Syriques, de mystiques musulmans, de philosophes, etc. Le terme de *ḥakīm* ne se limite donc pas dans cette œuvre à une époque, un peuple ou une culture.

¹¹⁷⁷ *Iḥwān al-Šafā'*, *Rasā'il Iḥwān al-Šafā'*, IV, p. 332-358.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, IV, p. 358-406.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, IV, p. 407-414.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, IV, p. 414-419.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, IV, p. 420-423.

¹¹⁸² *Ibid.*, IV, p. 423-425.

¹¹⁸³ *Ibid.*, IV, p. 425-427.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, IV, p. 428-443.

¹¹⁸⁵ Cf. *supra* p. 196 et suivante.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, IV, p. 346-349.

l'Inde (*ḥukamā' al-Hind*)¹¹⁸⁷. C'est donc l'astrologie et ses applications divinatoires qui dominant l'épître sous sa forme tardive. Comme le fait remarquer Yves Marquet, « le nom de Jâbir n'est pas cité dans les épîtres, mais on y trouve la mention d'un certain nombre d'écrits jâbiriens »¹¹⁸⁸. Cependant, l'identification est parfois bancal car les titres (*Kitāb al-Ḥayawān*, *Kitāb al-Nabāt*, *Kitāb al-Aḥḡār*, etc.), s'ils correspondent à des traités mentionnés dans le « corpus ḡābirien », sont parfois trop vagues pour pouvoir assurer leur identification, surtout quand ils ne sont pas édités¹¹⁸⁹.

Yves Marquet souligne que « les Iḥwān attribuent aux imams une connaissance inspirée ou révélée de la magie »¹¹⁹⁰. Cela se justifierait par l'assimilation des miracles des prophètes à des actes de magie par leurs détracteurs. La magie revêt donc un caractère quasi sacré, ce que reprennent par la suite des auteurs de traités entièrement consacrés à la magie comme *Ġāyat al-ḥakīm* et *al-Sirr al-maktūm*. Mais Yves Marquet note également que de nombreuses remarques tendent à indiquer que la croyance en la magie n'était pas unanimement partagée : il y avait des gens « qui affectent le scepticisme ». Il voit en « ceux qui se donnent pour savants » et taxent de mécréance ceux qui s'intéressent à la magie les « théologiens sunnites »¹¹⁹¹. Il n'y a pas lieu de penser que l'opprobre vient de l'ensemble des théologiens sunnites, mais l'époque des Iḥwān al-Ṣafā' voit une montée en puissance du ḥanbalisme en Irak (particulièrement à Bagdad), école juridique et théologique qui condamne très farouchement la magie et le chiisme sans aucune complaisance. Le « scepticisme » semble également émaner de « l'élite des hommes distingués » par peur d'être « taxés d'ignorance »¹¹⁹². Cette dernière remarque vise en réalité à opposé l'élite « initiée » des savants (et ici peut-être plus particulièrement des ismaéliens) à une élite politique qui ne reconnaît ni la prééminence de la science, ni l'imam. La magie serait donc un critère distinctif et un élément faisant partie d'une identité politique.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, IV, p. 350-351, 360-361.

¹¹⁸⁸ Yves Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, p. 10.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 10-14. Yves Marquet fait souvent preuve de prudence dans ces identifications, mais certaines de ses propositions ne semblent pas encadrées par la même rigueur dont il fait preuve d'une manière générale. Ainsi, pour le *Kitāb al-Ḥayawān* mentionné par les Iḥwān al-Ṣafā', il suggère un rapprochement avec le *Kitāb al-Ḥayawān* du « corpus ḡābirien » car « il est exclu que le *livre des animaux* soit celui de Jâḡiẓ ».

¹¹⁹⁰ Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1973, p. 485.

¹¹⁹¹ Yves Marquet, *Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam*, p. 9.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 9.

Les épîtres ont été conçues comme une encyclopédie. Ces considérations sur la science ultime que constitue la magie dans la propédeutique maḡrītienne vient ici clore le cycle des épîtres et met en pratique les considérations cosmologiques et astrologiques générales que l'on trouve dans certaines épîtres. Le souci de vouloir opérer une telle synthèse des savoirs permet d'avoir dans cette épître une vision globale de la magie. Le caractère composite de l'épître, avec des thèmes traités plusieurs fois de manière différente, une histoire qui nous échappe encore, bien que l'édition récente de Bruno Halflans et Godefroid de Callataj ait apporté de nouvelles perspectives dans son étude.

•••

Les Grecs, les Indiens et les Perses ont sans conteste apporté une importante base pour le développement de l'alchimie et de l'astrologie, et, de fait, de la magie. Cependant, les œuvres proprement magiques attribuées à des auteurs tels que Balīnās, Aristote, Platon, Kankah, etc. sont des apocryphes. Il se pose alors la question des milieux dans lesquels cette littérature fut produite. Une partie semble avoir émergé des cercles ismaéliens, notamment dans le corpus ḡābirien et les épîtres des Frères de la Pureté. Mais beaucoup d'œuvres sont plus difficiles à resituer. Il n'en demeure pas moins qu'une partie est éminemment politique, comme le *Sirr al-asrār* attribué à Aristote, qui s'inscrit dans le genre des miroirs des princes, ou le *Šawq al-mustahām* attribué à Ibn Waḡṣiyya qui semble s'inscrire dans la réhabilitation d'un passé égyptien mythique. Le mouvement des traductions des œuvres grecques et indo-persanes est dans tous les cas issu d'une volonté politique, et l'intérêt des souverains pour les sciences occultes est manifeste. Nous avons vu que le IV^e/X^e siècle voit la mise à l'écrit d'importants corpus, mais c'est aussi à partir de cette époque que la mystique pénètre clairement dans l'ésotérisme tandis que l'on voit apparaître les premières synthèses de ces développements.

III. Du sage au saint : l'évolution de la magie du IV^e/X^e au VI^e/XII^e siècle

Le concept de « magie islamique » s'applique à une magie puisant ses sources dans le Coran et la tradition prophétique. Ce que nous appelons « magie islamique » n'a bien sûr aucun équivalent en islam. La notion de « magie licite » (*sihr ḥalāl*) elle-même ne correspond pas à une « magie islamique » dans la mesure où la définition de la licéité est théologique et juridique et qualifie plutôt des techniques que le référent islamique au sein du discours fondant ces pratiques. Les juristes de la « magie licite » excluent ainsi comme illicite toute magie détournant de l'adoration de Dieu (donc la magie demandant puissance aux astres, aux esprits, etc.) ou utilisant des caractères aux significations inconnues. La magie peut aussi devenir illicite si son but contrevient aux règles du droit : nuire à celui dont le sang n'est pas licite est condamné, que ce soit par magie ou non, la magie pouvant être dans ce cas un critère aggravant. Les pratiques que nous allons décrire ne s'inscrivent pas nécessairement dans ce cadre-ci. Le développement de la « magie islamique » est, en réalité, une conséquence du développement du soufisme. Les premiers soufis se sont en effet vus attribuer nombre de « grâces divines » (*karāmāt*). Ces grâces divines ont été identifiées comme de la magie par les adversaires de ces soufis. L'émergence des « voies » soufies, principalement à partir du VII^e/XIII^e siècle, a contribué à diffuser et populariser nombre de pratiques de dévotion visant à aider le croyant dans son cheminement spirituel. Néanmoins, ces pratiques ont également été utilisées à des fins plus « utilitaires ». La discipline de la science des lettres semble également, à la même époque, avoir connu un essor important. Alors que la discipline restait confinée essentiellement au milieu chiite à ses débuts, cette science s'est nettement diffusée par la suite, parfois intégrée aux enseignements soufis de nature ésotérique. Le terme de *sīmiyāʿ* servit ainsi à désigner cette discipline en pleine expansion et promise à un important succès. Bien entendu, à côté de ces nouvelles pratiques, la magie talismanique et astrologique continua à avoir ses adeptes, dont les principaux représentants sont *Ġāyat al-ḥakīm* et *al-Sirr al-maktūm*.

3.1. Magie, noms divins et soufisme

L'étude des rapports qu'entretient le soufisme à la magie n'est pas sans poser de problèmes. Nous l'avons vu, la magie n'est pas qu'une science en soi, elle est un ensemble de pratiques et de disciplines qui ne sont pas nécessairement assumées comme telles selon les auteurs et les époques. La magie est également une accusation contre des adversaires politiques. Le problème que pose donc la magie dans le soufisme est double car elle se trouve, d'une part, dans les pratiques et écrits émanant des cercles soufis, et, d'autre part, dans des écrits émanant d'autres milieux et pouvant viser à condamner le soufisme. À ses débuts, le soufisme fut en

butte à des oppositions pouvant prendre des formes très violentes. La magie est-elle alors une accusation permettant d'infliger plus sûrement la peine de mort ou la pratique magique est-elle une réalité dans les premiers temps du soufisme ? Ibn Waḥṣiyya doit-il son surnom de *ṣūfī* à ce lien ou est-ce un moyen de réhabiliter ses écrits *a posteriori* ? Jaako Hameen-Anttila indiquait que ce surnom d'al-ṣūfī venait de la réputation alors sulfureuse de la mystique dans la doxographie sunnite¹¹⁹³.

La légende noire des noms divins : la figure de 'Anāq

L'utilisation maléfique du nom divin est sans doute l'indice majeur de la transposition du motif de la quête mystique du nom divin aux applications magiques les plus matérielles¹¹⁹⁴. Aussi, avant d'analyser les modalités du miracle soufi et l'accusation de magie à leur encontre, il convient de présenter la « légende noire » des noms divins. En effet, l'idée d'une utilisation maléfique des noms de Dieu légitime toute accusation de magie maléfique à l'encontre de ceux qui prétendent avoir découvert le plus sublime nom de Dieu et l'utiliser. Balaam, nous le verrons, a un rôle similaire dans le *Šams al-ma'ārif* en servant d'avertissement contre toute tentation d'utilisation des noms divins à des fins malfaisantes¹¹⁹⁵. La légende de

¹¹⁹³ Cf. Jaako Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥṣiyya and his Nabatean Agriculture*, p. 7-8.

¹¹⁹⁴ L'idée d'une utilisation des noms divins à des fins malfaisantes n'est pas le propre de l'islam. On en trouve par exemple dans le christianisme avec un épisode des *Actus Sylvestri* au V^e siècle où le magicien Zambir tue un bœuf en lui murmurant à l'oreille le nom de Dieu. Cf. Jan Bremmer, « La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le magicien », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 222.

¹¹⁹⁵ Cf. *infra* p. 994 et suivantes. Balaam est un prophète de l'Ancien Testament présenté comme un prophète déchu pour avoir voulu utiliser sa connaissance du plus sublime nom de Dieu contre Moïse. Sur l'histoire de Balaam dans l'Ancien Testament, voir Torrey Seland, « Philo, Magic and Balaam: Neglected Aspects of Philo's Exposition of the Balaam Story », dans *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, éd. John Fotopoulos, Leyde/Boston, Brill, 2006, p. 333-346 ; Harriet Lutzky, « Ambivalence toward Balaam », *Vetus Testamentum*, 49/3 (1999), p. 421-425 ; John van Seters, « From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story », dans *A Biblical Itinerary in Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats*, éd. Eugene E. Carpenter, Sheffield, Sheffield Academic Press (« Journal for the study of the Old Testament. Supplement Series », 240), p. 126-132 ; Meindert Dijkstra, « Is Balaam Also among the Prophets? », *Journal of Biblical Literature*, 114/1 (1995), p. 43-64 ; Mary Douglas, « Balaam's Place in the Book of Numbers », *Man (New Series)*, 28/3 (1993), p. 411-430 ; Jonathan D. Safren, « Balaam and Abraham », *Vetus Testamentum*, 38/1 (1988), p. 105-113 ; Judith R. Baskin, « Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet », *Vigiliae Christianae*, 37/1 (1983), p. 22-35 ; Jacob Haftijzer, « The Prophet Balaam in a 6th

‘Anāq, fille d'Adam, permet d'illustrer également cette bipolarité des enseignements ésotériques, qui ne sont pas bons ou mauvais par essence, mais peuvent être orientés indifféremment dans un sens ou dans l'autre.

Adam aurait reçu la connaissance de tous les noms de Dieu selon le Coran, y compris le plus sublime, source de tous les pouvoirs. Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh (qui aurait écrit entre 357/968 et 462/1070) dans *L'abrégé des merveilles* rapporte une légende où Adam aurait eu une fille, ‘Anāq (ou ‘Anaq). Son nom est par ailleurs connu de l'exégèse comme étant la mère du géant ‘Ūḡ. Le géant ‘Ūḡ b. ‘Anāq passe pour avoir survécu au déluge en raison de sa grande taille. Al-Ṭabarī le mentionne dans deux passages de son Histoire. Tout d'abord à propos du Déluge où il est présenté comme la seule créature ayant survécu, à l'exception de ceux qui étaient sur l'Arche avec Noé¹¹⁹⁶. Ensuite, il est mentionné avec Moïse, qui le tue¹¹⁹⁷. Aucune précision n'est donnée sur ‘Anāq. Nous la trouvons également plus tard dans le *Qiṣaṣ al-anbiyā'* d'al-Kisā'ī¹¹⁹⁸ (antérieur au VII^e/XIII^e siècle), à la section concernant ‘Ūḡ¹¹⁹⁹. On y apprend qu'elle est l'épouse de Caïn. Ce dernier l'emmena et l'épousa après avoir été chassé par Adam. Sa description lui donne une allure monstrueuse (vingt doigts ayant chacun deux ongles avec lesquels elle creusait la terre et coupait les arbres)¹²⁰⁰. Quant à Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh, il cite ‘Alī b. Abī Ṭālib comme source pour indiquer que ‘Anāq « est la première qui commit le mal sur terre, qui se livra à la débauche, qui pratiqua publiquement l'impiété et réduisit les démons à son service par le moyen des sortilèges » (*hiya awwal man baḡā fi l-arḍ wa-‘amila l-fuḡūr wa-ḡāhara*

Century Aramaic Inscription », *The Biblical Archaeologist*, 39/1 (1976), p. 11-17 ; Georges Vajda, « Bal‘am », *El²* ; Baruch Levine, Yehoshua M. Grintz et Haim Z'ew Hirschberg, « Balaam », *Encyclopædia Judaica*, 2^e édition, III, p. 76-81. Signalons en outre au moins deux thèses états-unienne consacrées à la figure de Balaam dans les années 1990 : John T. Greene, *Balaam and His Interpreters: A Hermeneutical History of the Balaam Traditions*, Atlanta, Scholars Press (« Brown Judaic Studies », 244), 1992 et Michael S. Moore, *The Balaam traditions: their character and development*, Atlanta, Scholars Press (« Dissertation series », 113), 1990.

¹¹⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 185 ; anc. éd., I, p. 192 ; tr. Franz Rosenthal, 1989, I (*General Introduction / From the Creation to the Flood*), p. 361 : *fa-lam yabqa ṣay' min al-ḥalā'iq illā Nūḥ wa-man ma'a-hu fi l-fulk wa-illā 'Ūḡ b. 'Anaq.*

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, I, p. 431 ; anc. éd. I, p. 501.

¹¹⁹⁸ Cet auteur n'est connu qu'à travers cette histoire des prophètes. Il fut un temps confondu avec un philologue du même nom auquel Hārūn al-Rašīd confia l'éducation de ses fils al-Amīn et al-Ma'mūn. Cf. Tilman Nagel, « al-Kisā'ī, Ṣāḥib Qiṣaṣ al-anbiyā' », *El²*.

¹¹⁹⁹ Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, éd. Isaac Eisenberg, Leyde, 1922, I, p. 233.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 233 : *wa-kāna Llāh qad ḥalaqa la-hā 'iṣrīn ṣub' (sic) fi kull ṣub' (sic) ḡifrayn taḥfiru bi-him (sic) al-arḍ wa-taqṭa'u bi-him al-aṣḡār.*

bi-l-ma'āṣī wa-staḥdama l-šayāṭīn wa-šarrafahum fī wuḡūh al-sihr)¹²⁰¹. La mention de 'Alī b. Abī Ṭālib comme autorité pour ce type de légende ne manquera pas de rappeler qu'il fut aussi un des premiers rapporteurs mentionnés pour l'histoire de l'intervention de Vénus auprès de Hārūt et Mārūt¹²⁰². Il détaille le moyen utilisé en affirmant que les noms communiqués à Adam lui donnaient pouvoir sur les démons. Il les confia à Ève sur ordre de Dieu pour qu'elle pût se protéger, et 'Anāq les lui déroba pendant son sommeil, conjura les démons avec eux et pratiqua la magie. Dieu la tua en envoyant contre elle un lion¹²⁰³. Cette dernière histoire est reprise par Abū 'Ubayd al-Bakrī¹²⁰⁴ (seconde moitié du V^e/XI^e siècle) dans le *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*¹²⁰⁵ et par al-Ibšihī¹²⁰⁶ (n. 790/1388, m. après 850/1446) dans *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf* (*La nouveauté dans tout art raffiné*) mais n'est pas donnée par al-Kisā'ī, ce qui peut indiquer que sa diffusion ne fut limitée qu'à la littérature d'*adab*, et plus

¹²⁰¹ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 116 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 142.

¹²⁰² Cf. *supra* p. 73 et suivantes. Le rapprochement avec la transformation de Vénus en astre appelle une autre remarque : 'Anāq al-banāt ou al-'Anāq est le nom arabe d'une étoile de la Grande Ourse (ζ *Ursæ Majoris*). Faut-il voir dans les récits sur 'Anāq une légende étimologique et en le personnage de 'Alī le transmetteur de récits faisant une exégèse islamique du ciel ? Voir Ahmed Benhamouda, « Les noms arabes des étoiles. Essai d'identification », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 9 (1951), p. 84.

¹²⁰³ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 116-117 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 142 ; cf. également al-Ibšihī, *al-Mustaṭraf*, Le Caire, Maktabat al-Ġumhūriyya l-'arabiyya, s.d., II, p. 128-129 ; *al-Mustaṭraf*, tr. Gaston Rat, Paris/Toulon, Isnard/Brun, 1899-1902, II, p. 316-317 et *Démons et merveilles*, tr. Gaston Rat, Beyrouth, Les éditions de la Méditerranée/Les éditions kitaba (« Classiques arabes », 7), 1981, p. 126-127 (ce dernier ouvrage est un recueil d'extraits de l'ancienne traduction de Gaston Rat, nous en donnons les références à titre indicatif).

¹²⁰⁴ Abū 'Ubayd al-Bakrī est un littérateur et géographe andalousien issu d'une famille qui gouvernait la principauté de Huelva et Saltés après la chute de la dynastie omeyyade de Cordoue en 422/1031. Il participe à une délégation envoyée par al-Mu'taṣim à l'émir almoravide Yūsuf b. Tašufīn (r. 453/1061 à 500/1107) Cf. Jean-Charles Ducène, « al-Bakrī, Abū 'Ubayd 'Abdallāh », *EF*³.

¹²⁰⁵ Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, éd. André Ferré et Adrian van Leeuwen, Carthage, al-Mu'assasa l-waṭaniyya li-l-tarġama wa-l-taḥqīq wa-l-dirāsāt/al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1992, I, p. 82. Il est possible que sa source soit Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh dans la mesure où il mentionne parfois un « auteur du [*Livre des*] *Merveilles* » (*šāhib al-'aḡā'ib*). Cf. par exemple *ibid.*, I, p. 214.

¹²⁰⁶ Littérateur égyptien, auteur d'*al-Mustaṭraf* qui est une importante anthologie de la littérature d'*adab*. Cf. Jean-Claude Vadet, « al-Ibšihī », *EF*².

particulièrement les récits des « merveilles » (*al-ʿağāʾib*)¹²⁰⁷. Cette légende fait de ʿAnāq la première magicienne, c'est sans doute pour cela qu'elle est rare, car elle se situerait avant même Hārūt et Mārūt¹²⁰⁸. De plus, ʿAnāq est un personnage qui n'est pas mentionné dans le Coran, et dont la légende est liée à son fils ʿŪğ qui n'est pas non plus mentionné dans le Coran et qui trouve son origine dans la déformation d'histoires bibliques¹²⁰⁹. Nous pouvons penser que le nom même de ʿAnāq est d'origine biblique et serait la déformation d'un personnage de l'Ancien Testament. En effet, les noms ʿAnaq, ʿAnīq, ʿAnaqīm¹²¹⁰ sont attestés dans l'Ancien Testament. Ils désignent le fils d'Arba, et l'ancêtre des géants (Nephilim)¹²¹¹. Le pluriel « ʿAnaqīm » semble désigner spécialement des géants, et le terme de ʿAnaq est lui-même utilisé en hébreu moderne dans le sens de « géant »¹²¹². Il semble donc bien y avoir une parenté entre la ʿAnāq islamique, mère du plus grand des géants, et le ʿAnaq hébraïque, père des géants. Nous pouvons également rappeler que selon le *Livre d'Hénoch*, les « fils de Dieu », qui dans l'Ancien Testament s'unissent aux femmes des hommes engendrant les géants, enseignent aux hommes la magie¹²¹³. Quelle que soit l'origine de cette légende, elle manifeste l'idée que la magie existe depuis l'aube des temps chez les hommes. Elle indique également que c'est la puissance performative des mots qui en est à l'origine, et qu'elle peut être utilisée en bien comme en mal : ces noms étaient au départ confiés à Adam et Ève pour se protéger des démons, ʿAnāq en fait un moyen pour les assujettir et les utiliser à mauvais escient. Cela

¹²⁰⁷ Bien qu'*al-Mustaṭraf* traite de de sujets divers et variés, c'est dans un chapitre consacré à des phénomènes ou personnages extraordinaires de la Création que se trouve l'anecdote de ʿAnāq, et non dans un chapitre consacré à l'histoire religieuse.

¹²⁰⁸ On trouve dans la littérature arabe médiévale sur l'Égypte antique des récits sur des rois magiciens avant l'époque de Hārūt et Mārūt.

¹²⁰⁹ ʿŪğ correspond au Og mentionné plusieurs fois dans la Bible. Il s'agit du roi géant de Bashan. Sa survie au déluge est un élément de l'Aggada. En revanche, le nom de ʿAnāq ne semble pas lui être associé dans la tradition juive. Cf. l'article de Josef Segal, « Og », *Encyclopaedia Judaica*, 2^e édition, XV, p. 391-392. Pour ʿŪğ dans la tradition islamique, cf. l'article de Bernard Heller et Steven M. Wasserstrom, « ʿŪdj », *Et*. Il existe un article « ʿAnāq » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, mais très bref. Il ne donne pour seules informations qu'elle est la fille d'Adam, sœur jumelle de Seth, la femme de Caïn et la mère de ʿŪğ, en se basant sur le *Kitāb al-Tarbīʿ wa-l-tadwīr* d'al-Ġāhiz.

¹²¹⁰ Nous avons translittéré les noms hébraïques selon le caractère équivalent de l'alphabet arabe. Sur ces noms, cf. « Anak, Anakim », *Encyclopaedia Judaica*, 2^e édition, II, p. 125-126.

¹²¹¹ « Et nous y avons vu les géants, enfants d'Anak, de la race des géants : nous étions à nos yeux et aux leurs comme des sauterelles. » (Les Nombres, 13.33). Anak est également mentionné dans Deutéronome, 1.28 et Josué, 14.15, 15.13, 15.14 et 21.11.

¹²¹² « Anak, Anakim », *Encyclopaedia Judaica*, 2^e édition, II, p. 126.

¹²¹³ *Le livre d'Hénoch*, p. 16-17 (VIII, 2-3).

associe également la magie aux femmes : 'Anāq fut la « première » selon le dire attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib. Ainsi, cette légende indique que la connaissance des noms, qui est centrale dans la tradition mystique, peut être détournée de son utilisation première et devenir magie. 'Amaq est ainsi une légende étimologique sur l'utilisation magique des mots.

Le cas Muğīra b. Sa'īd : vision gnostique, révolte politique et magie

Les premiers mystiques connus pour les spéculations ésotériques qu'on leur attribue, à tort ou à raison, comme Ḍū l-Nūn al-Miṣrī ou al-Tustarī¹²¹⁴, ont des prédécesseurs dans cette voie. Cependant, c'est plutôt dans les milieux chiites qu'aurait été initiée l'exégèse ésotérique des lettres. Al-Muğīra en est un des premiers cas. Il a marqué la vie politique et religieuse de son temps : révolté contre le pouvoir en place, il était partisan du cinquième imam chiite Muḥammad al-Bāqir¹²¹⁵ (n. 57/676-677, m. v. 114/732-733 ou 117/735). Le mouvement qui s'en réclame, appelé par son nom al-Muğīriyya, nous est connu à travers les traités d'hérésiographie. Si le mouvement est connu, nous avons peu d'informations sur son fondateur. Les chroniques donnent en substance les mêmes informations, si bien qu'il est difficile de savoir s'ils rapportent un récit déjà formé ou s'ils ont pu comparer différentes transmissions. Al-Ṭabarī lui consacre en tout cas un passage dans son *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk* pour les récits concernant l'année 119/737, année de sa révolte :

Cette année-là, al-Muğīra b. Sa'īd et Bayān entrèrent en sédition avec un petit groupe d'hommes. Ḥālīd¹²¹⁶ les arrêta et les exécuta.

Voici l'anecdote sur leur exécution.

Concernant al-Muğīra b. Sa'īd, c'était – à ce qui est mentionné – un magicien (*sāḥir*). Ibn Ḥumayd¹²¹⁷ rapporte que Ḡarīr¹²¹⁸ rapporte ce propos d'al-

¹²¹⁴ Sur ces deux mystiques, cf. *infra* respectivement p. 289 et 292 et suivantes.

¹²¹⁵ Cf. Etan Kohlberg, « Muḥammad b. 'Alī », *EI*².

¹²¹⁶ Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī était un gouverneur omeyyade d'abord à la Mecque puis en Irak. Il fut déchu en 120/738, date après laquelle il passa un an et demi en prison à Koufa. Il fut exécuté par son successeur après la mort du calife Hišām. Cf. Gerald R. Hawting, « *Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī* », *EI*².

¹²¹⁷ Muḥammad b. Ḥumayd b. Ḥayyān al-Rāzī (m. 248/862) est une source récurrente d'al-Ṭabarī. Cf. *GAS*, I, p. 242.

¹²¹⁸ Il s'agit probablement de Ḡarīr b. Ḥāzīm (m. 170/786), traditionniste duquel rapporte Abū Muḥammad Ṣaybān b. Farrūḥ (n. 138/755, m. 236/850). Son cheikh serait l'épigone (*tābī'ī*) Ayyūb al-Ṣaḥtiyānī (m. 131/748). Cf. *GAS*, I, p. 65, 67-68, 109.

A‘maš¹²¹⁹ : j'ai entendu al-Muġīra b. Sa‘īd dire : « Si je voulais ressusciter ‘Ād, Tamūd¹²²⁰ et de nombreuses générations entre ceux-ci, je les ressusciterais. » Al-A‘maš disait [aussi] : « Al-Muġīra s'en allait au cimetière et prononçait des paroles (*fa-yatakallamu*), et on voyait comme les sauterelles¹²²¹ sur les tombes », ou des propos analogues.

Abū Nu‘aym¹²²² mentionne d'après al-Naḍr b. Muḥammad, d'après Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā¹²²³ : un homme de Bassorah en quête de science se présenta à nous. Il resta parmi nous. J'ordonnais un jour à ma servante (*ġāriyatī*) de m'acheter du poisson pour deux dirhams. Puis j'allai¹²²⁴ avec l'homme de Bassorah auprès d'al-Muġīra b. Sa‘īd. [Ce dernier] me dit : « Muḥammad, aimerais-tu que je t'apprenne pourquoi tes sourcils sont séparés (*lima-ftaraqā ḥāġibā-ka*) ? » Je répondis : « non ! » Il répliqua : « aimerais-tu que je t'apprenne pourquoi les tiens t'ont appelé Muḥammad ? » Je répondis : « non ! » Il dit alors : « te concernant, tu as envoyé ton serviteur t'acheter du poisson à raison de deux dirhams. » Nous nous levâmes et nous éloignâmes de lui. Abū Nu‘aym dit [aussi] : al-Muġīra s'intéressait à la magie (*al-siḥr*). Ḥālid al-Qasrī le fit arrêter, l'exécuta et le fit crucifier (*fa-ṣalaba-hu*).

Abū Zayd¹²²⁵ mentionne qu'Abū Bakr b. Ḥafṣ al-Zuhrī a dit que Muḥammad b. ‘Aqīl l'a informé d'après Sa‘īd b. Mardāband, l'affranchi (*mawlā*) de ‘Amr b. Ḥurayṭ : j'ai vu Ḥālid lorsqu'on lui amena al-Muġīra et Bayān avec six ou sept hommes. Il ordonna qu'on fasse venir son trône et qu'on l'installe dans la mosquée du vendredi. Il ordonna qu'on fasse venir de grandes charges de roseaux (*aṭnān qaṣab*) et du bitume (*naft*), et cela lui fut apporté. Puis il ordonna à al-Muġīra de saisir une charge. [Ce dernier] en fut effrayé et recula. On le roua de coups de fouets sur la tête (*fa-ṣubbat al-siyāṭ ‘alā ra’si-hi*). Puis il saisit une charge et la prit dans ses bras. On l'y attacha, puis on versa sur lui et sur les roseaux le bitume. Puis on alluma le feu et ils s'embrasèrent. [Ḥālid] ordonna [la même chose] aux hommes [qui

¹²¹⁹ Abū Muḥammad Sulaymān b. Mihrān al-A‘maš (n. 60/679-680 ou 61/681, m. probablement 148/765) est un traditionniste et récitateur du Coran. Cf. Carl Brockelmann et Charles Pellat, « al-A‘maš », *EI*².

¹²²⁰ Nom de tribus de l'antéislam auxquelles auraient été envoyés deux prophètes.

¹²²¹ L'éditeur signale une leçon en *al-ġarī* plutôt qu'*al-ġarād*. Nous retenons cette dernière car elle semble plus pertinente.

¹²²² Sans doute Abū Nu‘aym al-Faḍl b. Dukayn b. Ḥammād (n. 130/748 à Koufa, m. 219/834), traditionniste et généalogiste. Cf. *GAS*, I, p. 101.

¹²²³ Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā l-Kūfī (n. 74/693, m. 148/765) est un *qāḍī* de la fin de l'époque omeyyade et début de l'époque abbasside. Cf. *GAS*, I, p. 518.

¹²²⁴ L'édition a le verbe *inṭalaftu*, qu'il faut plutôt lire *inṭalaqtu*.

¹²²⁵ Probablement l'historien et traditionniste Abū Zayd ‘Umar b. Šabba (n. 173/789 à Bassorah, m. 264/877 à Samarra), auteur de plusieurs recueils de récits (*aḥbār*) dont un *Aḥbār ahl al-Bašra* ou *Ta’rīḥ al-Bašra* (*Récits des habitants de Bassorah* ou *Histoire de Bassorah*). Cf. *GAS*, I, p. 345-346.

l'accompagnaient] et ils [le] firent. Puis il ordonna à Bayān, le dernier d'entre eux, et on lui apporta sa charge rapidement et il la prit dans ses bras. Ḥālīd dit : « malheur à vous ! Êtes-vous sots dans chaque chose [que vous faites] ? N'avez-vous point vu ce Muğīra ! » Puis il le fit brûler.

Abū Zayd dit : Lorsque Ḥālīd fit exécuter al-Muğīra et Bayān, il envoya [un messenger] à Mālik b. Aʿyan al-Ġuhānī. Il l'interrogea, le crut sincère et le relâcha. Lorsque Mālik fut laissé avec ceux qui lui faisaient confiance – parmi eux il y avait Abū Muslim¹²²⁶, le maître du Ḥurāsān (ṣāhib Ḥurāsān) – il dit :

Je lui ai frayé un chemin entre deux voies

J'ai enduit de boue le soleil contre lui parmi ceux qui l'enduisent de boue

Je l'ai jeté dans la confusion lorsqu'il m'a interrogé

Comme sont confuses dans l'écriture le *sīn* et son *šīn*.

Abū Muslim dit, lorsque son action fut rendue publique (*hīn zahara amrahu*) : « Si je l'avais trouvé, je l'aurai exécuté pour son aveu contre lui-même ».

Aḥmad b. Zuhayr dit d'après ʿAlī b. Muḥammad : al-Muğīra b. Saʿīd se révolta avec sept individus qui étaient appelés les serviteurs (*al-wuṣafāʾ*). Leur rébellion eut lieu en amont de Koufa (*bi-zahr al-Kūfa*). On informa Ḥālīd al-Qasrī de leur rébellion alors qu'il était sur la chaire (*al-minbar*). Il dit : « apportez-moi de l'eau ! » Ibn Nawfal le lui reprocha et dit :

[...]¹²²⁷

Tu dis, en raison de ce que tu as subi¹²²⁸ : Sers-moi

À boire ! Puis tu urines sur le trône

Pour huit [individus] et un cheikh

Chargé d'années et qui est sans soutien

(*Wa-fi hādīhi l-sana ḥaraġa l-Muğīra b. Saʿīd wa-Bayān fi nafar, fa-aḥada-hum Ḥālīd fa-qatala-hum. Dukira l-ḥabar ʿan maqtali-him : ammā l-Muğīra b. Saʿīd, fa-inna-hu kāna - fi-mā dukira - sāḥir. Ḥaddaṭa-nā Ibn Ḥumayd qāla : ḥaddaṭa-nā Ġarīr, ʿan al-Aʿmaš, qāla : samiʿtu l-Muğīra b. Saʿīd, yaqūlu : law aradtu an uḥyiya ʿĀd aw Tamūd wa-qurūn bayn dālīka kaṭīr la-aḥyaytu-hum. Qāla l-Aʿmaš : wa-kāna l-Muğīra yaḥruġu ilā l-maqbara fa-yatakallamu, fa-yurā miṭl al-ġarād ʿalā l-qubūr ; aw naḥw hādā min al-kalām. Wa-ḍakara Abū Nuʿaym, ʿan al-Naḍr b. Muḥammad, ʿan Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Laylā, qāla : qadima ʿalay-nā raġul min ahl al-Baṣra yaṭlubu l-ʿilm ; fa-kāna ʿinda-nā, fa-amartu*

¹²²⁶ Acteur de la « révolution abbasside », entré très tôt en contact avec des poches de résistance chiite (dont al-Muğīra), il parvint à rassembler des troupes du Ḥurāsān afin de mettre fin au pouvoir omeyyade. Il fut tué après avoir été convié à la cour abbasside par al-Manṣūr en 136/753-754. Cf. Sabatino Moscati, « Abū Muslim », *Et*.

¹²²⁷ Nous n'avons pas traduit l'intégralité du poème afin de ne pas augmenter davantage la taille de l'extrait. En revanche, nous en avons traduit les derniers vers car ils se retrouvent dans le *Kitāb al-Ḥayawān* d'al-Ġāḥiḥ, à peu de variantes près.

¹²²⁸ « Tu dis en raison de ce que tu as subi » (*wa-qulta li-mā aṣāba-ka*) est remplacé par « Tu dis par sottise » (*taqūlu min al-nawāka*). Cf. al-Ġāḥiḥ, *al-Ḥayawān*, VI, p. 390.

ğāriyatī yawm an taštariya lī samak bi-dirhamayn, t̄umma n̄talaqatu anā [p. 129] wa-l-Baṣrī ilā l-Muğīra b. Saʿīd, fa-qāla lī : yā Muḥammad, a-tuḥibbu an uḥbira-ka, li-ma ftaraqa ḥāğibā-kā ? Qultu : lā, qāla : a-fa-tuḥibbu an uḥbira-ka li-ma sammā-ka ahlu-ka Muḥammad ? Qultu : lā ; qāla : ammā inna-ka qad baʿatta ḥādima-ka yaštari la-ka samak bi-dirhamayn. Qāla : fa-nahaḍnā ʿan-hu. Qāla Abū Nuʿaym : wa-kāna l-Muğīra qad nažara fī l-siḥr, fa-aḥaḍa-hu Ḥālīd al-Qasrī fa-qatala-hu wa-ṣalaba-hu.

Wa-ḍakara Abū Zayd anna Abā Bakr b. Ḥafṣ al-Zuhrī, qāla : aḥbaranī Muḥammad b. ʿAqīl, ʿan Saʿīd b. Marādāband, mawlā ʿAmr b. Ḥurayṯ, qāla : raʿaytu Ḥālīd ḥīna utiya bi-l-Muğīra wa-Bayān fī sittat raḥṯ aw sabʿa, amara bi-sarīri-hi fa-uḥriğa ilā l-masğid al-ğāmiʿ, wa-amara bi-aṭnān qaṣab wa-naft fa-uḥḍirū, t̄umma amara l-Muğīra an yatanāwala t̄unn fa-kaʿa ʿan-hu wa-taʿannā, fa-ṣubbat al-siyāt ʿalā raʿsi-hi, fa-tanāwala t̄unn fa-ḥtaḍana-hu, fa-šudda ʿalay-hi, t̄umma ṣubba ʿalay-hi wa-ʿalā l-t̄unn naft, t̄umma ulhibat fī-himā l-nār fa-ḥtaraqā, t̄umma amara l-raḥṯ fa-faʿalū, t̄umma amara Bayān āḥira-hum fa-qadima ilā l-t̄unn mubādir fa-ḥtaḍana-hu, fa-qāla Ḥālīd : wayla-kum ! Fī kull amr taḥmuqūna, hallā raʿaytum ḥāḍā l-Muğīra ! T̄umma aḥraqa-hu.

Qāla Abū Zayd : lammā qatala Ḥālīd al-Muğīra wa-Bayān arsala ilā Mālik b. Aʿyan al-Ğuhānī fa-saʿala-hu fa-ṣaddaqa-hu ʿan nafsi-hi, fa-aṭlaqa-hu, fa-lammā ḥalā Mālik bi-man yaṭīqu bi-hi - wa-kāna fī-him Abū Muslim ṣāḥib Ḥurāsān - qāla :

Ḍarabtu la-hu bayna l-ṭarīqayni lāḥiban / wa-ṭintu ʿalay-hi l-šamsa fī-man yaṭīnu-hā

Wa-alqaytu-hu fī ṣubhatin ḥīna saʿalanī / kamā ṣtabahā fī l-ḥaṭṭi sīnun wa-šīnu-hā
Fa-qāla Abū Muslim ḥīn zāhara amru-hu : law wağadtu-hu la-qataltu-hu bi-iqrāri-hi ʿalā nafsi-hi.

Qāla Aḥmad b. Zuhayr, ʿan ʿAlī b. Muḥammad, qāla ḥarağa l-Muğīra b. Saʿīd fī sabʿat nafar, wa-kānū yudʿawna l-wuṣafāʿ, wa-kāna ḥurūğu-hum bi-zāhr al-Kūfa, fa-uḥbira Ḥālīd al-Qasrī bi-ḥurūği-him wa-huwa ʿalā l-minbar, fa-qāla aṭʿimūnī māʿ, fa-naʿā ḍālīka ʿalay-hi Ibn Nawfal, fa-qāla : [...]

Wa-qulta li-mā aṣāba-ka : aṭʿimūnī / ṣarāban t̄umma bulta ʿalā l-sarīri

Li-aʿlāği t̄amāniyatīn wa-šayḥīn / kabīri l-sinni laysa bi-ḍī naṣīri)¹²²⁹

Le thème de la résurrection est de nouveau présent. La divination est également évoquée avec la seconde anecdote. Selon al-Kaššī¹²³⁰ (m. v. 340/951), al-Muğīra aurait appris la magie auprès d'une magicienne juive¹²³¹. L'accusation de

¹²²⁹ Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, VII, p. 128-130 ; anc. éd. II, p. 1619-1621 ; tr. Khalid Yahya Blankinship, 1989, XXV (*The End of Expansion*), p. 152-155. Le dernier hémistiche diffère chez al-Ğāḥiz, qui donne deux leçons en deux endroits différents du livre :

- Chargé d'années, à la vue aveugle (*kabīr al-sinn ḍī baṣarin ḍarīr*)

- À la lame émoussée, à la vue aveugle (*kalīl al-ḥaddi ḍī baṣarin ḍarīr*)

¹²³⁰ Cf. GAS, I, p. 185.

¹²³¹ Al-Kaššī, *Maʿrifat al-riğāl*, Karbala, 1963, p. 196, cité dans William F. Tucker, « Rebels and gnostics : al-Muğīra Ibn Saʿīd and the Muğīriyya », *Arabica*, 22 (1975), p. 34.

magie se retrouve dans quelques sources, comme Ibn Ḥaḡar al-¹²³²Asqalānī, cependant elle est loin de faire l'unanimité des sources. Le mouvement initié par al-Muḡīra b. Saʿīd avait un aspect religieux qui semble prononcé puisqu'à l'origine d'une secte chiite. William F. Tucker signale que de nombreuses autres sources affirment qu'al-Muḡīra n'était pas partisan de Muḡammad al-Bāqir mais de Muḡammad b. ʿAbd Allāh (m. 145/762-3), surnommé al-Nafs al-Zakiyya¹²³³ (« l'âme pure ») : il aurait changé d'orientation après la mort de Muḡammad al-Bāqir pour se tourner vers Muḡammad b. ʿAbd Allāh¹²³⁴. Al-Ṭabarī ne mentionne en rien le contenu d'une doctrine quelconque : la condamnation semble avant tout liée à sa prétention à ressusciter les morts, à ses actes de magie, etc., bien que le motif de la condamnation ait été selon toute vraisemblance politique. L'époque de Hišām¹²³⁵ (r. 105/724 à 125/743), sous lequel Ḥālid b. ʿAbd Allāh al-Qasrī (m. après 120/738) était gouverneur, est pleine de tensions entre la dynastie omeyyade et les différentes branches du parti ʿalīde qui demeurent actives politiquement (malgré une volonté de retrait de la part des imams). L'activisme apparent d'al-Muḡīra pouvait donc inquiéter le pouvoir politique¹²³⁶. Nous pouvons voir également les traces de cette condamnation politique dans la satire d'Ibn Nawfal dont les deux derniers vers sont rapportés – avec quelques variantes – par de nombreuses sources. La version d'al-Ṭabarī, plus longue, est d'ailleurs une satire générale sur les origines

¹²³² Deux propos rapportés par Ibn Ḥaḡar al-¹²³²Asqalānī dans le *Lisān al-mizān* vont dans ce sens :

- Ḡarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd dit : al-Muḡīra b. Saʿīd était menteur et magicien. (*wa-qāla Ḡarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd kāna l-Muḡīra b. Saʿīd kaḡḡāb sāḡir*)

- al-Ḡūzḡānī dit : al-Muḡīra fut tué pour avoir prétendu à la prophétie. Il alluma des feux à Koufa par l'illusion et la prestidigitation au point que les gens se rallièrent à lui. (*wa-qāla l-Ḡūzḡānī qutīla l-Muḡīra ʿalā iddiʿāʿi l-nubuwwa kāna ašʿala l-nīrān bi-l-Kūfa ʿalā l-tamwīh wa-l-šaʿbaḡa ḡattā aḡāba-hu ḡalq*).

Dans le premier cas, l'accusation de magie va de pair avec le mensonge. Dans le second cas, la magie est désignée par le terme de *šaʿbaḡa* qui désigne clairement la prestidigitation. Cf. Ibn Ḥaḡar al-¹²³²Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, VIII, p. 130.

¹²³³ Cf. Frants Buhl, « Muḡammad b. ʿAbd Allāh », *Et*.

¹²³⁴ William F. Tucker, « Rebels and gnostics : al-Muḡīra Ibn Saʿīd and the Muḡīriyya », p. 37.

¹²³⁵ Dixième calife omeyyade de Damas. À la fin de son règne commence un grande période d'instabilité pour la dynastie, qui s'achève quelques années après avec la « révolution abbasside ». Cf. Francesco Gabrieli, « Hishām », *Et*.

¹²³⁶ En plus de cet activisme, al-Muḡīra aurait donné à ses partisans la permission d'étouffer ou d'empoisonner les opposants à son mouvement. Il représente donc un danger d'autant plus grave qu'il légitime le régicide. Cf. William F. Tucker, « Rebels and gnostics : al-Muḡīra Ibn Saʿīd and the Muḡīriyya », p. 45.

de Ḥālid b. ʿAbd Allāh¹²³⁷. La satire considère en fait le mouvement d'al-Muġīra comme de peu d'importance (huit individus et un vieillard). Al-Ṭabarī mentionne six ou sept partisans en plus d'al-Muġīra et d'al-Bayān pour qu'il y ait concordance avec le chiffre du poème. Il faut sans doute entendre que ces « servants » (*wuṣafāʾ*) étaient des chefs de faction dévoués à al-Muġīra (représentant donc chacun une potentielle force de frappe à l'intérieur de la ville)¹²³⁸. La magie est donc un chef d'accusation visant à renforcer la condamnation politique : il est révolté contre le pouvoir en place, ce qui mérite châtement, mais en outre il est révolté contre l'ordre divin de par sa prétention à ressusciter les morts et sa pratique de la magie.

Concernant sa doctrine, Paul Kraus indiquait que selon « le gnostique Muġīra, les lettres sont les éléments dont est formé le corps même de Dieu »¹²³⁹. Cependant, pour étayer une telle affirmation, il s'appuie sur les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (*Discours des musulmans*) du théologien al-Aṣḥarī¹²⁴⁰ (n. 260/873-874, m. 324/935-936), *al-Farq bayn al-firaq* (*La différence entre les factions*) de ʿAbd al-Qādir al-Baġdādī¹²⁴¹ (m. 429/1037), le *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* (*Livre des religions et des sectes*) d'al-Šahrastānī (n. 479/1086-1087, m. 548/1153) et le *Kitāb Minhāġ al-sunna* (*Livre de la voie de la tradition*) d'Ibn Taymiyya¹²⁴² (n. 661/1263, m. 728/1328), soit principalement des sources hérésiographiques dont la plus ancienne date de près de deux siècles après les événements ! Il est difficile de savoir si c'est sur une telle doctrine que s'appuyaient les condamnations en l'absence de trace écrite de ce mouvement.

Certaines sources mentionnent également des commentaires ésotériques du Coran, ainsi que des théories sur le « plus sublime nom de Dieu » (*ism Allāh al-aʿzam*).

¹²³⁷ Le premier vers de ce poème dans la version donnée par al-Ṭabarī donne le ton d'ensemble : « hé, Ḥālid ! Que Dieu ne te rétribue pas en bien, et le pénis d'un émir dans le vagin de ta mère ! » (*a-Ḥālid lā ġazā-ka Llāh ḥayran / wa-ayrun fī ḥirri ummi-ka min amīr*). Cf. al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, VII, p. 129 ; anc. éd., II, 1621 ; tr. Khalid Yahya Blankinship, XXV, p. 155.

¹²³⁸ William T. Tucker estimait d'ailleurs que le nom de *wuṣafāʾ* qui leur est donné suggère qu'al-Muġīra les a investis d'une mission à son service, d'une sorte de fonction de missionnaire ou de propagandiste.

¹²³⁹ Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 263.

¹²⁴⁰ Né à Bassorah et mort à Bagdad, al-Aṣḥarī est le fondateur d'une école théologique fondée sur une opposition au muʿtazilisme notamment sur la doctrine des attributs divins, la thèse du Coran incréé et le libre-arbitre. Cf. William Montgomery Watt, « al-Aṣḥarī, Abu 'l-Ḥasan », *Et*.

¹²⁴¹ Théologien et hérésiographe qui passa une bonne partie de sa vie à Nīšāpūr avant de fuir les Turkmènes. Son principal traité d'hérésiographie, le *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* (*Livre des religions et des sectes*) est perdu, mais nous avons encore *al-Farq bayn al-firaq* sur le même thème. Cf. Arthur Stanley Tritton, « al-Baġhdādī », *Et*.

¹²⁴² Sur Ibn Taymiyya, cf. *infra* p. 606 et suivantes.

Comme le soulignait Pierre Lory, la doctrine attribuée à al-Muğīra repose sur sa vision de Dieu sous les traits des lettres de l'alphabet avec l'*alif* pour jambes, le *ʿayn* pour yeux, le *hāʾ* pour sexe, etc.¹²⁴³ Les récits cosmogoniques qu'on lui attribue indiquent que c'est par le « plus sublime nom » que Dieu créa le monde et que ce nom s'envola et se posa sur sa tête¹²⁴⁴. Le reste du récit de la genèse du monde fait de la sueur de Dieu l'origine des deux mers et de l'œil de son ombre le soleil¹²⁴⁵. Il semble y avoir ici l'origine de certains hadiths anthropomorphiques si décrits par les hérésiographes. Dans tous les cas, Bayān b. Samʿān attribue à al-Muğīra la connaissance du nom suprême, qui le rendait capable de ressusciter les morts¹²⁴⁶. Al-Bayān passe pour s'être révolté avec al-Muğīra comme l'indique al-Ṭabarī (mais leur connivence semble n'avoir eu lieu qu'après la mort de Muḥammad al-Bāqir : Bayān b. Samʿān était opposé à al-Bāqir alors qu'al-Muğīra semble avoir fait partie de ses partisans jusqu'à sa mort), et semble avoir engendré son propre mouvement avec des partisans qui le proclamèrent imam¹²⁴⁷. Dans tous les cas, l'association du « plus sublime nom de Dieu » avec des pratiques magiques paraît ici très précoce. Cette attribution de la connaissance du nom suprême ne peut évidemment provenir que de cercles de partisans d'al-Muğīra (il est clair qu'al-Ṭabarī, en théologien, peut difficilement rapporter un tel fait ou lui accorder crédit). Cependant, nous pouvons nous demander si la connaissance du plus sublime nom de Dieu qu'on lui prête vient de cette époque ou si elle est une invention des apologistes postérieurs, en réponse à l'accusation selon laquelle il prétendait ressusciter les morts. L'accusation de magie est donc détournée au profit d'une odeur de sainteté : al-Muğīra n'est pas un magicien mais un saint homme (c'est en tout cas un moyen rhétorique plus efficace que la simple négation, et qui était abondamment utilisée au Moyen Âge¹²⁴⁸).

¹²⁴³ Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, Paris, Éditions Dervy, 2004, p. 63.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁴⁶ William F. Tucker, « Bayān ibn Samʿān and the Bayāniyya : Shīʿite Extremists of Umayyad Iraq », *Muslim World*, 1975. William F. Tucker signale néanmoins que certains auteurs affirment qu'al-Muğīra attribuait ce pouvoir à ʿAlī (Ibn al-Ġawzī) ou à Muḥammad al-Bāqir (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī). Dans ces deux derniers cas, la résurrection des morts s'inscrit dans la liste des pouvoirs attribués aux imams dans le chiisme, et plus particulièrement ses formes « extrémistes ». Cf. William F. Tucker, « Rebels and gnostics : al-Muğīra Ibn Saʿīd and the Muğīriyya », p. 44.

¹²⁴⁷ Marshall G.S. Hodgson, « Bayān b. Samʿān al-Tamīmī », *Et*².

¹²⁴⁸ Un exemple de ce moyen rhétorique dans une controverse religieuse est le cas du moine chrétien Baḥīrā supposé avoir reconnu le Prophète car annoncé dans les écritures. Alors que les polémistes chrétiens pourraient simplement (et sans doute aisément) nier l'existence de ce moine, ils affirment plutôt qu'il était considéré comme un mauvais moine, hérétique et inspiré par le diable.

Il est possible également qu'al-Muġīra ait été élevé au rang d'imam par ses partisans. L'accusation de magie est très répandue dans les récits sur les faux-prophètes, comme nous l'avons vu. Ici le statut d'imam n'est pas celui de prophète. Mais dans le chiisme, l'imam n'est pas un être humain ordinaire : le statut d'imam (*walāya*) lui donne des pouvoirs surhumains du fait des connaissances ésotériques dont il est le dépositaire¹²⁴⁹. Cependant, ces « pouvoirs » sont aussi pour les opposants la marque de l'hérésie la plus effrontée.

Miracle et magie : les premiers soufis et l'accusation de magie

Le rapport ambigu qui demeure entre mystique et magie en islam apparaît avec le développement de l'hagiographie et la figure de saints importants. En effet, à l'instar du Prophète accusé de sorcellerie en raison de ses miracles (*āyāt, muġizāt*) ou de la langue coranique, supposée plus proche de celle des poètes et des magiciens que des dialectes en usage dans la péninsule Arabique, les mystiques furent très tôt accusés de sorcellerie en raison des grâces divines (*karāmāt*) accordées au fur et à mesure de leur éveil spirituel. Il est en effet difficile pour les savants musulmans de faire la distinction entre ces grâces divines et la magie, et il y a à ce sujet diverses polémiques. Tout d'abord, comme le souligne Éric Geoffroy, « si l'on en croit certains maîtres [...] il n'y a pas d'équation entre sainteté et miracle, entre *walāya* et *karāma* »¹²⁵⁰. Tout saint ne reçoit pas ce type de grâce. Ensuite, la « grâce » peut-elle échoir à un autre qu'un « saint » ? Certains auteurs affirment l'existence de « grâces diaboliques », conférées par Satan (*karāmāt šayṭāniyya*), comme Ibn Taymiyya par exemple¹²⁵¹. La différence théorique est donc l'origine même de la grâce accordée et non sa modalité puisque les deux peuvent correspondre à un même type de manifestation. Or, déterminer cette origine est bien sûr laissé à la discrétion de celui qui rapporte le miracle : si le miracle ou celui qui le reçoit ne correspond pas à l'idéal de sainteté de l'auteur, le miracle est aisément rejeté comme une « grâce diabolique » (par opposition à la « grâce divine » que constitue le miracle). La magie est alors une accusation servant à rejeter le miracle, ou le miracle un moyen de faire accepter un rite d'origine magique. La difficulté dans l'appréhension de ce rapport est que les plus prompts à dénoncer la magie ne sont pas les soufis de cette époque, mais plutôt les doxographes soufis à partir du VII^e/XIII^e comme Ibn Taymiyya ou al-

¹²⁴⁹ Sur l'imam et la *walāya*, cf. Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Paris, Fayard, 2004, p. 121-138.

¹²⁵⁰ Éric Geoffroy, « Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle », dans *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, dir. Denise Aigle, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses », 109), 2000, p. 301.

¹²⁵¹ Cf. *infra* p. 606 et suivantes.

Ša'arānī¹²⁵² (n. 897/1492, m. 973/1565). Leur soufisme se veut épuré de toute « innovation » (*bid'a*) et ils jettent donc l'opprobre sur tout ce qui leur semble être en contradiction avec leur propre expérience et conception du soufisme. Il est donc pour eux inconcevable que leurs anciens maîtres aient pu avoir quelque affinité que ce fût avec l'ésotérisme en général et la magie en particulier. Nous verrons que ces auteurs condamnent al-Būnī¹²⁵³. La condamnation est d'autant plus virulente que la différenciation entre certaines pratiques magiques et certaines pratiques soufies n'est pas évidente. La démarcation est rendue malaisée par l'utilisation d'un même vocabulaire, par des références aux mêmes autorités, parfois une même revendication.

Un élément qui provoque la confusion entre le miracle et la magie est l'aspect ritualisé de la magie. Or, ici encore, la distinction entre miracle et magie n'est pas évidente. Par exemple, on prête à Sahl al-Tustarī¹²⁵⁴ (m. 283/896) le propos suivant : « quiconque renonce au monde durant quarante jours, sincèrement et animé d'une intention pure, verra apparaître en lui des "grâces divines" ; si ce n'est pas le cas, c'est qu'il n'est pas sincère dans son renoncement » (*wa-ḥukiya 'an Sahl b. 'Abd Allāh raḥima-hu Llāh anna-hu kāna yaqūlu man zahida fī l-dunyā arba'in yawm ṣādiq muḥliṣ fī dālīka taḥharu la-hu l-karāmāt min Allāh 'azza wa-ḡalla wa-man lam yaḥhar la-hu dālīka fa-li-mā 'adima fī zuhdi-hi min al-ṣidq wa-l-iḥlāṣ aw kalām naḥw dālīka*)¹²⁵⁵. Aussi, si nous observons les rituels magiques d'al-Būnī, ceux-ci commencent presque systématiquement par une période d'ascèse, en état de pureté rituelle. Le rituel permet d'obtenir la grâce divine, « avec la permission de Dieu » (*bi-idn Allāh*). Cette ritualisation ne saurait donc opposer la magie au miracle.

La différence majeure est sans doute le traitement du miracle chez les mystiques. Il faut tout d'abord insister sur les modalités du miracle. Ce miracle est un pouvoir surnaturel (*taṣarruf*, *taṣrīf*) dont l'usufruit a été donné au saint. Si l'on suit le contemporain d'al-Būnī qu'est Ibn 'Arabī, ce dernier indique que « le pouvoir surnaturel (*al-taṣrīf*) est le fondement du miracle »¹²⁵⁶. Serait-il hasardeux de rapprocher la devise ḥarrānienne « qui connaît son essence devient Dieu » (*man 'arafa dāta-hu ta'allaha*) et le hadith soufi « qui se connaît lui-même connaît son

¹²⁵² Soufi et érudit égyptien, affilié à la voie aḥmadiyya, auteur d'un ouvrage de *ṭabaqāt* sur les soufis. Cf. Michael Winter, « al-Sha'arānī », *Et*.

¹²⁵³ Cf. *infra* p. 606 et suivantes.

¹²⁵⁴ Sur Sahl al-Tustarī, cf. *infra* p. 292 et suivantes.

¹²⁵⁵ Traduction de Éric Geoffroy, « Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle », p. 301 ; al-Sarrāḡ, *Kitāb al-Luma' fī l-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1998, p. 390.

¹²⁵⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, p. 370 : *al-taṣarruf huwa aṣl al-karāmāt* ; cité par Éric Geoffroy, « Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle », p. 309.

Seigneur » (*man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu*) ? Les deux sont une réécriture du « connais-toi toi-même » socratique et posent comme base de la quête spirituelle la connaissance de soi. Cette connaissance de soi et la propédeutique qu'elle suppose mènent indubitablement à la connaissance de ce qui est caché, de ce que voilent les sens. De là, savoir, c'est pouvoir ! N'oublions pas qu'un des sens de *sāhir* (magicien) d'après les exégètes et les lexicographes est « savant » (*'ālim*) ! La connaissance des coulisses de la création conduit à la capacité de la rendre plus malléable et manipulable.

Enfin, il convient de rappeler que le miracle est avant tout un récit. Il est la matière-même de l'hagiographie, et il n'y a pas de miracle des saints sans hagiographie. Le comprendre nécessite sa réinscription dans la littérature hagiographique. Peter Brown indiquait pour le travail d'hagiographie de l'Antiquité tardive qu'il était une « tentative pour mettre de l'ordre dans un monde surnaturel traversé par une forte ambiguïté, caractérisée par l'incertitude concernant la signification de très nombreuses manifestations du sacré, et, en conséquence, envahi par des entrepreneurs religieux de toutes croyances. Pour cette raison, nous ne devrions pas sous-estimer l'importance du caractère stéréotypé et répétitif de tant d'épisodes qui furent racontés dans les *Vies des saints chrétiens* »¹²⁵⁷. L'inscription des soufis dans l'enseignement ésotérique (magie, alchimie, astrologie, etc.) est une forme de rationalisation de ce miracle : le miracle est le fruit d'hommes ayant dépassé leur condition humaine (c'est tout le sens d'une hagiographie). En rattachant le mystique à un enseignement aussi scientifique (dans sa méthode) que l'alchimie, l'astrologie ou la magie, le miracle devient accessible à force de travail aux hommes du commun.

Ḍū l-Nūn al-Miṣrī l'alchimiste

Ḍū l-Nūn al-Miṣrī (n. v. 180/796, m. 246/861) est une des figures incontournables du soufisme. Il ne s'agit pas ici de revenir sur l'ensemble de la légende qui l'entoure et des innombrables aphorismes et miracles qu'on lui attribue¹²⁵⁸. Cependant, Ḍū l-Nūn al-Miṣrī est aussi devenu une autorité dans des

¹²⁵⁷ Peter Brown, *L'autorité et le sacré*, Paris, Noêsis, 1998, p. 142-143.

¹²⁵⁸ Sur la vie de Ḍū l-Nūn al-Miṣrī, cf. Margaret Smith, « *Ḍhu 'l-Nūn*, Abu 'l-Fayḍ », *El²* ; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 39-42 ; Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes »), 1976, p. 27 ; Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Paris, Sindbad (« La petite bibliothèque de Sindbad »), 1981, p. 79-113 ; Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Les Éditions du Cerf (« Patrimoines »), 1999 (Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922¹), p. 206-213.

traités de magie islamique ainsi qu'en alchimie¹²⁵⁹. Les enseignements qui sont rapportés de lui exposent une distinction entre trois types de connaissances : la connaissance « ordinaire », la connaissance des érudits et des sages, et la connaissance des « amis de Dieu » (*awliyā*). Cette dernière catégorie de connaissance est pour lui la meilleure et ne doit pas être communiquée. Alexander Knysh considère que c'est sans doute le point de doctrine qui rapprocherait le plus *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī* du gnosticisme copte et des idées néo-platoniciennes qui lui ont donné une réputation de « théurge » expert en « hiéroglyphes, alchimie, astrologie et magie »¹²⁶⁰. Il nous semble opportun d'examiner comment a pu se former cet aspect de la figure de *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī*. Ibn al-Qiftī lui consacre une brève notice dans son *Ta'riḥ al-ḥukamā'* :

Ḍūn l-Nūn b. Ibrāhīm al-Iḥmīmī l-Miṣrī est de la génération de *Ġābir b. Ḥayyān* dans la diffusion de l'art alchimique. Il fut le maître des sciences occultes (*ʿilm al-bāṭin*) et des sciences philosophiques. Il fréquentait très souvent le temple (*barbā*) de la région d'Akhmim. C'est une des anciennes maisons de la sagesse¹²⁶¹, dans laquelle il y a des images merveilleuses et des représentations étranges qui accroissent la foi du croyant et la rébellion du mécréant. On dit que la science de ce qui y est lui fut ouverte par la voie de la sainteté. Il eut des grâces divines (*karāmāt*).

(*Ḍū l-Nūn b. Ibrāhīm al-Iḥmīmī l-Miṣrī min ṭabaqat Ġābir b. Ḥayyān fī ntiḥāl šināʿat al-kīmiyāʿ wa-taqallada ʿilm al-bāṭin wa-l-iṣrāf ʿalā kaṭīr min ʿulūm al-falsafa wa-kāna kaṭīr al-mulāzama li-barbā baldat Iḥmīm. Fa-inna-hā bayt min buyūt al-ḥikma l-qadīma wa-fī-hā l-taṣāwīr al-ʿaḡība wa-l-miṭālāt al-ḡarība allatī tazīdu¹²⁶² l-muʿmin imān wa-l-kāfir ṭuḡyān wa-yuqālu inna-hu futiḥa ʿalay-hi ʿilm mā fī-hā bi-ṭarīq al-walāya wa-kānat la-hu karāmāt*)¹²⁶³

Le contexte égyptien est donc essentiel dans les récits relatifs à la figure de *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī* : ce serait à Akhmim (ancienne Panopolis), lieu rattaché à Hermès, qu'il aurait acquis ces connaissances, comme Apollonius de Tyane avant lui¹²⁶⁴. La question de l'alchimie de *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī* est évoquée par le contemporain d'al-

¹²⁵⁹ Sur la bibliographie alchimique de *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī*, cf. GAS, IV, p. 273 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 196-197.

¹²⁶⁰ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 41.

¹²⁶¹ L'expression *bayt min buyūt al-ḥikma l-qadīma* fait bien entendu écho à la « maison de la Sagesse » (*bayt al-ḥikma*) dont la fondation est attribuée à al-Maʿmūn. L'ouvrage d'Ibn al-Qiftī vise en effet à montrer la continuité entre l'Antiquité et la civilisation islamique.

¹²⁶² L'éditeur donne la seule leçon *turbadu*, qui ne fait pas sens ici.

¹²⁶³ Ibn al-Qiftī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, p. 185.

¹²⁶⁴ John Bowman, « A lost work of Apollonius of Tyana », *Glasgow University Oriental Society Transactions*, 14, 1950-52 (1953), p. 5-6.

Būnī Ibn ʿArabī dans son *al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī* (L'astre éclatant : les vertus de Dū l-Nūn al-Miṣrī). Il relate l'anecdote suivante :

Muḥammad b. ʿAlī l-Muqriʿ al-Tarsūsī a rapporté ceci : « J'étais présent quand ʿUmar b. al-Ḥammāl a demandé à Abū ʿAbd Allāh b. al-Ġallā si Dū l-Nūn pratiquait l'alchimie, et voici quelle fut sa réponse : "Oui, mais mon alchimie est l'alchimie de Ṣubayḥ¹²⁶⁵ al-Aswad¹²⁶⁶. - Mais qui est Ṣubayḥ ? - Il fit la prière de la nuit à Bagdad et celle du lendemain matin à la Mekke".

Ibn Bākūya¹²⁶⁷ souligne que ceci est un signe miraculeux. »¹²⁶⁸

([...] Muḥammad b. ʿAlī l-Muqriʿ bi-Ṭarsūs qāla : samiʿtu ʿUmar b. al-Ḥammāl wa-qāla li-Abī ʿAbd Allāh b. al-Ġallā wa-ḥādir : yā Abā ʿAbd Allāh kāna Dū l-nūn yaʿmalu l-kīmiyāʿ ? [p. 244] fa-qāla la-hu Abū ʿAbd Allāh : naʿam. Wa-lākinna-hu kīmiyāʿi kīmiyāʿ Ṣubayḥ al-Aswad. Fa-qāla la-hu ʿUmar : wa-man Ṣubayḥ al-Aswad. Qāla : insān ṣallā l-ʿatama bi-Baġdād wa-l-ġadāt bi-Makka. Qāla Ibn Bākuwayh iṣārātu-hā kānat āyāt)¹²⁶⁹

L'alchimie est clairement renvoyée ici aux « grâces divines » des saints (*karāmāt al-awliyāʿ*) dont un des plus célèbres est le fait de parcourir de grandes distances (*ṭayy al-arḍ*)¹²⁷⁰. Sa capacité à déchiffrer les langues anciennes est également l'objet d'une anecdote dans le même ouvrage :

ʿAbd al-Ḥakam b. Aḥmad b. Sallām (ou Ibn Sālim) al-Ṣadafī a rapporté ceci : « j'ai entendu Dū l-Nūn al-Miṣrī dire : À l'entrée d'un temple païen en Égypte, une inscription en langue "syriaque" (*suryāniyya*), que j'ai pu déchiffrer après l'avoir étudiée, portait ces mots : "Les prévoyants font des prévisions, et le destin s'en rit." »¹²⁷¹

([Ḥadda]tanā ʿAbd al-Ḥakam b. Aḥmad b. Sālim al-Ṣadafī qāla : samiʿtu Dū l-Nūn al-Miṣrī : yaqūlu : qaraʿtu fī bāb barābī Miṣr bi-suryāniyya fa-tadabbartu-hu fa-iḍā fī-hi : yuqaddaru l-maḡdūr wa-l-qaḍāʿ yaḡḡaku)¹²⁷²

Nous avons vu l'importance des alphabets et de la cryptographie dans l'historiographie de la transmission des savoirs ésotériques. Ici, le « syriaque » (*sūriyānī*) désigne la langue céleste primordiale et non le syriaque parlé en Syrie. L'idée que ces savoirs ont été écrits en syriaque indique que ses connaissances sont

¹²⁶⁵ Ṣubayḥ ou Ṣabīḥ.

¹²⁶⁶ Roger Deladrière propose de corriger Ṣubayḥ par ʿUlayyim.

¹²⁶⁷ Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Bākūya (m. 428/1037) est un mystique, mais une épître alchimique intitulée *Risāla fī Ṣanʿat al-ḥaġar al-aswad* (Épître sur la fabrication de la pierre noire) lui est attribuée. Cf. GAS, IV, p. 293.

¹²⁶⁸ Traduction remaniée d'Ibn ʿArabī, *La vie merveilleuse de Dū l-Nūn l'Égyptien*, tr. Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1988, p. 297.

¹²⁶⁹ Ibn ʿArabī, *Rasāʾil Ibn ʿArabī*. 3. *Al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī*, éd. Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ, Beyrouth, al-Intiṣār al-ʿarabī, 2002, p. 243-244.

¹²⁷⁰ Litt. c'est plutôt la terre qui se ramasse sous les pieds du saint !

¹²⁷¹ Ibn ʿArabī, *La vie merveilleuse de Dū l-Nūn l'Égyptien*, p. 167-168.

¹²⁷² Ibn ʿArabī, *Rasāʾil Ibn ʿArabī*. 3. *Al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī*, p. 150.

réputées être « originelles », des connaissances d'origine céleste et divine puisées à la source-même des sages antédiluviens. En rattachant *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī* aux inscriptions d'Akhmim, il devient l'héritier de la tradition hermétique dans la mesure où ce serait Hermès qui aurait consigné toutes ces connaissances dans les temples égyptiens avant le Déluge. Ces anecdotes, bien que minoritaires dans l'ensemble des récits entourant la figure de *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī*, concourent à en faire le vecteur des savoirs alchimiques, astrologiques et magiques.

Sahl al-Tustarī et la science des lettres

Sahl al-Tustarī (m. 283/896) est connu pour être un des premiers exégètes mystiques du Coran, dont le commentaire fut collecté par son disciple Muḥammad b. Sālim (m. 297/909)¹²⁷³. Contemporain de *Ḍū l-Nūn*¹²⁷⁴, il fut lui aussi associé à des disciplines ésotériques. Sa réputation en la matière est liée à la tradition rapportant qu'il aurait eu une vision du plus sublime nom de Dieu (*ism Allāh al-a'zam*) écrit dans le ciel avec une lumière verte s'étendant du Levant au Ponant¹²⁷⁵. Comme le soulignait Gerhard Böwering, l'alchimiste Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad al-ʿIrāqī l-Sīmāwī¹²⁷⁶ au VII^e/XIII^e siècle mentionnait *Ḍū l-Nūn*, al-Tustarī, al-Suhrawardī¹²⁷⁷ et d'autres parmi les autorités en sciences occultes et dans la magie

¹²⁷³ Cf. notamment Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam*, Londres/New York, Routledge, 2006, p. 68 et Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qurʾān, Miʿraj, Poetic and Theological Writings*, New York, Paulist Press, 1996, p. 89-96.

¹²⁷⁴ Sur la biographie de Sahl al-Tustarī, cf. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The formative period*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2007, p. 38-43 ; Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes »), 1976, p. 34 ; Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 294-300.

¹²⁷⁵ Cf. Gerhard Böwering, « Sahl al-Tustarī », *El² et Ibn Masarra, Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, p. 72. Les références à ce récit sont le *Tafsīr* qui lui est attribué et les *Ṭabaqāt* d'al-Anṣārī.

¹²⁷⁶ Aḥmad b. Muḥammad al-ʿIrāqī l-Sīmāwī est un alchimiste du VII^e/XIII^e siècle dont la vie nous est inconnue. Son principal traité est le *Kitāb al-ʿilm al-muktasab fī zirāʿat al-dahab* (*Le livre de la science acquise : la culture de l'or*). Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 235-237 et p. 391-392. Voir aussi Eric John Holmyard, « Abu' l-Qāsim al-ʿIrāqī », *Isis*, 8 (1926), p. 403-426. Son traité fut édité et traduit en anglais par Eric John Holmyard, *Kitāb al-ʿilm al-muktasab fī zirāʿat adh-dhahab. Book of knowledge acquired concerning the cultivation of gold*, Paris, Paul Geuthner, 1923.

¹²⁷⁷ Cette *nisba* correspond à plusieurs mystiques contemporains. Ṣihāb al-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš b. Marīrak al-Suhrawardī (n. 549/1154, m. 587/1191), est l'initiateur d'un mouvement philosophico-mystique (*ḥikmat al-iṣrāq* : la « sagesse de l'illumination »), dont la mise à mort

des lettres¹²⁷⁸. On rapporte de lui un propos divisant les sciences (*‘ilm*) en quatre catégories : la religion (*diyāna*), la médecine (*ṭibb*), l'astrologie (*nuḡūm*) et l'alchimie (*kīmiyā*)¹²⁷⁹. Dans le domaine plus spécifique de la science des lettres, le *Kitāb al-Luma‘* (*Le livre des lueurs*) le fait intervenir dans une controverse entre un juriste ṣāfi‘ite et un soufi¹²⁸⁰. Mais c'est sans conteste sa *Risālat al-Ḥurūf* qui contribua le plus à sa renommée dans le domaine des sciences occultes¹²⁸¹. La redécouverte de l'épître par Clemente Pilar Garrido grâce à son travail de thèse paru en 2008 a initié un débat sur l'authenticité et la datation de l'épître. L'épître est en effet éditée à partir d'un manuscrit où elle n'a pas de titre¹²⁸². La perspective de Clemente Pilar Garrido est de comparer cette œuvre aux ouvrages d'Ibn Masarra¹²⁸³ (n. 269/883, m. 319/931), qui sont copiés dans le même recueil. Son propos n'est pas tant de savoir si le texte a bien été écrit par al-Tustarī mais de savoir si le texte en question

violente à Alep lui valut d'être surnommé al-Maqtūl (« le tué »). Cf. Hossein Ziai, « al-Suhrawardī », *EF*. L'autre est Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (n. 539/1145, m. 632/1234), important soufi mort à Bagdad fondateur de la voie mystique suhrawardiyya. Cf. Angelika Hartmann, « al-Suhrawardī », *EF*.

¹²⁷⁸ Gerhard Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam: the Qur’anic hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1980, p. 54.

¹²⁷⁹ Gerhard Böwering, *The mystical vision of existence*, p. 54. Gerhard Böwering s'appuie sur le manuscrit *Kalām Sahl b. ‘Abd Allāh*, Istanbul, Köpr., 727, fol. 63b.

¹²⁸⁰ Gerhard Böwering, *The mystical vision of existence*, p. 54.

¹²⁸¹ La *Risālat al-Ḥurūf* attribuée à Sahl al-Tustarī nous fut transmise par un manuscrit de la Chester Beatty Library de Dublin coté 3168. Le texte fut édité une première fois par Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ğa‘far, puis par Clemente Pilar Garrido, qui en fit une nouvelle édition avec une traduction en espagnol dans sa thèse, parue également dans un ouvrage qu'elle publia après, ainsi qu'un article contenant la seule édition de l'épître. Une traduction anglaise, avec une approche critique, fut proposée par Michael Ebstein et Sara Sviri. Denis Gril en avait fait une analyse. Cf. Denis Gril, « La science des lettres », dans *Les illuminations de La Mecque*, p. 423-426.

¹²⁸² Michael Ebstein et Sara Sviri affirment notamment que « ce fut Ğa‘far qui le premier attribua cette épître sans nom à Sahl al-Tustarī et qui inventa le titre *Risālat al-Ḥurūf* (*Épître sur les lettres*) qui en réalité n'apparaît pas dans le manuscrit ». Ce procès est quelque peu sévère dans la mesure où le texte édité par Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ğa‘far et Clemente Pilar Garrido commence par « Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī a dit sur/dans les lettres » (*qāla Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī fī l-ḥurūf*). Le *fī* peut ici désigner l'objet du discours ou l'œuvre dans laquelle il se trouve. L'incipit identifie donc clairement l'auteur comme étant al-Tustarī, contrairement à l'assertion de Michael Ebstein et Sara Sviri ! Cf. Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (*Epistle on letters*) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus », *Journal asiatique*, 299 (2011), p. 213.

¹²⁸³ Sur Ibn Masarra, cf. *infra* p. 302 et suivantes.

est bien la *Risālat al-Ḥurūf* qui lui est attribuée¹²⁸⁴. Michael Ebstein et Sara Sviri ont émis de sévères critiques sur cette attribution¹²⁸⁵. En effet, ces derniers ont souligné que le Sahl al-Tustarī de la science des lettres ne correspond pas au Sahl al-Tustarī du soufisme classique¹²⁸⁶. Selon eux, l'épître a été identifiée comme étant celle attribuée par al-Tustarī sur la seule base des citations d'Ibn Masarra¹²⁸⁷. Les arguments leur permettant de rejeter la paternité de la *Risālat al-Ḥurūf* à Sahl al-Tustarī reposent sur l'aspect ésotérique de l'épître qui leur semble bien plus tributaire des spéculations ismaéliennes que du soufisme classique et qui ne trouvent aucun écho dans les sources proprement soufies¹²⁸⁸. Si l'on peut effectivement remettre en cause l'attribution de la *Risālat al-Ḥurūf* à l'al-Tustarī historique, les arguments visant à rejeter l'identification de cette épître éditée à partir du manuscrit de la Chester Beatty Library nous semblent peu convaincants. L'argumentation repose sur les différences entre l'ouvrage d'Ibn Masarra et cette épître. Il est notamment souligné que les spéculations d'Ibn Masarra sont plus développées que dans l'épître en question, qu'Ibn Masarra semble éviter la terminologie néoplatonicienne, et que certaines notions particulières de l'épître ne sont pas reprises par Ibn Masarra¹²⁸⁹. On peut se demander en quoi le fait qu'Ibn Masarra cite la *Risālat al-Ḥurūf* l'engagerait à en reprendre toute la doctrine et la terminologie ! Au contraire, les citations qu'utilise Ibn Masarra servent de base à ses propres spéculations, en se targuant de l'éminente autorité d'al-Tustarī (que l'épître soit réellement d'al-Tustarī ou non importe peu dans son discours : l'important est d'avoir une base légitime sous le patronage d'un grand mystique). La conclusion en est que l'épître en question est postérieure à Ibn Masarra, et pourrait avoir été composée par al-Būnī¹²⁹⁰ ! Un des arguments est la date de copie du manuscrit, postérieure à al-Būnī (il aurait été copié en 686-687/1287-1288) et le fait qu'il existe des parallèles entre le *Šams al-ma'ārif* et l'épître de ce manuscrit en question¹²⁹¹. Mais

¹²⁸⁴ Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, p. 66-70.

¹²⁸⁵ Cf. Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on letters) », p. 213-270.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 218-221.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 221-222.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 222-224.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 233-234.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 234.

¹²⁹¹ Le *Šams al-ma'ārif* cite une anecdote sur Ibrāhīm b. Adhām sous l'autorité d'al-Tustarī que l'on retrouve mot pour mot dans ladite épître, c'est sans doute ce qui mit Michael Ebstein et Sara Sviri sur la piste d'une composition par al-Būnī. On se demandera ce qui

s'il n'y pas de titre au texte du manuscrit, il n'y a pas plus de raison de considérer qu'il s'agisse d'une œuvre d'al-Būnī : nous ne trouvons aucun titre qui puisse correspondre dans les œuvres attribuées à al-Būnī¹²⁹², et l'épître qu'al-Būnī composa sur les lettres, *Laṭā'if al-iṣārāt*, semble plus influencée par l'œuvre d'Ibn Masarra - qu'il mentionne par ailleurs - que par cette *Risālat al-Ḥurūf*, qui a inspiré l'auteur du *Šams al-ma'ārif* puisqu'il en mentionne un extrait (nous montrerons que le *Šams al-ma'ārif* tel que nous le connaissons n'est probablement pas l'œuvre d'al-Būnī¹²⁹³). Bien que l'identification de la *Risālat al-Ḥurūf* mérite d'être interrogée, l'attribution à al-Būnī nous semble très peu probable, et la post-datation du texte édité par Muḥammad Ġa'far et Clemente Pilar Garrido comme étant la *Risālat al-Ḥurūf* peu convaincant. C'est en tout cas un texte qui jette les bases d'une exégèse ésotérique de l'alphabet arabe, et qui attribue des propriétés particulières aux lettres de l'alphabet arabe du même type que celles que l'on retrouve dans l'œuvre d'al-Būnī et dans le *Šams al-ma'ārif*.

Al-Ḥallāğ le magicien

Le procès d'al-Ḥallāğ est un des exemples de l'association entre magie et soufisme. Al-Ḥallāğ fut en effet accusé de sorcellerie par ses détracteurs. Al-Ḥallāğ nous est particulièrement bien connu grâce à l'œuvre immense de Louis Massignon¹²⁹⁴ (n. 1883, m. 1962). Si *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj* est un chef d'œuvre et une mine d'informations, Edward Said soulignait à juste titre que « Massignon donne littéralement pour objet à al-Hallaj d'incarner des valeurs mises essentiellement hors la loi par le système de doctrine central de l'islam, système que Massignon lui-même décrit surtout pour le circonvenir avec al-Hallaj »¹²⁹⁵. Aussi, les

justifie ce choix d'al-Būnī et non d'Ibn 'Arabī. Cf. (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 31b. À comparer avec Pilar Garrido, « Estudio y edición de la *Risālat al-Ḥurūf* del sufi Sahl al-Tustarī », *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), p. 79 et Pilar Garrido Clemente, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam : la Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī*, Madrid, Mandala Ediciones, 2010, p. 63. Signalé également dans Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on letters) », p. 259.

¹²⁹² Cf. nos chapitres sur le développement du *corpus bunianum* et nos annexes, *infra* p. 445 et suivantes et p. 1051 et suivantes.

¹²⁹³ Cf. *infra* p. 477 et suivantes.

¹²⁹⁴ Sur la vie d'al-Ḥallāğ, nous renvoyons donc à Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, Gallimard, 1975, 4 vol. C'est sans conteste l'ouvrage le plus complet sur la question, et qui aujourd'hui encore est la plus importante source d'informations à ce sujet.

¹²⁹⁵ Edward Wadie Said, *L'orientalisme*, p. 304.

réécits qui nous intéressent, ceux qui associent al-Ḥallāğ à la magie¹²⁹⁶, s'inscrivent dans ces limites : considérés nécessairement comme des éléments à charge et des accusations mensongères contre al-Ḥallāğ, le discours de Louis Massignon est de fait orienté vers ce rejet, d'une part, du discours sur al-Ḥallāğ comme magicien, et d'autre part, des milieux qui le produisirent (il cachait difficilement une certaine hostilité envers divers courants chiites qui ont contribué à l'exécution du mystique et à donner de lui une image très négative).

L'accusation semble déjà avoir existé de son vivant. Ainsi, un *Kitāb Maḥārīq al-Ḥallāğ wa-l-ḥīla fī-hā* (*Le livre des ruptures [de l'ordre naturel] d'al-Ḥallāğ et la ruse qu'il y a*) aurait été composé avant 309 par Hārūn b. 'Abd al-'Azīz al-Awārīğī afin de faire rouvrir le procès d'al-Ḥallāğ¹²⁹⁷. Le thème des « ruptures de l'ordre établi » (*maḥārīq*) associé à des « ruses » (*ḥīla*) indique qu'il s'agit d'une accusation similaire à celle des faux-prophètes. L'association d'al-Ḥallāğ et la magie se retrouve également dans les traités magiques : il est fait mention dans la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī¹²⁹⁸ (IV^e/X^e siècle) de propos attribués à al-Ḥallāğ de caractère clairement magique. Ainsi, il y est dit :

En l'an trois cent douze / 924-925¹²⁹⁹, j'ai vu sur cette [discipline] une composition d'un des célèbres accomplis, Abū Maṣṣūr al-Ḥusayn b. Maṣṣūr connu sous [le nom de] al-Ḥallāğ. Il y établit des merveilles parmi les choses magiques. Parmi elles, [il y a] son propos [selon lequel] « si tu déposes un jeune crâne humain dans un endroit [propice à la] culture et que tu déposes dessus des graines de pastèque (*biṭṭīḥ*¹³⁰⁰) et de la terre humide qui les préservera et les fera croître, puis qu'on l'abreuve constamment de sang humain délayé dans de l'eau chaude, il en sera engendré une pastèque qui produira d'horribles hallucinations quand on le mange ». Voilà ce qu'il exposa clairement à ce sujet.

(*Wa-qad kuntu ra'aytu li-aḥad al-mudrikīn al-muštahirīn bi-hāqā l-ša'n sanat itnā 'ašara wa-ṭalāṭi-mi'a wa-huwa Abū Maṣṣūr al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-ma'rūf bi-l-Ḥallāğ mawḍū' aṭbata fī-hi min al-umūr al-siḥriyya a'āğīb min-hā qawlu-hu in waḍa'ta ġumğumat insān ḥadīta fī mawḍi' zirā'a wa-wuḍi'a fī-hā bazr al-biṭṭīḥ wa-tarā 'alay-hā bi-l-turāb alladī yuṣliḥu-hā wa-yunmī-hā tumma tu'ūhida saqy-hā bi-dam insān mudāf fī mā' ḥārr fa-inna-*

¹²⁹⁶ Il s'est également vu attribuer une ou deux épîtres alchimiques, *Risāla fī l-Iksīr* (*Épître sur l'élixir*) et *Risāla fī l-Ṣan'a* (*Épître sur l'Œuvre*). Il est difficile de savoir si les deux titres correspondent à un même opuscule ou à deux textes différents. Cf. GAS, IV, p. 275. Le premier des deux titres est en outre signalé dans GAL, I, p. 653.

¹²⁹⁷ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, II, p. 477.

¹²⁹⁸ Sur al-Mağrīṭī, cf. *infra* p. 305 et suivantes.

¹²⁹⁹ Al-Ḥallāğ est donc déjà mort à l'époque où al-Mağrīṭī aurait lu cette recette magique.

¹³⁰⁰ Le terme peut désigner la pastèque ou le melon. La vocalisation dans la langue « classique » est *biṭṭīḥ*. Cependant, *baṭṭīḥ* serait la prononciation de l'Espagne musulmane au Moyen Âge. Cf. Dozy, I, p. 93.

*hu yatawalladu min-hā biṭṭih yuḥmalu ḥiml tuḥayyilu bi-hi taḥāyil šanī'a bi-l-iṭ'ām. Ḥādā mā šarraḥa bi-hi*¹³⁰¹

La recette est du même type que des vers de poésie qui lui sont attribués dans *al-Muḥtār* d'al-Ġawbarī¹³⁰² (composé entre 629/1232 et 646/1248-1249). Al-Ḥallāğ aurait aussi eu connaissance du *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* attribué à Apollonius de Tyane¹³⁰³. Cette dernière information, sujette à caution, le lie en tous les cas à l'hermétisme islamique.

On retrouve également autour de sa figure des récits qui le rattachent à l'imaginaire de la magie indienne : Louis Massignon rapporte trois anecdotes ayant trait à un voyage qu'aurait fait al-Ḥallāğ en Inde pour y apprendre la magie (*siḥr*). Ainsi, dans la première, il est rapporté un propos d'Abū l-Ḥasan al-Muzayyin (m. 328/940) d'après al-Sulamī¹³⁰⁴ (n. 325/937 ou 330/942, m. 412/1021) :

J'ai vu Husayn-b-Mansūr pendant un de ses voyages, et lui ai dit : « Où vas-tu ? - Dans l'Inde, pour m'instruire dans la magie blanche, - afin d'attirer les hommes à Dieu, qu'Il soit loué et exalté ! par ce moyen.¹³⁰⁵

Le second récit développe ce récit d'après le *Kitāb al-'Uyūn* (*Livre des sources*) :

Un de ses amis a raconté [sic] : je l'ai accompagné une année à La Mekke, il y resta après le retour des pèlerins vers l'Īrāq, puis il me dit : « Si tu veux t'en retourner, va-t'en ! pour moi, j'incline à aller d'ici en Inde ». Et, observe-t-il, Hallāj avait fait beaucoup de randonnées (*siyāḥāt*), beaucoup de voyages. Il s'embarqua ensuite pour l'Inde et je l'accompagnai jusque dans l'Inde. Arrivé, il se renseigna sur une femme, alla la trouver, causa avec elle. Et elle le remit au lendemain. Alors, elle sortit avec lui au bord de la mer, avec un fil tordu pourvu de nœuds, comme une véritable échelle. Puis, la femme dit des paroles, et elle monta sur ce fil, - le pied posé sur le fil, et elle monta sur ce fil, - le pied posé sur le fil, et elle montait, si bien qu'elle disparut à notre vue. Et Hallāj, se retournant vers moi, me dit « C'est pour cette femme que je suis venu dans l'Inde ».¹³⁰⁶

Enfin, la troisième recension est enrichie de moult détails :

J'ai entendu mon père raconter ceci : Mu'tadid (m. 289/901) m'envoya dans l'Inde pour recueillir des informations secrètes ; j'avais avec moi dans notre

¹³⁰¹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 381, l. 4-9 ; tr. p. 389-390.

¹³⁰² Cf. *infra* p. 387 et suivantes.

¹³⁰³ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, I, p. 243.

¹³⁰⁴ Hagiographe et commentateur du Coran né et mort à Nishapur, cet auteur prolifique reste célèbre pour son dictionnaire biographique des premières générations de soufis. Cf. Gerhard Böwering, « al-Sulamī », *Et*². Son dictionnaire biographique a été analysé par Jean-Jacques Thibon, voir Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2009 et sur la biographie d'al-Sulamī, cf. dans le même ouvrage p. 93-124.

¹³⁰⁵ Traduction de Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, I, p. 225.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, I, p. 225.

barque un certain Husayn-b-Mansûr, homme de commerce agréable et de bonne compagnie. Ayant quitté le bateau, tandis que nous étions sur la plage et que les porteurs déchargeaient les bagages (*thiyâb*) du bateau pour les débarquer (sur la rive), - je lui dis : « pourquoi es-tu venu ici ? - Afin d'apprendre la magie blanche (*sihr*) pour pouvoir prêcher Dieu au peuple ». - Or, sur le rivage s'élevait une hutte où était un vieillard. Husayn lui demanda : « L'un de vous connaît-il le *sihr* ? » Alors le vieillard sortit un peloton de fil, en confia le bout à Husayn et jeta le peloton en l'air : et ce devint une arche, sur laquelle il monta ; puis il redescendit et dit à Husayn : « Est-ce cela que tu demandes ? - Oui. - Cela n'est qu'un mince échantillon du savoir des maîtres. Va-t'en, car le pays en est plein. » Alors Husayn me quitta et je ne le vis plus. Plus tard, revenant à Bagdad, j'appris qu'il prétendait faire des choses merveilleuses. On le disait servi par des *jinn* et bien des histoires couraient sur son compte.¹³⁰⁷

Louis Massignon déduit des deux dernières anecdotes qu'al-Muzayyin et Ibn Ḥafīf¹³⁰⁸ (m. 371/982) « ont simplement choisi Hallāj comme témoin d'une scène de genre, offerte au débarquement des touristes dans l'Inde »¹³⁰⁹, ce qui renvoie le « tour de la corde » au simple « folklore » indien. En réalité, ce « tour de la corde » est représenté sans aucune référence à l'Inde dans un récit mettant en scène 'Abd Allāh b. Hilāl¹³¹⁰, le magicien qui tenait tête à al-Ḥallāğ. Ses détracteurs chiites duodécimains, Ibn Bābawayh¹³¹¹ (n. v. 311/923, m. probablement en 391/1001), al-Mufīd¹³¹² (n. 336/948, m. 413/1032) et Ibn al-Dā'ī prétendaient d'ailleurs que 'Abd Allāh b. Hilāl était le maître d'al-Ḥallāğ en matière de magie¹³¹³ : ils l'affiliaient à une chaîne de transmission selon laquelle il aurait appris la magie de 'Abd Allāh b. Hilāl, qui l'aurait apprise d'Abū Ḥālid 'Abd Allāh b. Ġālib al-Kābulī¹³¹⁴, qui l'aurait apprise de Zarqā' al-Yamāma¹³¹⁵, qui l'aurait apprise de la fausse prophétesse Sağāḥ¹³¹⁶ ! Le

¹³⁰⁷ *Ibid.*, I, p. 225-226.

¹³⁰⁸ Adhérant au droit zāhirite et à l'école théologique aš'arite, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥafīf al-Šīrāzī, surnommé « le grand cheikh » (*al-šayḥ al-kabīr*), est le fondateur d'une voie mystique. Ses œuvres sont aujourd'hui perdues. Cf. Jean-Claude Vadet, « Ibn Ḥafīf », *Et*.

¹³⁰⁹ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallāj*, I, p. 226.

¹³¹⁰ Sur 'Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥīmyarī l-Kūfī, cf. *supra* p. 127 et suivantes.

¹³¹¹ Important théologien chiite duodécimain au service de la dynastie bouyide. Cf. Asaf Ali Asghar Fyzee, « Ibn Bābawayh (i) », *Et*.

¹³¹² Théologien et juriste chiite duodécimain, important théoricien de la doctrine duodécimaine. Cf. Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005 ; Wilferd Madelung, « al-Mufīd », *Et*.

¹³¹³ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallāj*, III, p. 250.

¹³¹⁴ Louis Massignon indique qu'il s'agit d'un Kaysānite (secte des débuts du chiisme) rallié à l'imam Zayn al-ʿābidīn.

¹³¹⁵ Louis Massignon écrit fautivement Zurqā. On reconnaît plutôt ici la figure de Zarqā' al-Yamāma. Cf. *supra* p. 138 et suivantes.

prétendu maître d'al-Ḥallāğ en magie est d'ailleurs qualifié de « servi [par les djinns] » (*ḥadīm*) par al-Ğāḥiz, comme al-Ḥallāğ fut réputé pouvoir asservir les djinns. Ibn Bābuya ajoute également qu'al-Ḥallāğ connaissait l'alchimie¹³¹⁷. Il y a donc dans ces anecdotes une volonté de rattacher al-Ḥallāğ à cette vaste tradition magique. Mais nous pouvons nous poser une autre question : cette association d'al-Ḥallāğ à la magie est-elle nécessairement une accusation en vue de condamner ? La magie, nous l'avons vu, est perçue chez certains auteurs comme une discipline d'une grande noblesse, qui est le parachèvement de la connaissance intime du monde et de ses lois occultes. Aussi, ces anecdotes peuvent-elles également signifier qu'al-Ḥallāğ était considéré comme un sage étant parvenu au plus haut degré de réalisation de la « Sagesse » (*ḥikma*) ? Par exemple, l'asservissement des djinns est tout à la fois associé à 'Abd Allāh b. Hilāl, le « rejeton d'Iblīs », mais aussi au prophète Salomon. Dès lors, il n'est plus étonnant qu'on le vit comme autorité dans des traités de magie, comme la *Ġāyat al-ḥakīm* où la magie (*siḥr*) est bien la discipline du suprême accomplissement de l'être humain. Louis Massignon avait déjà remarqué la profusion de conjurations se revendiquant de son enseignement. Par exemple, un « serment ḥallāğien » (*qasam ḥallāği*) servant à conjurer les djinns est transmise dans le *Maḥzane da'wat* du membre de la confrérie šaṭṭārite¹³¹⁸ Ismā'īl b. Mahmūd Sindihī¹³¹⁹.

Lorsque ces pratiques furent plus clairement associées à une mystique musulmane, al-Ḥallāğ devint une figure clef de la transmission de ces pratiques. Louis Massignon rapportait, par exemple, une anecdote qui circulait dans les cercles de la confrérie rifā'ite (*ṭarīqa rifā'iyya*) qui rattachait al-Ḥallāğ à des pratiques qui sont traditionnellement l'apanage de la science des lettres :

On a rapporté, d'après Shîrâzî (= Ibn Khafîf) : lorsque Hallâj eut été suspendu (en croix), il y resta, trois jours durant, sans mourir. Alors ils le descendirent et le fouillèrent ; ils trouvèrent dans sa poche une feuille de papier

¹³¹⁶ Il s'agit d'une fausse prophétesse de l'époque de la *ridda*, révoltée à partir de 11/632-633. Elle se serait alliée à Musaylima al-Kaḏḏāb, le faux prophète de la région de Yamāma d'où était originaire Zarqā' al-Yamāma. Cependant, l'association d'al-Zarqā' à Sağāḥ rapproche davantage al-Zarqā' des récits sur sa relation avec la princesse laḥmide que des récits sur la rivalité entre les Banū Ṭasm et des Banū Ġadīs. Cf. Virginia Vacca, « *Sağāḥ* », *EF*.

¹³¹⁷ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, III, p. 250, note 4.

¹³¹⁸ La Šaṭṭāriyya est un ordre mystique fondé en Inde par Šāh 'Abd Allāh (m. 890/1485), se présentant comme descendant de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Cf. Khaliq Ahmad Nizami, « *Šaṭṭāriyya* », *EF*. Al-Suhrawardī est chez certains auteurs comme Ṭāškōprüzāde le pilier de la *sīmiyā'* (cf. *infra* p. 659), il n'est donc pas étonnant qu'un ordre se réclamant de ce dernier puisse avoir recours à ce type de pratique conjuratoire.

¹³¹⁹ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, II, p. 292.

portant, écrit de sa main, le verset du Trône¹³²⁰ (*Qur.* II, 256), suivi de cette prière (du'â) : « O Dieu, accoutume mon cœur à se soumettre à Toi, retranche de mon esprit tout ce qui n'est pas Toi, enseigne-moi ton Nom Suprême (*ism a'zam*), accorde-moi ce que Tu permets et prive-moi de ce que Tu défends, donne-moi cela dont personne n'a souci, par la vérité de *H.M.'S.Q* et fais-moi mourrir martyr de *K.H.I.'S*. » On se saisit de ce papier, et on lui trancha la tête. Le tronc resta, deux heures durant, tout droit, et la tête tombée entre ses deux jambes, répétait un seul mot : « Unique ! O Unique ! » Et, quand on s'en approcha, on vit que le sang, tombant par terre, avait écrit « Dieu ! Dieu ! Dieu ! » en *trente-cinq* endroits. Alors on le jeta au feu, que Dieu le rende bienheureux !¹³²¹

Ce miracle posthume s'exprime donc par l'utilisation écrite des lettres liminaires de certaines sourates, sources de gloses infinies et de nombre de formules incantatoires. La prière écrite ici comporte de nombreuses similarités avec le *ḥizb al-baḥr* (*La litanie de la mer*) d'al-Šādīlī¹³²² (n. v. 593/1196, m. 656/1258) qui connaît à partir du VII^e/XIII^e siècle un immense succès¹³²³. Ce caractère magique du corps d'al-Ḥallāğ se retrouve également dans un poème d'Abū l-Ḥasan 'Alī Musaffar al-Sabtī (m. 600/1203), parfois attribué à al-Ġazālī, où un vers affirme « Je suis un trésor, mon voile un talisman / de terre destiné à l'extinction » (*anā kanzun wa-ḥiğābī ṭilasmun / min turābin qad tahayya'a li-l-fanā'*) et un second « déchirez ma chemise [corporelle] et éparpillez-en le talisman comme une idole » (*wa-qamīšī mazziqū-hurumaman / wa-ḡurrū l-ṭilasma ba'dī waṭanan*)¹³²⁴. Al-Ḥallāğ devint ainsi une autorité dans le domaine de la science des lettres dont al-Būnī est le plus célèbre représentant, et il y a dans la doctrine attribuée à al-Ḥallāğ des accointances avec des enseignements d'al-Būnī, comme nous le verrons. Par exemple, sur la question

¹³²⁰ Lire « verset du Siège ».

¹³²¹ Traduction de Louis Massignon, cf. *ibid.*, II, p. 191. Traduction à partir des manuscrits Borgian. 3 et Londres, 888, f. 328a.

¹³²² Abū l-Ḥasan al-Šādīlī est un soufi d'origine marocaine devenu disciple de 'Abd al-Salām b. Mašīš après un voyage à Bagdad à la recherche du pôle (*quṭb*). Il fonda son ordre en Ifrīqiya et enseigna à Tunis, qu'il dût quitter sous la pression des savants (*'ulamā'*) locaux pour gagner l'Égypte où il mourut. Il est le fondateur de la šādīliyya, un des ordres soufis les plus répandus et les plus célèbres aujourd'hui dans le monde musulman. Sur al-Šādīlī et le *ḥizb al-baḥr*, cf. *infra* p. 441 et suivantes. Voir plus généralement sur al-Šādīlī et sa voie, Éric Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde. La Shādhiliyya*, Paris, Espace du temps présent/Maison neuve et Larose, 2005. Pour une présentation succincte d'al-Šādīlī, cf. Pierre Lory, « al-Shādhilī », *Et'*.

¹³²³ Cf. *infra* p. 441 et suivantes.

¹³²⁴ Traduction remaniée à partir de Louis Massignon, « Le dīwān d'al-Ḥallaj », *Journal asiatique*, 218 (jan-mars 1931), p. 130-132.

de l'alphabet arabe, al-Būnī indique qu'il comporte vingt-neuf lettres car il faut compter la *lām-alif*, conformément à certains propos attribués à al-Ḥallāg¹³²⁵.

•••

Ces premiers soufis nous sont essentiellement connus à travers des récits postérieurs et après le développement de leur hagiographie. Comme nous l'avons montré, nous n'avons aucune information réellement historique et fiable quant à la nature ésotérique de leurs enseignements. Néanmoins, ces figures deviennent à partir du IV^e/X^e siècle (et la tendance s'accroît au VII^e/XIII^e siècle) les références de la science des lettres et d'une forme d'ésotérisme qui, bien qu'influencé par le néoplatonisme et l'aristotélisme, se réfugie derrière ces personnages de saints musulmans. Pour ce qui est du IV^e/X^e siècle, c'est en al-Andalus que nous trouverons deux grandes figures ayant influencé l'ésotérisme musulman et *a posteriori* l'œuvre d'al-Būnī et le *Šams al-ma'ārif*.

3.2. L'ésotérisme andalousien au IV^e/X^e siècle

Bien souvent, l'ésotérisme d'Ibn Masarra et celui d'al-Mağrīṭī, bien que différents dans leurs doctrines, sont associés à un même contexte historique et une même réception. Cette association est due au traditionniste Ibn al-ʿArabī¹³²⁶ (n. 468/1076, m. 543/1148) qui considérait Maslama b. Qāsim (identifié par Maribel Fierro comme étant al-Mağrīṭī) et Ibn Masarra comme étant deux des « égarés » andalousiens (*qawm min al-ḍullāl ka-Maslama b. Qāsim wa-Muḥammad b. Masarra*)¹³²⁷. En réalité, il nous semble que leurs deux œuvres doivent être abordées comme deux domaines très distincts et que les milieux de production et de réception de ces œuvres n'ont rien à voir, même si les deux ont contribué à leur façon à l'écriture du *Šams al-ma'ārif*, comme nous le verrons. Cette différenciation est importante dans la mesure où elle représente aussi les deux tendances opposées que l'on peut voir avec d'un côté le « noyau historique » des œuvres d'al-Būnī, et d'autre part le *Šams al-ma'ārif*.

L'al-Andalus du IV^e/X^e siècle est marquée par le passage de l'émirat omeyyade au califat en 316/929 durant le règne de ʿAbd al-Raḥmān III (r. 300/912 à

¹³²⁵ Cf. *infra* p. 722 et suivantes.

¹³²⁶ Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-ʿArabī l-Ma'ārifī est un traditionniste de Séville. Il voyagea à Damas et Bagdad, où il reçut l'enseignement d'al-Ġazālī. Cf. James Robson, « Ibn al-ʿArabī », *EI*².

¹³²⁷ María Isabel Fierro, « Heresy in al-Andalus », dans *The Legacy of Muslim Spain*, éd. Salma Khadra Jayyusi, Leyde, Brill, 1992, p. 900 et María Isabel Fierro Bello, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto hispano-arabe de cultura, 1987, p. 129.

350/961)¹³²⁸. Ce passage est un symbole politique fort : l'indépendance du calife omeyyade de Cordoue, si elle existait déjà dans les faits, s'accompagne de la promotion d'une culture andalousienne devant rivaliser avec celle du califat fatimide, d'abord installée à Mahdiyya puis au Caire, et celle du califat abbasside de Bagdad. Comme le souligne Dimitri Gutas, « la décentralisation du pouvoir signifiait également la décentralisation du patronage culturel ; mais de même que le modèle du pouvoir politique était resté celui de Bagdad et du califat, de même le modèle de la culture, qui devait être imité par tous les souverains potentiels provinciaux, était resté celui de la tradition scientifique et philosophique et de la culture de traduction des élites bagdadiennes »¹³²⁹. La péninsule Ibérique offre alors un terrain très favorable au développement des sciences auquel contribuent les trois religions. L'héritage de la « culture isidorienne »¹³³⁰ cède la place à partir du milieu du III^e/IX^e siècle au développement d'une culture orientale¹³³¹. On attribue notamment à al-Ḥakam II une bibliothèque de 400 000 volumes. Le chiffre est symbolique et représente cette quête d'ouvrages venus d'Orient qui commence dès la seconde moitié du III^e/IX^e siècle. En effet, c'est avant le IV^e/X^e siècle que s'amorce cette tendance, notamment avec ‘Abd al-Raḥmān II (r. 206/822 à 238/852), qui aurait introduit les tables astronomiques en al-Andalus. Si Ibn Masarra est une figure condamnée des cercles du pouvoir, il nous semble qu'al-Mağrīṭī était sans doute plus proche d'une cour et donc d'un mécène.

Ibn Masarra

Ibn Masarra (n. 269/883, m. 319/931) est une des figures importantes de l'ésotérisme andalousien avec al-Mağrīṭī. Si al-Mağrīṭī représente le triomphe de la magie astrale basée sur la fabrication de talismans, Ibn Masarra s'illustre dans la mystique. Le personnage a attiré l'attention de Miguel Asín Palacios (n. 1871, m. 1944) au début du XX^e siècle, mais ce sont les récents travaux de Pilar Garrido Clemente qui permettent d'avoir des idées beaucoup plus précises sur l'œuvre de ce

¹³²⁸ Sur ‘Abd al-Raḥmān III, cf. María Isabel Fierro Bello, *‘Abd al-Rahman III : the first Cordoban Caliph*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005 ; Évariste Lévi-Provençal, « ‘Abd al-Raḥmān », *EI*².

¹³²⁹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 235.

¹³³⁰ Sur l'héritage de la pensée d'Isidore de Séville et sa survivance dans les premiers temps de l'émirat cordouan, cf. Julio Samsó et Juan Vernet, « Les développements de la science arabe en Andalousie », *Histoire des sciences arabes*, I (*Astronomie, théorique et appliquée*), p. 272-275.

¹³³¹ *Ibid.*, I, p. 275-283.

personnage¹³³². Des notices biographiques du V^e/XI^e siècle nous sont parvenues, comme celles d'Ibn al-Faraḍī¹³³³ (n. 351/962, m. 403/1013) dans son *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus* (*Histoire des savants d'al-Andalus*), Ibn Ḥayyān¹³³⁴ (n. 377/987-988, m. 496/1076) dans son *Muqtabas*, et une notice du VII^e/XIII^e siècle dans le *Kitāb al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila* (*Livre du perfectionnement du Livre du don*) d'Ibn Abbār¹³³⁵ (n. 595/1199, m. 658/1260). Miguel Asín Palacio avait émis l'hypothèse qu'Ibn Masarra connaissait les doctrines de Dū l-Nūn al-Miṣrī, et Pilar Garrido Clemente y ajoute Sarī l-Saqaṭī¹³³⁶ (n. 155/253, m. 253/867) et Biṣr al-Ḥāfī¹³³⁷ (n. 150/767, m. 227/841). Il aurait aussi rencontré al-Nahraḡūrī (m. 330/941) à La Mecque et Abū Sa'īd Aḡmad b. Muḡammad b. Ziyād b. al-ʿArabī (m. 341/952), un disciple d'al-Ġunayd¹³³⁸ (m. 298/910). Ce serait vers la fin du règne de ʿAbd al-Raḡmān III qu'il serait revenu en al-Andalus et que ses disciples furent condamnés en plusieurs

¹³³² Cf. particulièrement Miguel Asín Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, tr. Elmer H. Douglas et Howard W. Yoder, Leyde, E.J. Brill, 1978 et Pilar Garrido Clemente, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (« Colección Vitor »), 2008. Pour une introduction au personnage, cf. Roger Arnaldez, « Ibn Masarra », *EI*². (L'article de l'*Encyclopédie de l'islam* est un résumé de l'ouvrage de Miguel Asín Palacios).

¹³³³ Né et mort à Cordoue, al-Faraḍī était qāḍī de Valence. Il put réunir au cours de sa vie une riche bibliothèque. Cf. Mohamed Bencheneb et Ambrosio Huici-Miranda, « Ibn al-Faraḍī », *EI*².

¹³³⁴ Né à Cordoue et fils du secrétaire d'al-Manṣūr, il est l'auteur d'une grande histoire d'al-Andalus, *al-Matīn* (*Le solide*), et d'un compendium, *al-Muqtabas* (*L'emprunt*), seule œuvre qui nous soit parvenue. Cf. Ambrosio Huici-Miranda, « Ibn Ḥayyān », *EI*².

¹³³⁵ Historien, traditionniste, littérateur et poète, il est le continuateur d'*al-Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl. Cf. Mohamed Bencheneb et Charles Pellat, « Ibn al-Abbār », *EI*².

Sur les références à Ibn Masarra chez ces auteurs, cf. Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, p. 39.

¹³³⁶ Soufi bagdadien de la deuxième génération, très proche de Biṣr al-Ḥāfī et ayant également connu le saint illettré Ma'ṣūf al-Karḡī. Cf. Benedikt Reinert, « Sarī l-Saqaṭī », *EI*².

¹³³⁷ Né à Merv et installé à Bagdad, Biṣr al-Ḥāfī (litt. « Biṣr aux pieds nus ») aurait mené une vie dissipée s'adonnant aux plaisirs bachiques avant de mener une vie sur la voie de sainteté suite à un message qu'un cheikh lui aurait transmis à partir d'une apparition de Dieu dans un de ses rêves. Cf. Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 154-187 et *id.*, « Bishr al-Ḥāfī », *EI*³ ; Fritz Meier, « Bishr al-Ḥāfī », *EI*² ; Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Paris, Sindbad (« La petite bibliothèque de Sindbad »), 1981, p. 67-78.

¹³³⁸ Né à Bagdad, il est le neveu et disciple de Sarī l-Saqaṭī. Il connaissait également al-Muḡāsibī. Cf. Arthur John Arberry, « al-Djunayd », *EI*². Sur sa doctrine de l'unicité, cf. Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 251-265.

occasions par le pouvoir en place¹³³⁹. Parmi ses œuvres connues, il y a la *Risālat al-Iʿtibār* (*L'épître de l'interprétation*) et la *Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf* (*L'épître des propriétés des lettres*)¹³⁴⁰. Pilar Garrido Clemente a clairement montré que la *Risālat al-Iʿtibār* et le *Kitāb al-Tabṣira* (*Livre de la Clairvoyance*) ne sont que deux titres pour un seul et même texte¹³⁴¹. La *Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf* est un traité sur les lettres dans la même veine que celui attribué à Sahl al-Tustarī. Il fait donc partie des ouvrages fondamentaux de la science des lettres. L'importance de la doctrine d'Ibn Masarra sur al-Būnī fut telle que le seul manuscrit par lequel nous sont parvenues ces œuvres, copié au Caire dans les années 686-7/1287-1288, contient, en plus des deux œuvres d'Ibn Masarra, *al-Lumʿa l-nūrāniyya* d'al-Būnī¹³⁴².

La doctrine d'Ibn Masarra est d'après Miguel Asín Palacios¹³⁴³ profondément influencée par les idées attribuées à Empédocle¹³⁴⁴ (V^e siècle avant J.C.), mais cette thèse fut rejetée par Samuel Miklos Stern¹³⁴⁵, rejoint par Claude Addas¹³⁴⁶ puis Clemente Pilar Garrido¹³⁴⁷. Comme nous le verrons, les idées et écrits d'Ibn Masarra

¹³³⁹ Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, p. 42.

¹³⁴⁰ Tous deux ont été édités et traduits par Pilar Garrido Clemente, cf. Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, p. 125-153 (*Risālat al-Iʿtibār*), p. 154-182 (présentation et traduction de la *Risālat al-Iʿtibār*), p. 183-249 (*Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf*) et p. 250-362 (présentation et traduction de la *Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf*). Voir aussi une analyse plus ancienne de Denis Gril, cf. Denis Gril, « La science des lettres », p. 427-429.

¹³⁴¹ Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, p. 44.

¹³⁴² Il s'agit du manuscrit de Dublin, Chester Beatty, 3168, fol. 96-125 pour *al-Lumʿa l-nūrāniyya*. Pour une description complète du manuscrit, cf. Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, Emery Walker, 1955-1967, I, p. 68-69 et Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, p. 58-70.

¹³⁴³ Miguel Asín Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, Leyde, E.J. Brill, 1978, p. 43-57. Sur la figure d'Empédocle en alchimie, cf. GAS, IV, p. 49.

¹³⁴⁴ Philosophe et médecin grec dont la philosophie repose sur la doctrine de la transmigration des âmes.

¹³⁴⁵ Cf. Samuel Miklos Stern, « Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles - an Illusion », *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes Islámicos*, Leyde, Brill, 1971, p. 325-337.

¹³⁴⁶ Cf. Claude Addas, « Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ʿArabī », dans *The Legacy of Muslim Spain*, p. 916-917.

¹³⁴⁷ Cf. Pilar Garrido Clemente, « ¿ Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo ? », *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), p. 123-140.

reçurent un bon accueil chez nombre de mystiques andalousiens et maghrébins. La production de miracles ne fut pas étrangère à cette école de pensée dans la mesure où le chef d'un groupe se revendiquant de l'enseignement d'Ibn Masarra à Pechina (Almería), Ismā'īl b. 'Abd Allāh al-Ru'aynī (première moitié du V^e/XI^e siècle), affirmait qu'il connaissait le langage des oiseaux et pouvait prédire les événements futurs¹³⁴⁸. Au début du VI^e/XII^e siècle, Abū l-'Abbās b. al-'Arīf¹³⁴⁹ (n. 481/1088, m. 536/1141) fonda un nouvel ordre mystique (*ṭarīqa*) imprégné des spéculations théosophiques de l'école de pensée d'Ibn Masarra, dont trois des plus grands diffuseurs furent Abū Bakr al-Mayurqī à Grenade, Ibn Barrağān¹³⁵⁰ (m. 536/1141) à Séville et Ibn Qasī¹³⁵¹ (m. 658/1260) au sud du Portugal¹³⁵². Les Almoravides, dans leur lutte contre le développement du soufisme, firent prisonnier Abū l-'Abbās b. 'Arīf et Ibn Barrağān, qui moururent dans la capitale almoravide Marrakech vers 536/1141, alors qu'Abū Bakr al-Mayurqī et Ibn Qasī parvinrent à échapper à l'emprisonnement¹³⁵³. Ce dernier fut d'ailleurs à l'origine d'une révolte qui contribua à précipiter la chute du pouvoir almoravide. L'influence durable qu'exerça la pensée d'Ibn Masarra en al-Andalus explique en partie pourquoi vers 621/1224 al-Būnī le mentionne parmi les dignes successeurs de Dū l-Nūn al-Miṣrī et de Sahl al-Tustarī¹³⁵⁴. Al-Būnī se réclame notamment dans ce passage d'Ibn Masarra et d'Ibn Barrağān. Bien qu'al-Būnī ne cite jamais *Ġāyat al-ḥakīm*, c'est pourtant à ce traité que le *Šams al-ma'arīf* est associé dans les écrits d'Ibn Ḥaldūn.

La Ġāyat al-ḥakīm d'al-Mağrīṭī

Al-Mağrīṭī est un auteur central dans l'étude de la magie en langue arabe et en terre d'islam. On lui attribue deux œuvres majeures : *Rutbat al-ḥakīm* (*Le degré du*

¹³⁴⁸ Maribel Fierro, « The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/2 (1992), p. 246.

¹³⁴⁹ Abū l-'Abbās b. al-'Arīf al-Ṣanhāğī est un soufi andalousien qui aurait été un disciple d'Ibn Barrağān. Il aurait été capturé avec Ibn Barrağān et Abū Bakr al-Mayūrqī à Marrakech mais très vite libéré avant de mourir dans la même ville. Cf. Adolphe Faure, « Ibn al-'Arīf », *EF*².

¹³⁵⁰ Mystique et théologien andalousien, auteur d'un commentaire des noms divins et promoteur d'une doctrine à fort caractère ésotérique, il aurait notamment prédit la prise de Jérusalem par Saladin en 583/1187. Cf. Adolphe Faure, « Ibn Barrağān », *EF*². Sur son enseignement et son influence sur al-Būnī et Ibn 'Arabī, cf. *infra* p. 430 et suivantes.

¹³⁵¹ Instigateur d'une révolte qui débuta en 537/1142 et qui précipita la chute des Almoravides au profit des Almohades. Cf. Adolphe Faure, « Ibn Qasī », *EF*².

¹³⁵² Miguel Asín Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, p. 121-122.

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 122.

¹³⁵⁴ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 58a. Cf. *infra* p. 461.

sage) et *Ġāyat al-ḥakīm* (*Le but du sage*). Ce dernier traité connut une abondante postérité en Occident grâce à sa traduction d'abord en castillan entre 1256 et 1258 puis en latin peu de temps après sous le titre de *Picatrix*¹³⁵⁵. L'édition critique du texte arabe fut menée à bien en 1933 par Hellmut Ritter¹³⁵⁶ (n. 1892, m. 1971), co-auteur de la traduction allemande avec Martin Plessner (n. 1900, m. 1973) en 1962¹³⁵⁷. Quant à l'édition du texte latin, parue en 1986, elle est l'œuvre de David Pingree¹³⁵⁸. Ces éditions contribuèrent autant à ouvrir le champ des études « picatriciennes » qu'à en scléroser les orientations, et les actes du colloque tenu les 11 et 12 mai 2007 et publiés sous le titre de *Images et magie, Picatrix entre Orient et Occident* témoignent de ce phénomène. En effet, la *Ġāyat al-ḥakīm* a été souvent abordée et étudiée à travers le prisme de sa traduction latine et selon les orientations de la recherche en histoire de la chrétienté latine médiévale. Ainsi, le texte arabe, édité à l'origine pour mieux comprendre la version latine, a bien peu été comparé, par exemple, à la *Rutbat al-ḥakīm*, l'autre œuvre majeure d'al-Mağrīṭī,

¹³⁵⁵ Nous utiliserons ainsi le titre *Ġāyat al-ḥakīm* pour désigner l'original arabe et *Picatrix* pour le texte latin. Sur le processus de traduction de la *Ġāyat al-ḥakīm*, cf. David Pingree, « Between the *Ghāya* and *Picatrix*, I: the Spanish version », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), p. 27-56.

¹³⁵⁶ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, éd. Hellmut Ritter, Leipzig et Berlin, B.G. Teubner (« Studien der Bibliothek Warburg », 12), 1933 (nous n'apposerons pas le « pseudo- » à al-Mağrīṭī malgré les controverses sur l'identité de l'auteur). Nous signalons en outre une réédition de ce texte : al-Mağrīṭī, *Kitāb Ġāyat al-ḥakīm fī l-arṣād al-falakiyya wa-l-ṭalāsīm al-rūḥiyya wa-l-taṣḥīr*, éd. Hellmut Ritter, Beyrouth, Dār al-ḥuğḡa l-bayḍā', 2008. Cette dernière reprend la première édition d'Hellmut Ritter sans son appareil critique.

¹³⁵⁷ Al-Mağrīṭī, "*Picatrix*", *Das Ziel des Weisen*, tr. Martin Plessner et Hellmut Ritter, London, The Warburg Institute (« Studies of the Warburg Institute », 27), 1962. Il faut noter également l'existence d'une traduction française inédite : *Le Livre du but du sage : prééminence qu'il convient d'accorder à l'un des deux plus dignes résultats*, tr. Valérie Chébiri, mémoire sous la direction de Pierre Lory, Paris, EPHE - V^e section, 1998. Nous usons cependant de nos propres traductions (sauf indication contraire) pour l'ensemble des passages de la *Ġāyat al-ḥakīm*.

¹³⁵⁸ *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, éd. David Pingree, Londres, 1986. La version latine fut traduite par Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier et Brigitte Pérez-Jean, *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, Turnhout, Brepols (« Miroir du Moyen Âge »), 2003. Cette traduction a reçu un accueil très sévère auprès des universitaires médiévistes, lui reprochant de traduire le vocabulaire technique d'un Moyen Âge arabo-latin comme ses équivalents antiques, et une introduction relativement peu convaincante. Cf. Max Lejbowicz, « Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier et Brigitte Pérez-Jean (éds.), *Picatrix. Un traité de magie médiéval* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2003, mis en ligne le 11 juillet 2008. URL : <http://crm.revues.org/244>.

qui pourtant nous est parvenue par un certain nombre de manuscrits¹³⁵⁹. De toutes les œuvres magiques médiévales ce fut à la fois la plus étudiée et la plus décriée : « tout cela peut paraître illusoire et fastidieux à nos yeux guéris des maux du Moyen Âge » écrivait Toufic Fahd¹³⁶⁰, « le *Picatrix* est un outil intellectuel abrutissant si jamais il en fut » affirmait Richard Lemay¹³⁶¹, « mais pourquoi tant de bruit pour un livre de recettes magiques dont les ingrédients sont constitués de sang, de cervelle et d'urine ? » se demandait Charles Burnett¹³⁶².

L'auteur de *Ġāyat al-ḥakīm* est un personnage qui suscite beaucoup d'interrogations. Longtemps identifié à l'astronome Abū l-Qāsim al-Mağrīṭī¹³⁶³ (m. 398/1007), cette hypothèse fut remise en cause, et c'est à Maribel Fierro que l'on doit une autre possibilité d'identification. Maslama b. Qāsim (n. 293/906, m. 353/964) serait un traditionniste qui aurait voyagé en Orient avant l'année 320/932. Cependant, considéré comme faible d'esprit (*ḍa'īf al-ʿaql*), la biographie transmise par Ibn al-Faraḍī affirme qu'il était passé maître en incantations prophylactiques (*ruqya*) et en *nīranḡāt*¹³⁶⁴. Il aurait également transmis une œuvre de Dū l-Nūn al-Miṣrī¹³⁶⁵.

L'inscription d'al-Mağrīṭī dans l'histoire de la magie ne doit pas masquer le bipartisme de son œuvre : *Rutbat al-ḥakīm* (qu'il aurait rédigé entre 339/950 et 342/954¹³⁶⁶) et *Ġāyat al-ḥakīm* (qu'il aurait rédigé entre 343/954 et 348/959¹³⁶⁷) ont été

¹³⁵⁹ L'édition de la *Rutbat al-ḥakīm* a été entreprise par Paola Carusi, dont le travail devrait permettre de dégager de nouvelles perspectives dans la connaissance et la compréhension de l'œuvre d'al-Mağrīṭī.

¹³⁶⁰ Toufic Fahd, « Sciences naturelles et magie dans "Ġāyat al-ḥakīm" du pseudo-Mağrīṭī », dans *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, éd. Ernesto García Sánchez, Grenade, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, I, p. 20.

¹³⁶¹ Richard Lemay, « Sciences occultes et Islam », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 27.

¹³⁶² Charles Burnett, « Le *Picatrix* à l'institut Warburg : histoire d'une recherche et d'une publication », p. 33.

¹³⁶³ C'est l'identification que reprend Fuat Sezgin. Cf. *GAS*, IV, p. 294-298, il semble toutefois plus circonspect sur cette identification dans le volume VII, p. 194-195. Cf. également sur les ouvrages propres à l'astronome *GAS*, VI, p. 226-227 et V, p. 334-335.

¹³⁶⁴ Maria Isabel Fierro Bello, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 130.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 130. Afin de ne pas allonger notre propos, nous renvoyons aux travaux de Maria Isabel Fierro Bello et Paola Carusi sur la question de l'identification d'al-Mağrīṭī.

¹³⁶⁶ Ce sont en tout cas les dates mentionnées dans la *Rutbat al-ḥakīm*, cf. al-Mağrīṭī, *Rutbat al-ḥakīm*, Paris, BnF, ARABE 2612, fol. 4b : « Notre livre, que nous avons appelé *Le degré du sage*, nous l'avons rédigé à partir des nombreuses épîtres, et nous en avons commencé la compilation au début de [l'année] trois cent trente-neuf selon la datation des Arabes et nous l'avons achevé en l'an trois cent quarante-deux » (*wa-kitābu-nā hādā llaḍī sammaynā-hu Rutbat al-ḥakīm aqṣadnā-hu min tilka l-rasā'il al-kaṭīra wa-bada'nā bi-ḡam'i-hi min awwal tis'a*

conçus pour se compléter (leurs titres en témoignent). Aussi, alchimie et magie sont deux disciplines complémentaires pour le « sage » (*ḥakīm*). Nous avons vu qu'il existe une hypothèse selon laquelle al-Mağrīṭī aurait appartenu aux *Iḥwān al-Ṣafā'*, mais même si l'on rejette cette hypothèse, nous pouvons constater qu'al-Mağrīṭī puisa dans les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*¹³⁶⁸. Il semble bien avoir eu quelque intelligence avec le milieu ismaélien de l'époque. Ainsi, la *Rutbat al-ḥakīm* est également appelée *Madḥal al-ta'lim* (*Introduction à l'Enseignement*)¹³⁶⁹. Or, le terme d'« enseignement » (*ta'lim*) est employé pour qualifier la doctrine ismaélienne et c'est sous cette appellation qu'elle est condamnée par les hérésiographes. Le *ta'lim* est également une notion clé dans les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*¹³⁷⁰. Al-Mağrīṭī propose donc un enseignement qui se veut en porte-à-faux avec celui de ses contemporains, qu'il accuse de se contenter de l'aspect purement pratique de ces enseignements et de s'être coupés de l'essence même des savoirs théosophiques, philosophiques et ésotériques¹³⁷¹. Ces savoirs doivent par ailleurs être encodés et il met en garde

wa-ṭalātīn wa-ṭalaṭī-mi'a [sic] li-ta'rīḥ al-'Arab wa-atmamnā-hu fī 'ām itṭnayn wa-arba'in wa-ṭalaṭu-mi'a [sic]).

¹³⁶⁷ Ces dates ne furent pas sans poser problème : Hellmut Ritter, pour qui le traité était du V^e/XI^e siècle les corrigeait d'autorité en ajoutant un siècle ! De même, Toufic Fahd s'alignait sur cette falsification, arguant que les dates 343 et 348 devaient être une faute de copiste ou une « correction voulue pour son attribution à Abū l-Qāsim » (c'est-à-dire l'astrologue mort en 398/1007). Il s'avère toutefois que les leçons indiquant le milieu du IV^e/X^e siècle sont largement majoritaires dans les manuscrits de la *Rutbat al-ḥakīm* et de la *Gāyat al-ḥakīm*. Cf. Toufic Fahd, « Sciences naturelles et magie dans "Gāyat al-ḥakīm" du pseudo-Ma'yriṭī », p. 12, note 8.

¹³⁶⁸ En témoignent les allusions dans *Rutbat al-ḥakīm* relevées par Paola Carusi et les nombreuses allusions dans *Gāyat al-ḥakīm* relevées par Hellmut Ritter.

¹³⁶⁹ Al-Mağrīṭī, *Rutbat al-ḥakīm*, fol. 1b : « [...] ce livre que j'ai décrit comme une introduction à l'Enseignement et que j'ai appelé *Le degré du sage* » ([...] *hādā l-kitāb alladī wasamtu-hu bi-madḥal al-ta'lim wa-samaytu-hu bi-Rutbat al-ḥakīm*). La page de titre de ce même manuscrit porte le titre « *Kitāb Rutbat al-ḥakīm al-marsūm bi-madḥal al-ta'lim* ».

¹³⁷⁰ Cf. Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, p. 491-494.

¹³⁷¹ Al-Mağrīṭī, *Rutbat al-ḥakīm*, fol. 1b : « j'ai vu nos contemporains utiliser la sagesse pour mener controverse contre la philosophie, alors qu'ils ne sont qu'au début de la perplexité » (*ra'aytu ahl zamāni-nā yattaḥidūna l-ḥikma li-yunāzirūna al-falsafa wa-hum fī bad' al-ḥayra [...]*). Ainsi, il accuse ses contemporains de se permettre de critiquer la philosophie sans même l'avoir explorée en profondeur. Ce regard distant trouve une condamnation beaucoup plus claire à la ligne suivante car al-Mağrīṭī estime qu'ainsi ses contemporains se sont coupés de toute ouverture vers la « Sagesse » et la philosophie : « lorsque la Sagesse leur a fermé la porte, que la philosophie jeta entre elle et eux le voile et a coupé tout lien avec eux, ils sont contentés de ses utilités [pratiques] » (*fa-lammā ḡalaqat al-ḥikma dūna-hum al-abwāb wa-*

contre cette herméneutique nécessaire et volontaire des textes alchimiques¹³⁷². Le texte développe en outre une définition spécifique de l'alchimie et de la *sīmiyā'*, terme désignant une science aux contours très mouvants selon les époques et qui sert au VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle à désigner les pratiques dont al-Būnī est alors devenu le prête-nom :

Sache cela et qu'il te soit clair. Il existe les secrets naturels, que les Anciens (*al-awā'il*) appelèrent des secrets, ce sont les résultats de ces sciences mentionnées et ce sont deux résultats. Les Anciens appelèrent le premier des deux alchimie (*al-kīmiyā'*) et le second *sīmiyā'*. Les deux sont une science utile des Anciens. Celui qui ne les maîtrise pas n'est pas un sage tant qu'il ne les maîtrise pas. S'il en maîtrise une, alors il est la moitié d'un sage. Toutes deux ont en commun la subtilité (*al-laṭāfa*). Cependant, l'alchimie est la connaissance des esprits terrestres et la déduction de leurs subtilités pour en tirer bénéfice. La seconde, appelée *sīmiyā'*,

ḍarabat al-falsafa bayna-hā wa-bayna-hum al-ḥiḡāb wa-qaṭa'at bi-him al-asbāb raḍū badal min fawā'id-i-hā). Les « causes » (*al-asbāb*) semblent ici faire référence à la « magie » (*siḥr*) puisqu'elle est définie par al-Maḡrīṭī comme tout ce dont la cause est cachée. La connaissance de ces « causes » est donc dans sa conception du savoir la base même de la connaissance magique. Il en vient donc à mettre comme disciplines équivalentes la « Sagesse » (faut-il ici comprendre particulièrement l'alchimie ?), la philosophie et la magie, en tant que disciplines théoriques dont l'aspect pratique est un succédané dont se contentent ceux qui n'ont pas su percer leurs secrets. Les « utilités » (*fawā'id*) sont la désignation courante des « recettes » magiques.

¹³⁷² Al-Maḡrīṭī, *Rutbat al-ḥakīm*, fol. 4a : « Nous disons que chaque science sur laquelle on compose [des traités] est cryptée ou non-cryptée. On en traitera en son lieu dans ce livre. Le symbole est un exemple que l'on prend dans cette science pour cacher à l'ignorant imbécile et montrer au savant accompli. Il est certain que chaque communauté a un idiome et une langue. Il est nécessaire que les exemples des locuteurs de cette langue leur soient innés. Si un livre est composé crypté, ses symboles sont extraits d'une autre langue. Il est nécessaire que celui qui extrait ces exemples pris dans la langue ancienne [pour les traduire] en exemples de la langue vers laquelle il les traduit, celui-ci se charge d'écarter ces exemples de leurs figures sur lesquelles ils étaient [pour les transposer] vers d'autres figures d'un discours qui ressemble aux intellects des gens de cette époque » (*fa-l-naqul inna kull 'ilm innamā wuḍi'a marmūz aw ḡayr marmūz wa-saya'tī fī mawḍi'i-hi fī ḥāḍā l-kitāb wa-inna l-ramz innamā huwa miṭāl yuḍrabu fī ḍālika l-'ilm li-yahfā 'an l-ḡāhil al-balīd wa-yazhara li-l-'ālim al-niḥrīr wa-qad ṣaḥḥa anna li-kull umma luḡa wa-lisān fa-lā budda an takūna amṭāl ahl ḍālika l-lisān maḡbūla 'inda-hum 'alā l-alsina fa-iḍā wuḍi'a kitāb marmūz qad uḥriḡat rumūzu-hu min luḡa uḥrā fa-lā budda anna llaḍi yuḥriḡu-hu min tilka al-amṭāl al-maḍrūba llatī kānat fī l-luḡa al-qadīma ilā amṭāl maḍrūba fī l-luḡa al-manqūl ilay-hā fa-yatakallafu izālat tilka l-amṭāl 'an ṣuwari-hā llatī kānat 'alay-hā ilā ṣuwar uḥrā min al-kalām allāḍi yuṣbuhu aḡḥān ahl ḍālika l-'aṣr [...]).*

c'est la répétition [des formules] (*al-tarǧīʿ*), les talismans (*al-ṭilasm*), les sceaux¹³⁷³ (*al-siǧilmūs*), la science des esprits célestes et la descente de leurs forces pour en tirer bénéfice.

(Fa-ʿlam dālīka wa-tabayyan-hu wa-waǧada [sic] bi-l-asrār al-ṭabīʿiyya llatī sammaw-hā [sic] l-awāʿil asrār hiya natāʾiǧ hādīhi l-ʿulūm [6b] al-maḍkūra wa-hiya natīǧatān aḥadu-humā [sic] tasmiyat al-awāʿil kīmiyāʾ wa-l-ṭāniya sīmiyāʾ wa-humā ʿilm al-awāʿil al-muntafiʿ bi-hā [sic] wa-man lam yuḥkim-hā fa-laysa bi-ḥakīm ḥattā yuḥkima-hā fa-in aḥkama wāḥid min-hā fa-huwa niṣf ḥakīm wa-humā yaštariḳān fī l-laṭāfa lākinna l-kīmiyāʾ hiya maʿrifat al-arwāḥ al-arḍiyya wa-iḥrāǧ laṭāʾifi-hā li-l-intifāʿ bi-hā wa-l-ṭāniya l-musammā bi-sīmiyāʾ wa-huwa l-tarǧīʿ wa-l-ṭilasm wa-l-siǧilmūs¹³⁷⁴ ʿilm al-arwāḥ al-ʿulwiyya wa-stinzāl quwā-hā li-l-intifāʿ bi-hā)¹³⁷⁵

La différence entre magie et alchimie concerne donc la nature des esprits utilisés, terrestres pour l'alchimie, célestes pour la *sīmiyāʾ*. La *sīmiyāʾ* n'est absolument pas définie comme une science des lettres et des noms divins comme c'est le cas après le développement du *corpus bunianum*. Au contraire, dans ce traité, il s'agit d'une des premières occurrences du terme dans l'histoire de la langue arabe, et sa définition la rattache clairement à une forme de magie, associée aux sceaux et aux talismans.

Le premier discours (*maqāla*) de l'ouvrage se clôt par une réflexion sur les tenants, aboutissants et prérequis de ces sciences et particulièrement de l'alchimie :

Nous t'avons présenté des prolégomènes de cet Art ce qui te suffira, à l'exclusion d'autres choses, même si notre but était d'organiser ses savoirs (*tartīb ʿilmi-hā*) à ceux qui le demandent (*li-ṭullābi-hā*) et d'ignorer le second résultat appelé *sīmiyāʾ*. Ce dernier est celui que les Anciens (*al-awāʿil*) appelaient secrets de la nature, sciences, résultats, forces spirituelles et divines, et ce qui confirme cela. L'une de [ces disciplines] entre les deux résultats est incluse en totalité dans l'autre parce que celui qui veut s'élever jusqu'à celle que l'on appelle alchimie (*kīmiyāʾ*) ne peut pas se passer de la maîtrise de la seconde comme nous l'avons déjà mentionné. On dit que son terme est plus élevé que le second par le degré (*al-rutba*) malgré ce que nous avons mentionné, et plus noble dans la science. Ils n'appliquèrent le nom de la Sagesse et de la plus haute philosophie (*al-ḥikma wa-l-falsafa l-aʿlā*) qu'à celui qui a eu la parfaite maîtrise de cet Art qui est le secret de la nature en vérité, parce que le second [résultat] que l'on appelle « talismans » (*ṭilasmāt*) l'inclut en totalité parce que la science de l'alchimie a besoin de la connaissance des sphères, de leur

¹³⁷³ Le manuscrit a le terme *al-siliǧmūs* (la *ǧīm* ne porte pas de point diacritique), que nous proposons de corriger en *al-siǧilmūs*. Il semble qu'en dehors de la magie astrale le terme n'ait pas eu de postérité. Sans doute faut-il voir dans le terme de *ḥātam* un équivalent qui remporta un plus franc succès dans la mesure où il est bien mieux défini et porteur d'un héritage dans la culture arabo-musulmane.

¹³⁷⁴ Le manuscrit a la leçon *siliḥmūs* : la *ǧīm* le porte pas de points et il est inversé avec la *lām*.

¹³⁷⁵ Al-Maǧrītī, *Rutbat al-ḥakīm*, fol. 6a-6b.

modus operandi (*kayfiyyati-hi*) et des natures des étoiles. C'est le fondement et l'échelle (*al-aṣl wa-l-sullam*) vers la science de la philosophie. S'il en est ainsi, le principe de la science des talismans fait partie des instruments de l'Art [alchimique], de même que le reste fait partie des sciences dont nous avons mentionné l'organisation avant cela. Nous consacrons exclusivement notre livre au discours de l'Art [alchimique] sans les talismans. Nous avons donc fait précéder le propos bien qu'il soit le plus sublime des secrets et le plus sublime des résultats. Nous t'avons présenté comment était l'organisation de [tout] cela.

(*Wa-id qad qaddamnā la-ka min muqaddimāt hādīhi l-ṣan'a mā yuḡnī-ka 'an ḡayri-hā wa-kāna ḡaraḍu-nā [10a] tartīb 'ilmi-hā li-ṭullābi-hā wa-l-aḍrāb 'an al-natiġa l-tāniya l-musammā[t] sīmiyā' fa-hādīhi llatī sammat-hā l-awā'il asrār al-ṭabī'a wa-'ulūm wa-natā'iġ wa-rūḡāniyya wa-ilāhiyya wa-mā yata'akkadu dālika wa-aḡadu-hā bayn al-natiġatayn dāhila fī ġumla l-uḡra li-anna man arāda irtiqā' al-wāhida llatī tusammū [sic] kīmiyā' lā budda la-hu min al-irtiyāḍ fī l-tāniyya 'alā mā taqaddama dīkru-hu qālū ḡaddu-hu arfa' min al-tāniya 'alā mā taqaddama dīkru-hu bi-l-rutba wa-aṣraf fī l-'ilm wa-qad kānū lā yuṭliqūna ism al-ḡikma wa-l-falsafa illā 'alā man aḡkama hādīhi l-ṣan'a allatī hiya sirr al-ṭabī'a bi-l-ḡaḡīqa li-anna l-tāniyya allatī tusammū [sic] ṭilasmāt dāhila fī ġumlat hādīhi li-anna 'ilm al-kīmiyā' muḡtāġ ilā ma'rifat al-falak wa-kayfiyyati-hi wa-ṭabā'i' al-nuġūm wa-hādā huwa l-aṣl wa-l-sullam ilā 'ilm al-falāsifa wa-idā kāna dālika ka-dālika fa-'ilm al-ṭilasm awwalu-hu min ālāt al-ṣan'a ka-ḡayri-hi min al-'ulūm alladī [sic] dakarnā-hā bi-tartībi-hā qabla hādā wa-naḡnu nufriḍu kitāba-nā hādā bi-l-kalām 'alā 'ilm al-ṣan'a dūn al-ṭilasmāt id qaddamnā l-qawl 'alā anna-hā a'zam al-asrār wa-a'zam al-natā'iġ wa-qad qaddamnā la-ka kayfa tartīb dālika wa-qad bāna fī-hi l-kalām 'alā iṭbāti-hā ḡarūra wa-naġ'alu dālika aḡir al-maḡāla l-ūlā min al-kitāb)¹³⁷⁶*

Al-Maġrīṭī affirme donc ici qu'il se distingue de ses prédécesseurs dans la séparation qu'il opère dans la présentation de l'alchimie et de la talismanique, qu'il fait équivaloir à *sīmiyā'* dans ce passage. Il est vrai que le corpus ḡābirien mêle alchimie et talismanique, ainsi que le *Sirr al-asrār* attribué à Aristote¹³⁷⁷. Ce mélange entre talismanique et alchimie vient du fait que toutes deux se présentent comme des disciplines issues d'un héritage grec passé en islam par le biais des traductions, bien que la majeure partie de ces traités soit apocryphe. Tous deux reposent également sur les mêmes lois fondamentales et les mêmes analogies. Cependant, on peut également observer qu'al-Maġrīṭī donne la précellence à l'alchimie. Il semble donc que la *Rutbat al-ḡakīm*, bien que rédigée avant *Ġāyat al-ḡakīm*, soit en réalité le point d'orgue de la propédeutique maġrīṭienne.

La *Ġāyat al-ḡakīm* est donc le traité qui expose la science talismanique et la *sīmiyā'*, qu'al-Maġrīṭī semble être un des premiers auteurs à définir. Il s'agit d'une

¹³⁷⁶ *Ibid.*, fol. 9b-10a.

¹³⁷⁷ Sur ces deux œuvres, cf. *supra* respectivement p. 232 et suivantes et p. 208 et suivantes.

large compilation, comme nombre de chercheurs le soulignèrent par le passé. Mais comme cela fut indiqué à propos de la traduction latine, « le *Picatrix* n'est donc pas seulement une compilation d'ouvrages sans unité ; il y a un projet unitaire qui vise à saisir toutes ces pratiques dans leur unité théorique, il ne s'agit toutefois que d'un projet, et la cohérence de l'édifice théorique est cependant parfois mise à mal »¹³⁷⁸. Cela est sans doute plus vrai encore pour la traduction latine, qui a largement épuré le texte de toutes les références religieuses qui permettent de comprendre la façon dont al-Mağrīṭī s'est réapproprié l'héritage grec et la trame de fond de certains discours au premier abord paradoxaux.

La première partie de l'ouvrage offre un discours assez général sur la magie. C'est dans cette partie qu'al-Mağrīṭī développe les définitions des concepts-clef et des disciplines qui sont l'objet du traité. Ces définitions méritent d'être soulignées dans la mesure où elles sont souvent reprises (parfois mot pour mot) par des auteurs aux perspectives aussi diverses que des philosophes (comme Avicenne¹³⁷⁹), des mystiques (comme Ibn 'Arabī¹³⁸⁰), des bibliographes (comme Ṭāšköprüzāde¹³⁸¹), etc.

Al-Mağrīṭī reprend d'abord certaines définitions déjà développées dans *Rutbat al-ḥakīm*. Ainsi, il précise que le « résultat » (*natīqa*) dont il est question dans *Ġāyat al-ḥakīm* s'appelle *sīmiyā'* (écrit sans l'article)¹³⁸². Le terme en lui-même n'est pas utilisé ailleurs dans le traité, à l'exception d'une expression bâtie sur un nom de relation qui en dérive : il est question d'« opérations de *sīmiyā'* » (*al-a'māl al-sīmiyā'iyya*)¹³⁸³. La première section du premier discours est centré sur la notion de « Sagesse » (*ḥikma*) : « sache ô mon frère - que Dieu éclaire ta raison - que la sagesse est le plus majestueux des dons et la meilleure chose à acquérir. La sagesse est la science des causes lointaines par lesquelles [se produit] l'existenciation des existants et l'existence des causes proches pour les choses qui ont des causes » (*i'lam yā aḥī anāra Llāh 'aqila-ka anna l-ḥikma hiya aḡall al-mawāhib wa-aḡdal al-makāsib id al-ḥikma 'ilm al-asbāb al-ba'ida llatī bi-hā wuḡūd al-mawḡūdāt wa-wuḡūd al-asbāb* [p. 4] *al-qarība li-l-ašyā' dawāt al-asbāb*)¹³⁸⁴. C'est à partir de cette notion de cause que se construit alors la définition de la magie, reprise en partie des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* :

Sache que ce résultat est celui qui est exprimé par [le terme de] magie (*bi-l-sihr*). La réalité de la magie (*al-sihr*) dans l'absolu est tout ce qui ensorcelle les

¹³⁷⁸ Frédéric Fauquier, « Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, III, p. 146.

¹³⁷⁹ Sur Avicenne, cf. *infra* p. 358 et suivantes.

¹³⁸⁰ Sur Ibn 'Arabī, cf. *infra* p. 434 et suivantes.

¹³⁸¹ Sur Ṭāšköprüzāde, cf. *infra* p. 654 et suivantes.

¹³⁸² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 2 ; tr. p. 2.

¹³⁸³ *Ibid.*, p. 348 ; tr. p. 364.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 3-4 ; tr. p. 4.

intelligences et [toutes] les paroles et opérations auxquelles obéissent les âmes dans le sens de l'émerveillement, la soumission, l'obéissance et l'approbation. C'est [aussi] ce dont l'appréhension est difficile à la raison, ce dont les causes se voilent à l'imbécile. Ainsi, c'est une virtualité divine (*quwwa ilāhiyya*) par des causes antécédentes établies pour l'appréhender. C'est une science à l'appréhension absconse. En fait aussi partie [un pan] pratique (*ʿamalī*) parce que son objet est un esprit dans un esprit : c'est le cas du *nīranġ* et de l'illusion (*al-taḥyīl*), de même que l'objet du talisman (*al-ṭilasm*) est un esprit dans un corps, et l'objet de l'alchimie aussi un corps dans un corps. En somme, la magie (*al-siḥr*) est ce dont la cause est cachée à l'intelligence du plus grand nombre et dont la découverte (*istinbāṭu-hu*) est difficile.

(*Wa-ʿlam anna hādīhi l-natīġa hiya l-muʿabbar ʿan-hā bi-l-siḥr wa-l-siḥr ḥaḳīqatu-hu ʿalā l-iṭlāq [p. 7] kull mā saḥara l-ʿuqūl wa-nqādat ilay-hi l-nufūs min ġamīʿ al-aqwāl wa-l-aʿmāl bi-maʿnā l-taʿaġġub wa-l-inqiyād wa-l-iṣġāʿ wa-l-istiḥsān wa-huwa mim mā yaṣʿubu ʿalā l-ʿaql idrāku-hu wa-yastatīru ʿan al-ġabī asbābu-hu wa-dālika anna-hu quwwa ilāhiyya bi-asbāb mutaqaḍdima mawḍūʿa li-idrāki-hi wa-huwa ʿilm ġāmiḍ al-idrāk, wa-min-hu ayḍan ʿamalī li-anna mawḍūʿa-hu rūḥ fi rūḥ wa-hādā huwa l-nīranġ wa-l-taḥyīl kamā anna mawḍūʿ al-ṭilasm rūḥ fi ġasad wa-mawḍūʿ al-kīmīyāʿ ayḍan ġasad fi ġasad, fa-bi-l-ġumla l-siḥr huwa mā ḥaḳīya ʿalā ʿuqūl al-aḳṭar sababu-hu wa-ṣaʿuba istinbāṭu-hu*)¹³⁸⁵

S'ensuit la définition du talisman telle que donnée dans le corpus ġābirien, à savoir *ṭilasm* serait l'inverse (*maʿkūs*) de *musallaṭ*¹³⁸⁶. C'est d'al-Maġrīṭī que vient cette définition de la magie comme étant toute chose dont la cause est cachée. On voit de fait le lien intrinsèque entre « Sagesse » (*ḥikma*) définie comme la science des causes cachées, et magie (*siḥr*) comme l'utilisation de ces causes cachées. La spécificité du discours d'al-Maġrīṭī dans la suite est la prééminence donnée aux Grecs, au sujet desquels il explique la nécessité de connaître l'astrologie sans laquelle ils n'auraient pu apprendre la magie¹³⁸⁷.

La première grande catégorisation promise à une certaine postérité est la division entre « magie savante » et « magie pratique », déjà évoquée dans les *Rasāʾil Iḥwān al-ṣafāʿ*, mais ici développée et exprimée comme suit¹³⁸⁸ :

La magie comprend essentiellement deux parties, l'une savante et l'autre pratique. La [magie] savante est la connaissance des positions des astres fixes - leur position est en effet le lieu des représentations -, leur façon d'envoyer leurs rayons sur les [astres] mobiles et les aspects liés à la sphère lorsque l'on demande que

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 6-7 ; tr. p. 7.

¹³⁸⁶ Cf. *supra* p. 238.

¹³⁸⁷ Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en Islam », *Sources orientales*, 7, Paris, 1966, p. 161.

¹³⁸⁸ Toufic Fahd a proposé une traduction d'une partie de ses passages. Nous nous sommes néanmoins permis de proposer notre propre traduction dans la mesure où nous concevons différemment certains des termes employés et où il semble avoir élagué quelques éléments qui nous semblent apporter beaucoup à la définition de certains termes par al-Maġrīṭī.

l'objet voulu soit. Sous cette [catégorie] se trouve l'ensemble des élections et des talismans que les premiers ont composés. Sache que celui qui utilise les élections fait des talismans. C'est une chose nécessaire. La meilleure catégorie de magie savante est la parole, comme ce fut indiqué par [le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - par son propos : « il y a dans la parole une [certaine] magie ». De là le propos du [savant] confirmé Platon dans le *Livre des saisons* : « comme l'ami sincère devient ton ennemi par la mauvaise parole, de même l'ennemi se transformera en ami par la bonne parole ». Cela ne relève-t-il pas d'une sorte de magie ?

La [magie] pratique est la maîtrise¹³⁸⁹ des trois règnes et des forces des astres mobiles qui y sont disséminées. C'est ce qui est exprimé par [le terme] de « propriétés » (*al-ḥawāṣṣ*) chez ceux qui en parlent sans connaître leur cause, leur réalité ou le besoin de dévoiler le secret des premiers, puis le mélange de certaines avec d'autres par l'opération. On veut ainsi obtenir une chaleur élémentaire (*ḥarāra 'unṣuriyya*) : c'est une sorte de fumigation pour appeler les forces parfaites contre les imparfaites ; ou bien on veut obtenir une chaleur naturelle (*ḥarāra ṭabī'iyya*) : c'est une division des aliments. On ne se nourrit pas avec ces deux [catégories] et on n'aide que l'âme humaine et animale. Les ruses appelées *nīranḡāt* sont la meilleure catégorie de cette magie pratique.

(*Inna l-siḥr muqayyad fī qismayn 'ilmī wa-'amalī. Fa-l-'ilmī huwa ma'rifat mawāḍi' al-kawākib al-ṭābita id mawḍū'u-hā maḥall al-ṣuwar wa-kayfiyyat ilqā'* aṣī'ati-hā 'alā l-sayyāra wa-hay'āt nisab [p. 9] *al-falak 'inda ṭalab kawn al-murād wa-taḥta hādā ḡamī' mā waḍa'at-hu l-awā'il min al-iḥtiyārāt wa-l-ṭilasmāt. Wa-'lam anna-hu man iḥtāra fa-qad ṭalsama hādā amr ḍarūrī wa-aḥsan anwā' al-siḥr al-'ilmī huwa l-kalām wa-naḥwa hādā l-iṣāra bi-qawli-hi - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - « inna min al-kalām la-siḥr » wa-min ḍālīka qawl al-mu'ayyad Aflāṭūn fī Kitāb al-Fuṣūl « kamā yarḡi'u la-ka l-ṣadiq 'aduww bi-l-kalām al-sayyī' ka-ḍālīka yanqalibu la-ka l-'aduww ṣadiq bi-l-kalām al-ḥasan » a-laysa hādā min qabil al-siḥr ?*

Wa-l-'amalī huwa l-wuqūf 'alā l-muwalladāt al-ṭalāṭa wa-mā nbatta fī-hā min quwā l-kawākib al-sayyāra wa-hiya l-mu'abbar 'an-hā bi-l-ḥawāṣṣ 'inda l-qā'ilīn bi-hā wa-lā ya'lamūna la-hā 'illa wa-lā ḥaqīqa wa-lā ḥāḡa ilā kaṣf sirr al-awā'il tumma mizāḡ ba'ḍi-hā ma'a ba'ḍ bi-l-'amal wa-yatawaḥḥā bi-hā ḥarāra 'unṣuriyya fa-ḍālīka qabil al-duḥnāt¹³⁹⁰ kayy yusta'āna bi-l-quwā l-kāmila 'alā l-nāqīṣa aw yatawaḥḥā bi-hā ḥarāra ṭabī'iyya fa-ḍālīka qism al-maṭ'ūmāt wa-tilkān lā yutaḡaddā bi-himā wa-lā yusta'ānu illā bi-l-naḥs al-insāniyya wa-l-ḥayawāniyya wa-l-ḥiyal al-musammāt bi-nīranḡāt aḥsan anwā' hādā l-siḥr al-'amalī)¹³⁹¹

¹³⁸⁹ Nous avons traduit *al-wuqūf 'alā* par la maîtrise dans la mesure où dans ce contexte il nous semble qu'il s'agit d'un savoir qui a pour unique vocation son aspect pratique, par opposition à la *ma'rifa* dont il était question avec la magie « savante ».

¹³⁹⁰ Nous n'avons pas trouvé d'attestation de ce pluriel dans les dictionnaires.

¹³⁹¹ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 8-9 ; tr. p. 9-10.

Toufic Fahd avait traduit les deux concepts de *‘ilmī* et *‘amalī* par « magie théorique » et « magie pratique », et interprété, dans une note, comme James George Frazer, à savoir que « la magie théorique est conçue comme un système de lois naturelles, c'est-à-dire comme un exposé des lois déterminant l'enchaînement des événements dans ce monde, alors que la magie pratique réside dans les préceptes que les magiciens observent, afin d'accomplir leurs desseins »¹³⁹². Cette interprétation est séduisante dans la mesure où elle permet de rattacher le discours d'al-Mağrīṭī au paradigme frazérien, mais trahit l'essentiel de son discours¹³⁹³. En effet, il ne s'agit pas de faire un distinguo entre un système de lois et des préceptes appliqués, mais entre talismans et *nīranğāt*, les premiers correspondant à un art réservé aux seuls savants puisque des connaissances théoriques astrologiques sont indispensables, alors que les seconds correspondent à une forme de magie qui ne nécessite pas de connaissances astrologiques pour la pratique, mais qui dérive de la « science des propriétés » (*‘ilm al-ḥawāṣṣ*). Dans aucun des deux cas la connaissance n'est vue comme une fin en soi : les connaissances astrologiques évoquées pour la magie « savante » ne servent que pour les rites de cette même catégorie de magie. On peut y voir la différenciation également entre une élite pouvant faire des talismans et des « non-initiés » qui peuvent profiter des « propriétés » (*ḥawāṣṣ*) réunies dans les *nīranğāt*, qualifiés de « ruses » (*ḥiyal*), sans avoir besoin de connaître les lois subtiles qui les gouvernent. Ce qualificatif de « ruse » est significatif : la seconde magie vise à fasciner et faire croire à de la magie en utilisant des propriétés naturelles. À la « magie savante » (*siḥr ‘ilmī*) est également associé l'usage de la parole : la composition des formules magiques est donc considérée comme relevant de cette « magie savante ».

Le traité se veut, à l'instar de l'épître cinquante-deux des *Iḥwān al-Ṣafā'*, l'héritier de la sagesse du monde, incarnée par les précédents grecs et indiens et réinventée par les savants musulmans et chrétiens¹³⁹⁴. Ainsi, nous trouvons mention d'Aristote¹³⁹⁵ et plusieurs de ses ouvrages, apocryphes ou non, comme *Sarūlūğiyā* et

¹³⁹² Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en Islam », p. 191, note 13, pour la traduction du passage, cf. p. 160-161. C'est aussi la traduction qu'il reprend dans « Sciences naturelles et magie dans "Gāyat al-ḥakīm" du pseudo-Mağrīṭī », p. 14.

¹³⁹³ Toufic Fahd dans sa traduction ne s'occupe que du début des deux paragraphes, c'est pourquoi nous avons rétabli la suite, qui nous semble donner un éclairage bien différent au passage.

¹³⁹⁴ Voir une présentation générale des sources dans David Pingree, « Some of the Sources of the *Ghayat al-hakim* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 1-15.

¹³⁹⁵ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 38, 53, 61, 78, 161, 187, 192, 194, 233, 242, 268, 282, 283, 294, 326 ; tr. p. 36, 53, 63, 64, 81, 119, 167, 198, 201, 203, 206, 245, 253, 276, 290, 292, 304, 306, 307, 339, 350 et 351.

*Kitāb al-Nabāt*¹³⁹⁶ (*Livre des plantes*), le *Kitāb al-Maṣābīḥ wa-l-alwiya* (*Livre des lampes et des étendards*)¹³⁹⁷, le *Kitāb al-Iṣṭamāṭīs*¹³⁹⁸, le *Kitāb al-Asnūṭās*¹³⁹⁹, le [*Kitāb*] *al-Malaṭīs*¹⁴⁰⁰, le *Animalia (min kitābi-hi fī l-Ḥayawān)*, le *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a* (*La métaphysique*) commenté par Abū Biṣr Mattā b. Yūnus¹⁴⁰¹ (m. 328/940), et le *Kitāb al-Nafs (De anima)*¹⁴⁰². Son disciple Alexandre est également cité à plusieurs reprises¹⁴⁰³. On trouvera également Platon¹⁴⁰⁴, Timée¹⁴⁰⁵, son *Kitāb al-Fuṣūl (Livre des aphorismes)*¹⁴⁰⁶, son *Kitāb al-Nafs (Livre de l'âme)*¹⁴⁰⁷, son petit et son grand livre des *Lois (al-Nawāmīs)*¹⁴⁰⁸, Socrate¹⁴⁰⁹, Pythagore¹⁴¹⁰, Apollonius (*Ablūs*) et un de ses livres¹⁴¹¹, un *Kitāb Tafsīr al-ṭilasmāt al-rūḥāniyya (Livre de l'explication des talismans spirituels)* transmis (*bi-tarğama*) par Hippocrate¹⁴¹², Galien¹⁴¹³, Ptolémée¹⁴¹⁴ et son *Kitāb al-Ṭamara (Livre du fruit)*¹⁴¹⁵, Hermès¹⁴¹⁶ et son *Kitāb Tarkīb al-ṣuwar al-mutaḥarrika l-*

¹³⁹⁶ *Ibid.*, p. 61 ; tr. p. 63. Al-Mağrīṭī indique que ces deux livres ont été brûlés et qu'il n'en reste plus d'exemplaire.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 161 ; tr. p. 167.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 187, 233, 242, 246 ; tr. p. 198, 245, 253 et 258.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p. 247 ; tr. p. 259.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 248 ; tr. p. 259.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 282, 283 ; tr. p. 290 et 292. Abū Biṣr Mattā b. Yūnus est un chrétien nestorien traducteur et commentateur d'Aristote. Il vécut à Bagdad à partir du règne d'al-Rāḍī (c'est-à-dire après 322/934). Cf. Gerhard Endress, « Mattā b. Yūnus », *Et*².

¹⁴⁰² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 294 ; tr. p. 307.

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 78, 161, 187, 192, 233, 248, 317, 318 ; tr. p. 81, 119, 167, 201, 203, 245, 253, 259, 287 et 331.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 3, 9, 37, 50, 147, 148, 325, 331 ; tr. p. 3, 9, 35, 50, 153, 155, 295, 306, 307, 338, 346 et 353.

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 39, 50 ; tr. p. 37 et 50.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 9, 37 ; tr. p. 9 et 35.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 337 ; tr. p. 353.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 147 ; tr. p. 153.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 194, 414 ; tr. p. 205, 421 et 422.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 147, 415 ; tr. p. 154 et 422.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 107, 108, 109, 110, 111 ; tr. p. 115, 116, 117 et 118.

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 107, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 118, 168, 326 ; tr. p. 115, 119, 123, 125, 175 et 339. Hippocrate est mentionné avec « son livre sur les airs et les pays » (*min kitābi-hi fī l-ahwiya wa-l-buldān*) à la p. 168. Sur la figure d'Hippocrate dans la médecine islamique, cf. GAS, III, p. 23-47, et dans l'astrologie islamique, cf. GAS, VI, p. 69-70 et VII, p. 58-59.

¹⁴¹³ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 168, 271 ; tr. p. 175 et 283. Dans la mention de Galien à la p. 271, il est présenté comme une des sources d'Hermès dans son *Kitāb al-Hādīṭūs*.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 32, 54, 56, 323 ; tr. p. 30, 55, 58 et 336.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 32, 54, 323 ; tr. p. 30, 55 et 336.

makāniyya bi-ḍawāt al-ḥaraka l-naqliyya (Livre de la composition des représentations mouvantes par celles qui ont le mouvement transitif)¹⁴¹⁷ et son *Kitāb al-Hādīṭūs*¹⁴¹⁸, un livre sur les talismans de Criton (*Kitāb Qarīṭūn fī l-ṭilasmāt*)¹⁴¹⁹, Zosime¹⁴²⁰, Dorotheus de Sidon (I^{er} siècle) « le chef de file dans l'art des jugements [= astrologie] » (*raʿīs al-ṣanāʿa l-aḥkāmiyya*)¹⁴²¹, ʿUṭārid le Scribe (*al-Kātib*)¹⁴²² et son *Kitāb Manāfiʿ al-aḥḡār* (Livre des bienfaits des pierres)¹⁴²³ et *Sirr al-asrār* (Le secret des secrets)¹⁴²⁴ et Empédocle¹⁴²⁵. On voit ici que l'écrasante majorité des références clairement nommées sont grecques. On trouve cependant aussi des Indiens comme Ṭumṭum al-Hindī¹⁴²⁶, Kankah¹⁴²⁷ et ʿAzīm¹⁴²⁸, et des références aux *Aḥbār al-Hind* (Histoires de l'Inde) citant Abū Ḡālib Aḥmad b. ʿAbd al-Wāḥid al-Rūzbādī¹⁴²⁹ et un *Kitāb Taqāsīm al-ʿulūm wa-kaṣf al-maktūm* (Livre des divisions des sciences et du dévoilement de ce qui est caché)¹⁴³⁰. Kīnās le Sage¹⁴³¹ fait également partie de ces références. Le Bouddha est mentionné comme l'envoyé (*rasūl*, c'est-à-dire le prophète) des Indiens¹⁴³². Il est considéré comme une de leurs sources en matière d'ésotérisme. Les figures persanes

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 61, 113, 122, 187, 190, 193, 221, 225, 227, 271, 309 et 311 ; tr. p. 63, 120, 129, 130, 199, 201, 205, 233, 237, 239, 279, 322 et 325.

¹⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 61 ; tr. p. 63.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 113, 270, 271 ; tr. p. 120, 278 et 279.

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 108, 114, 117 ; tr. p. 115, 122 et 124. Sur la figure de Criton dans la médecine islamique, cf. GAS, III, p. 60-61. Fuat Sezgin y signale le *Kitāb al-Ṭilasmāt al-rūḥāniyya*.

¹⁴²⁰ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 58 ; tr. p. 59.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 58, 72, 73 ; tr. p. 59, 74 et 75.

¹⁴²² *Ibid.*, p. 107, 108, 109, 110, 111, 165, 319 ; tr. p. 114, 115, 116, 117, 118, 171 et 333. Il est surnommé « le Babylonien » (*al-Bābili*) aux p. 165 et 319 et se voit attribuer un *Sirr al-asrār* à la p. 319, que nous pouvons sans doute identifier au *Sirr ʿUṭārid* d'Ibn Waḥṣiyya mentionné à la p. 356. Il s'agit de ʿUṭārid b. Muḥammad al-Ḥāsib, auteur de traités d'astrologie et de mathématiques, comme le propose Fuat Sezgin. Son existence historique est néanmoins sujette à caution. Cf. GAS, VI, p. 161 et VII, p. 137 (astrologie), et V, p. 254 (mathématiques).

¹⁴²³ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 107, 108, 109, 110, 111 ; tr. p. 114, 115, 116, 117 et 118.

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 319, 356 ; tr. p. 333 et 371.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 289 ; tr. p. 300.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 60, 193 ; tr. p. 62 et 204. Sur Ṭumṭum al-Hindī, cf. *supra* p. 228 et suivantes.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 278 ; tr. p. 285. Sur Kankah, cf. *supra* p. 223 et suivantes.

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 279, 280 ; tr. p. 287 et 288. Mythique roi égyptien, cf. *infra* p. 333.

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 278, 282 ; tr. p. 286 et 291.

¹⁴³⁰ *Ibid.*, p. 180 ; tr. p. 190.

¹⁴³¹ *Ibid.*, p. 248, 255, 264 ; tr. p. 259, 260, 265 et 272. Sur la figure de Kīnās, cf. GAS, VII, p. 66.

¹⁴³² Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 138, 279 et 341 ; tr. p. 145, 288 et 358.

Anūširwān et Mazdak sont également citées¹⁴³³. L'héritage nabatéen est incarné comme il se doit par Ibn Waḥšiyya¹⁴³⁴ et son *al-Filāḥa* [*al-nabaṭiyya*] (*L'agriculture [nabatéenne]*)¹⁴³⁵, et plusieurs des sources importantes d'*al-Filāḥa l-nabaṭiyya* sont également nommées : Dağrīt¹⁴³⁶, Qūṭāmā¹⁴³⁷, Adam (Ādam)¹⁴³⁸ (s'agit-il du même Adam qui est mentionné dans la deuxième partie de l'ouvrage¹⁴³⁹ ?), Māsā l-Sūrānī¹⁴⁴⁰, Yanbūšād¹⁴⁴¹, Šafāhī¹⁴⁴², Duwānāy¹⁴⁴³, etc. Enfin, les Sabéens, nous y reviendrons, ont également une place avec un chapitre visant à décrire leurs pratiques, mis sous l'autorité du mystérieux astrologue al-Ṭabarī¹⁴⁴⁴. Al-Mağrīṭī puise ainsi dans des corpus variés élaborés du II^e/VIII^e au IV^e/X^e siècle et opère une synthèse d'héritages antéislamiques depuis l'Égypte jusqu'à l'Inde.

Cet héritage est bien entendu mis en valeur par la mention de savants musulmans avec beaucoup de références au corpus ḡābirien dont l'archétype

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 282 ; tr. p. 290 et 291. Ceux-ci sont mentionnés par Abū Bišr Mattā b. Yūnus dans son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 60, 179, 230, 232, 309, 350, 356, 360, 376, 378, 393, 395, 396 ; tr. p. 62, 189, 242, 244, 322, 366, 367, 371, 374, 386, 388, 400, 401 et 402. Il est appelé Abū Bakr le traducteur (*al-mutarǧim*) p. 393.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 179, 230, 232, 309, 350, 361, 362 ; tr. p. 190, 242, 244, 322, 366 et 371.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 359, 363, 373, 378, 383, 385, 389, 392, 393 ; tr. p. 243, 374, 376, 377, 383, 387, 392, 393, 396 et 400.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 361, 368, 370 ; tr. p. 375, 380 et 381.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 352, 360, 378, 383, 386, 388, 395 ; tr. p. 367, 375, 387, 391, 394, 396 et 401.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 53, 82 ; tr. p. 54, 85. Il est en outre appelé Ādamānūs p. 192 (tr. p. 203) ?

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 360, 369, 371, 375 ; tr. p. 375, 381, 382 et 385. Il s'agit d'un grand propriétaire terrien et agriculteur. Il serait à l'origine d'une secte qui lui attribuait des révélations provenant de Jupiter. Cf. Toufic Fahd, « Données religieuses de l'Agriculture nabatéenne », p. 365 ; rééd., p. 173.

¹⁴⁴¹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 370, 378 ; tr. p. 381, 387 et 388. Il est l'auteur de la seconde recension d'*al-Filāḥa l-nabaṭiyya* en syriaque que cite souvent Ibn Waḥšiyya. Il serait un ascète vagabond antérieur à Abraham et ayant pressenti l'avènement du monothéisme. Cf. Toufic Fahd, « Données religieuses de l'Agriculture nabatéenne », p. 364-365, rééd. p. 172.

¹⁴⁴² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 352, 355 ; tr. p. 368 et 370.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 355 ; tr. p. 370 et 371.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 195 ; tr. p. 206. On ne sait rien de cet astrologue. David Pingree signalait que la traduction latine l'appelle « Abuelabec Altanarani », suggérant que l'astrologue devait s'appeler Abū l-ʿAbbās al-Ṭabarānī. Il proposait en outre d'identifier cet al-Ṭabarī à ʿUmar b. al-Farruḡhān al-Ṭabarī, un des quatre astrologues de l'horoscope de Bagdad, sans toutefois avoir d'arguments réellement plus solides que la *nisba*. Cf. David Pingree, « Al-Tabari on the prayers to the planets », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 106-107 et du même auteur « The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition », p. 21-22.

éponyme est mentionné à plusieurs reprises¹⁴⁴⁵, ainsi que plusieurs ouvrages comme le *Kitāb Šarḥ šuwar al-burūğ wa-af'āli-hā* (Livre du commentaire des représentations des signes du zodiaque et de leurs actions)¹⁴⁴⁶, le *Kitāb al-Baḥṭ fī šan'at al-ṭilasmāt* (Livre de la recherche : l'art des talismans)¹⁴⁴⁷, le *Kitāb al-Ṭilasmāt al-kabīr* (Grand livre des talismans)¹⁴⁴⁸, le *Kitāb al-Miftāḥ fī šuwar al-darağ wa-ta'ṭirāti-hā fī l-aḥkām* (Livre de la clé : les représentations des degrés et leurs influences sur les fondements)¹⁴⁴⁹, le *Kitāb al-Ğāmi' fī l-astrulāb 'ilm wa-'amal* (La somme : l'astrolabe en théorie et en pratique)¹⁴⁵⁰ et *al-Tağmī' (La concentration)*¹⁴⁵¹. On trouve également Abū Bakr al-Rāzī¹⁴⁵² et son *Kitāb al-'Ilm al-ilāhī* (Livre de la science divine)¹⁴⁵³, les traducteurs Ishāq b. Ḥunayn¹⁴⁵⁴ et Ṭābit b. Qurra avec son *Maqāla fī l-Ṭilasmāt* (Discours sur les talismans), le médecin et directeur de la « maison de la sagesse » (*bayt al-ḥikma*) Yaḥyā b. Māsawayh¹⁴⁵⁵ (m. 243/857), les

¹⁴⁴⁵ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 61, 146, 147, 148, 329 ; tr. p. 63, 153, 155 et 343.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 61 ; tr. p. 63. Il correspond au n°2856 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Il cite cette œuvre d'après al-Mağrīṭī. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 168.

¹⁴⁴⁷ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 146 ; tr. p. 153. Il correspond au n°1800 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 142-146.

¹⁴⁴⁸ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 146 ; tr. p. 152. Paul Kraus identifie ce titre au *Kitāb al-Ḥamsīn*, du fait qu'al-Mağrīṭī affirme qu'il comprenait cinquante chapitres. Il correspond au n°1825 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 146-148.

¹⁴⁴⁹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 146 ; tr. p. 153. Il correspond au n°2858 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Il cite cette œuvre d'après al-Mağrīṭī. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 169.

¹⁴⁵⁰ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 146 ; tr. p. 153. Il correspond au n°2845 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 168.

¹⁴⁵¹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 148 ; tr. p. 155. Il correspond au n°398 sur la liste des ouvrages du corpus ġābirien établie par Paul Kraus. Paul Kraus, *Le corpus des écrits jābiriens*, p. 95.

¹⁴⁵² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 144, 146, 206 ; tr. p. 151, 152 et 218.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 206 ; tr. p. 218.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 326 ; tr. p. 339. Ishāq b. Hunayn (n. 215/830, m. 298/910). Cf. GAS, III, p. 267-268 (ouvrages médicaux) et VI, p. 171 (ouvrages astrologiques).

¹⁴⁵⁵ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 89 ; tr. p. 94. Abū Zakariyā' Yūḥannā/Yaḥyā b. Māsawayh (n. v. 160/776, m. 243/857), médecin issu d'une famille de médecins syriens. Il succéda à son père comme médecin de Ḥārūn al-Rašīd et eut en charge l'hôpital de Bagdad et de Samarrā' jusqu'au règne d'al-Mutawakkil. Cf. GAS, III, p. 231-236.

philosophes al-Fārābī¹⁴⁵⁶ (m. 339/950) et al-Kindī¹⁴⁵⁷, l'historien Aḥmad b. Yūsuf et Ḥumārawayh b. Aḥmad b. Ṭūlūn¹⁴⁵⁸ et un mystérieux Ğāʿfar al-Baṣrī et *al-Kitāb al-maḥzūn* (*Le livre gardé*)¹⁴⁵⁹.

Cette liste met en lumière ce souci encyclopédique du discours de la magie astrale. Ce discours qui semble orienté vers un universalisme puisant ses sources dans l'antéislam ne doit cependant pas masquer les spécificités de la culture islamique de l'époque. En effet, certains chercheurs postulent la transgression du discours magique¹⁴⁶⁰. Cette proposition doit être interrogée, car s'il y a transgression pour des hérésiographes musulmans condamnant de telles pratiques, le discours magique nous semble, même dans le cadre de la magie astrale, manifester une volonté de respect de la tradition religieuse.

Al-Mağrīṭī, la magie et la religion

Nombre de chercheurs ont souligné que le traité fait très peu référence à la religion islamique d'une manière générale¹⁴⁶¹. Les principales références relevées

¹⁴⁵⁶ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 85 ; tr. p. 89. Al-Fārābī est considéré comme un des plus grands philosophes de langue arabe bien que d'origine turque. Surnommé « le second maître », il aurait été en contact avec Bišr Mattā b. Yūnus, lui aussi mentionné dans la *Ġāyat al-ḥakīm*. Cf. David C. Reisman, « Al-Fārābī and the philosophical curriculum », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 52-71 ; Richard Walzer, « al-Fārābī », *Et*² et pour une étude plus poussée autant sur la vie que la pensée du philosophe, cf. Philippe Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie*, Paris, Vrin (« Études musulmanes », 38), 2004. Sur l'œuvre médicale d'al-Fārābī, cf. GAS, III, p. 298-300.

¹⁴⁵⁷ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 175 ; tr. p. 56.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 54 ; tr. p. 56.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 169 ; tr. p. 176.

¹⁴⁶⁰ L'idée est ainsi exprimée par Jean-Patrice Boudet : « On pourrait presque dire, en plagiant une formule célèbre datée de Mai 68, que le magicien est celui qui prend ses désirs pour la réalité car il croit en la réalité de ses désirs. La magie est dans une large mesure une apologie, voire une dictature du désir. Son adepte, de ce fait, est amené à transgresser, d'une façon plus ou moins ouverte, les normes sociales et sexuelles en vigueur dans le monde qui l'entoure ». Cf. Jean-Patrice Boudet, « L'amour et les rituels à images d'envoûtement dans le *Picatrix* latin », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 149. Cette idée est fort ancienne et a été exprimée par Henri Hubert et Marcel Mauss : « L'interdiction est la limite dont la magie tout entière se rapproche ». Cf. Henri Hubert et Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. 14.

¹⁴⁶¹ Constant Hamès, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'Islam », p. 224-225. Il oppose notamment « la coloration et la conviction religieuse des *Rasāʾil* [*Iḥwān al-ṣafāʾ*] » (p. 223) aux références islamiques « rares » mais surtout dans un rapport au texte bien différent de celui des *Rasāʾil* » (p. 224). Cependant, il faut souligner d'une part qu'il manque de nombreuses références religieuses au relevé qu'il opère à partir de *Ġāyat al-ḥakīm*,

sont soit des expressions idiomatiques, une citation de 'Alī, une section donnant des correspondances entre les versets coraniques et des données astrologiques¹⁴⁶² et un paragraphe se présentant comme un commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote par Abū Bišr Mattā b. Yūnus¹⁴⁶³. Constant Hamès en conclut qu'« on peut y voir l'affirmation de la centralité de la pensée scientifique de l'époque, face à des certitudes religieuses dogmatiques »¹⁴⁶⁴. Nous aurions pourtant une analyse quelque peu différente. En effet, il manque dans le relevé opéré beaucoup de références « religieuses » et non des moindres puisqu'il s'agit de versets du Coran et de hadiths. Au niveau des références coraniques nous trouvons les versets LI, 56¹⁴⁶⁵, II, 262/260¹⁴⁶⁶, XIX, 58/57¹⁴⁶⁷, XXX, 6/7¹⁴⁶⁸ et II, 28/29¹⁴⁶⁹. Le premier verset vient appuyer des considérations cosmogoniques :

Dieu - qu'Il soit exalté ! - est la cause du monde (*'illat al-ālam*), et le monde est son "causé" (*ma'lūlu-hu*). La raison (*al-sabab*) [de la cause] est qu'ils [*i.e.* le monde et toutes les créatures] L'adorent en raison de la connaissance qu'ils ont de Lui et leur aveu de Son existence, comme Il a dit - Il est puissant et majestueux ! - { Je n'ai créé les djinns¹⁴⁷⁰ et les hommes que pour qu'ils M'adorent. }.

(*Inna Llāh ta'ālā 'illat al-ālam wa-l-ālam ma'lūlu-hu wa-l-sabab ta'abbudu-hu iyyā-hum bi-'ilmi-him iyyā-hu wa-iqrāri-him bi-wuġūdi-hi kamā qāla 'azza wa-ġalla { wa-mā ḥalaqtu l-ġinna wa-l-insa illā li-ya'budūni }*)¹⁴⁷¹

La création du monde est donc reconnue dès le début comme l'œuvre de Dieu¹⁴⁷², et al-Maġrīṭī donne des justifications philosophiques au Coran, mais c'est le

d'autre part que le rapport aux références religieuses dans la version courte de la cinquante-deuxième épître est bien différent de celui de la version longue : la version longue a beaucoup de passages ajoutés basés sur le Coran et la tradition du Prophète.

¹⁴⁶² Chapitre II, 4.

¹⁴⁶³ Toutes ces références sont données par Constant Hamès. Cf. *id.*, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'Islam », p. 224-225.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴⁶⁵ Al-Maġrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 5 ; tr. p. 5.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 10 ; tr. p. 10.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 11 ; tr. p. 11.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 78 ; tr. p. 81.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 335 ; tr. p. 351. Sur la place de ce dernier verset dans l'argumentation d'al-Maġrīṭī, cf. Toufic Fahd, « Sciences naturelles et magie dans "Gāyat al-ḥakīm" du pseudo-Maġrīṭī », p. 16.

¹⁴⁷⁰ Régis Blachère a traduit *al-ġinn* par « Démons ».

¹⁴⁷¹ Al-Maġrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 5 ; tr. p. 5.

¹⁴⁷² Ce passage appartient à la première section du premier discours. Constant Hamès a repéré une référence à Dieu comme créateur « dans le seul chapitre IV, 1 ». La mention dès le chapitre I, 1 montre bien que c'est la cosmogonie coranique qui est la trame de fond quand bien même elle se trouve « noyée » dans les références philosophiques.

Coran qui vient prouver la validité du raisonnement. Dieu reste présent tout au long de l'œuvre, y compris dans les invocations aux astres. Si l'on prend l'exemple de l'invocation à Jupiter, celui-ci est sommé d'obéir « par le droit que confère le Seigneur qui est Dieu dans le temps écoulé et Dieu dans le temps restant, l'Éternité des Éternités »¹⁴⁷³. Dieu y est également appelé « le Seigneur des Mondes » (*rabb al-‘ālamīn*)¹⁴⁷⁴, expression récurrente dans le Coran pour désigner Dieu. Enfin, l'invocation se clôt par « amen, amen », à l'instar de la première sourate du Coran à la fin de laquelle on prononce ce mot. On trouve donc des éléments coraniques et religieux dans ces invocations visant à « faire descendre » la force spirituelle des astres.

Le Coran vient également illustrer des passages difficiles attribués aux philosophes. C'est le cas du « sage de la révolution lunaire » (*ḥakīm al-dawra l-qamariyya*) illustré par le verset « prends quatre oiseaux » (II, 262/260)¹⁴⁷⁵, ce qui indique que l'on se trouve dans le cycle lié au prophète Abraham dans la vision cyclique platonicienne du temps¹⁴⁷⁶. De même, pour illustrer le propos du « premier sage » (*al-ḥakīm al-awwal*) suivant « je fus élevé au-dessus des sept sphères » (*rufi‘tu fawqa l-sab‘a aflāk*), il explique qu'il voulut dire qu'il en acquit la compréhension de la connaissance astrologique par ses capacités intellectives, et que c'est ce qu'indique le verset « Nous l'élevâmes à un rang auguste »¹⁴⁷⁷. Ce verset XIX, 58/57 est au sujet d'Idrīs, identifié comme l'Énoch hébraïque et l'Hermès hellénistique. Le propos du « sage » est donc encore une fois rapporté et illustré par le Coran. Enfin, le verset « Ils connaissent une apparence de la Vie Immédiate, alors qu'ils sont insoucieux de la [Vie] dernière » associés aux « ignorants » (*al-ḡuhhāl*) dans le discours d'al-Maḡrīṭī est pour lui une claire « indication des choses cachées des sciences et de leurs secrets » (*išāra ilā bawāṭin al-‘ulūm wa-asrāri-hā*)¹⁴⁷⁸. Il y a donc

¹⁴⁷³ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 210 ; tr. p. 222 : *bi-ḥaqq al-rabb alladī huwa Llāh fī l-dahr al-ḥālī wa-l-dahr al-bāqī abad al-ābadīn*.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 210 ; tr. p. 222.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 10 ; tr. p. 10. Toufic Fahd voit dans le « sage de la révolution lunaire » une allusion à *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* d'Ibn Waḥṣiyya où le personnage de Ṣaḡrīt est ainsi qualifié. Cf. Toufic Fahd, « Sciences naturelles et magie dans "Gāyat al-ḥakīm" du pseudo-Maḡrīṭī », p. 14. Voir également Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en Islam », p. 191, note 14, pour la traduction du passage, cf. p. 161.

¹⁴⁷⁶ Sur ce paradigme du temps cyclique dans les pensées grecque et islamique, cf. Godefroid de Callataÿ, *Annus Platonicus. A study of world cycles in Greek, Latin and Arabic sources*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain/Institut Orientaliste, 1996.

¹⁴⁷⁷ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 11 ; tr. p. 11.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 78 ; tr. p. 81.

clairement une utilisation du Coran afin d'expliquer et de justifier le discours philosophique.

Certains hadiths émaillent également le texte, bien que plus difficilement repérables car le Prophète y est appelé « le Législateur » (*al-šārīʿ*)¹⁴⁷⁹. On trouve cette désignation par exemple dans des discours philosophiques, dans lesquels on « tait » le nom du Prophète afin de donner à ses propos une dimension universelle qui transcende toutes les divisions religieuses et elle est utilisée dans le chiisme, car, « le prophète impose, par sa décision inspirée de l'impératif divin, une figure de la *sharīʿa*, c'est-à-dire, en termes shīʿites, la forme symbolique dans laquelle vient vivre le contenu caché de la sagesse éternelle (*hikma*) »¹⁴⁸⁰. Cette dénomination s'inscrit donc dans cet héritage ismaélien qui transparaît dans la *Ġāyat al-ḥakīm* avec les références aux *Rasāʾil Iḥwān al-ṣafā*¹⁴⁸¹. Nous avons vu un premier exemple de hadith avec la définition de la « magie savante », où le hadith associant magie et éloquence est convoqué. La tradition vient également appuyer les théories indiennes sur les esprits. Nous avons vu que les techniques d'exorcisme ou d'invocation d'esprits sont souvent associées aux Indiens comme c'est le cas par exemple dans le *Firdaws al-ḥikma*¹⁴⁸². Al-Mağrīṭī évoque les doctrines des Indiens à propos des djinns et des démons et finit par conclure : « la Loi divine (*al-šārīʿa*) s'accorde avec eux sur cela »¹⁴⁸³. En somme, leur doctrine est valable car confirmée par le Coran et la tradition du Prophète. On peut rapprocher ce type de présentation d'un autre passage sur les fumigations qu'utilisaient les Sages de l'Inde, suivi d'un passage de « la Torah de Moïse » (*Tawrāt Mūsā*) relatant les indications de Dieu à Moïse à propos des encens à utiliser¹⁴⁸⁴. C'est donc la Révélation qui vient de nouveau appuyer et justifier l'héritage indien.

¹⁴⁷⁹ Le Prophète est appelé le Législateur (*al-šārīʿ*), c'est-à-dire celui qui a apporté la Loi divine révélée. On peut peut-être y voir une influence chiite (voire ismaélienne) puisque dans le chiisme le Prophète s'oppose à l'Imam en ce que le Prophète reçut la Loi alors que l'Imam est le dépositaire de sa signification cachée. Cette réduction de la figure du Prophète à son rôle de « Législateur » semble systématique dans cette œuvre alors que ʿAlī, certes mentionné une seule fois (p. 289), est présenté comme imam et son nom est accompagné d'eulogies contrairement au « Législateur ».

¹⁴⁸⁰ Mohammad Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shīʿisme ?*, p. 243.

¹⁴⁸¹ Hellmut Ritter signale une partie de ces références dans son édition. Cf. al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, notamment p. 6, 37 et 39 ; tr. p. 7, 35 et 37.

¹⁴⁸² Cf. *supra* p. 158 et suivantes.

¹⁴⁸³ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 81 ; tr. p. 84 : *wa-wāfaqat-hum al-šārīʿa ʿalā dālīka*. Le terme *al-šārīʿa* ne désigne bien entendu pas seulement les aspects législatifs mais l'ensemble de la Révélation.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 345 ; tr. p. 361.

Il est question à un autre endroit de l'association des djinns au feu. Après avoir indiqué que les oiseaux sont associés à l'air, les poissons à l'eau et les djinns au feu, al-Mağrīṭī explique :

Peut-être que quelqu'un dira : « comment un djinn se conçoit-il dans le feu ? » Que [cette personne] sache qu'il y a en l'être humain un exemple de cela. Ainsi, la colère, la volonté [de faire] le mal et la vengeance viennent de l'excès du flamboiement du caractère igné dans le corps. Quand [le feu] est en excès, il tient lieu de station des démons que nos regards ne peuvent appréhender. Quand il y a équilibre, il y a des anges qui ne peuvent être conçus par nos regards. Les anges existent en nous et dans le Conseil supérieur (*al-mala' al-a'lā*) qui est au-dessus du monde de l'être (*fawq 'ālam al-kiyān*). De même, les djinns qui sont liés au feu existent dans le feu. Ainsi, l'être humain est un microcosme (*'ālam ṣağīr*), et il n'y a rien de ce qui existe dans le monde céleste qui n'ait son semblable et son équivalent qui existe en l'être humain. [...]

(*Wa-la'alla qā'il yaqūlu wa-kayfa yataṣawwaru fī l-nār ġinn fa-l-ya'lam anna fī l-ġism al-insānī unmuḍağ min dālika wa-dālika anna l-ğadaḅ wa-irādat al-šarr wa-l-intiqām inna-mā huwa min ifrāṭ išti'āl al-nāriyya fī l-ġism fa-idā afraṭa qāmat maqām al-šayāṭīn allatī lā tudriku-hā abšāru-nā fa-in kānat bi-'tidāl kānat malā'ika lā tataṣawwaru li-abšāri-nā fa-l-malā'ika mawğūda fī-nā wa-fī l-mala' al-a'lā alladī fawqa 'ālam al-kiyān wa-ka-dālika l-ġinn alladī yunsabu ilā l-nār mawğūd fī l-nār, fa-inna l-insān 'ālam ṣağīr fa-lā šay' mim mā yūğadu fī l-'ālam al-'ulwī illā wa-yūğadu [p. 179] miṭlu-hu wa-muṣabihu-hu fī l-insān [...])¹⁴⁸⁵*

L'association du feu aux djinns est un motif coranique, dans lequel l'être humain est créé d'argile, l'ange de lumière et le djinn de feu. Aussi, ce passage interprète cette cosmogonie coranique à travers le prisme du néoplatonisme et le concept de microcosme. Il n'y a donc pas opposition frontale entre dogme religieux et pensée scientifique mais bien une conjonction des deux, la philosophie servant à mettre en lumière la religion, qui n'est en soi jamais remise en cause.

Il faut également noter que la *Ġāyat al-ḥakīm* contient plusieurs rappels à l'ordre et plusieurs mises en garde contre certaines traditions, ainsi que de claires indications selon lesquelles le lectorat auquel le texte est destiné est musulman et ne doit en rien transgresser ou s'affranchir des règles religieuses. Par exemple, à la troisième section (*faṣl*) du deuxième discours (*maqāla*), le Prophète est convoqué :

C'est pourquoi le Législateur a défendu de se plonger dans l'astrologie parce que par sa connaissance on accède à la science des talismans. Dans le dévoilement de cette [science], il n'y a pas pour celui qui réfléchit ce que je vise.

(*Wa-li-dālika nahā l-šāri' 'an al-ḥawḍ fī 'ilm al-nuğūm li-anna-hu bi-ma'rifati-hi yūṣalu ilā 'ilm al-ṭilasmāt wa-fī kašf dālika mā fī-hi li-man tadabbara mā qaṣadtu-hu*)¹⁴⁸⁶

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 178-179 ; tr. p. 189.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 78, l. 3-5 ; tr. p. 81.

En réalité, c'est une interprétation d'un hadith attesté chez Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Dāwūd et Ibn Māğā selon lequel le Prophète aurait dit : « Qui s'instruit en astrologie¹⁴⁸⁷ s'instruit dans une branche de la magie, et chaque fois que l'on se plonge dans l'astrologie on s'enfonce dans la magie¹⁴⁸⁸ » (*man iqtabasa 'ilm min al-nuğūm iqtabasa šu'ba min al-sihr zāda mā zāda*)¹⁴⁸⁹. La déformation qu'opère al-Mağrīfī du propos du Prophète permet de restreindre la condamnation du Prophète à une branche particulière de la magie qu'est la science des talismans. Or, al-Mağrīfī ne manque pas en plusieurs endroits de suggérer qu'une partie de cette science est condamnable et doit être évitée par le croyant. Ainsi, bien qu'il fasse l'éloge et l'illustration de l'art talismanique des Grecs, il associe la science des talismans aux Sabéens dans une des divisions des sciences occultes qu'il propose :

De là, cette science fut divisée en trois sections. L'une d'elles est la science des talismans : la plus importante des communautés à l'avoir promulguée est [celle des] Sabéens, qui sont les esclaves des Nabatéens chaldéens. Parmi [ces sections] il y a la science des planètes¹⁴⁹⁰ et son exécution par les sacrifices, les offrandes, les fumigations, les pictogrammes (*al-rusūm*). Les Hellènes se réservèrent ce second type, ils étaient les meilleurs avec cette [discipline]. À l'origine, les deux [peuples] avaient ce qu'est l'astrologie, qui est la science ancienne et supérieure. Parmi [ces sections], il y a [enfin] la science des phylactères¹⁴⁹¹, des incantations

¹⁴⁸⁷ On notera que l'expression *'ilm min al-nuğūm* est moins courante que l'expression consacrée de *'ilm al-nuğūm* pour l'astrologie.

¹⁴⁸⁸ La seconde partie de ce hadith (*zāda mā zāda*) a été diversement commentée et interprétée. Nous avons traduit ici en fonction de la première interprétation donnée dans le *'Awn al-ma'būd (L'aide de Dieu)* d'Ibn Qayyim al-Ğawziyya (*fa-mā bi-ma'nā mā dāma ayy zāda qtibās šu'bat al-sihr mā zāda qtibās 'ilm al-nuğūm*). Selon une autre interprétation, « on dit qu'il est possible que [cette formule] soit une parole du rapporteur, c'est-à-dire que l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a persisté dans la condamnation ce qu'il a persisté » (*wa-qīla yaḥtamīlu anna-hu min kalām al-rāwī ayy zāda rasūl Allāh šallā Llāh 'alay-hi wa-sallama fī l-taqbīh mā zāda*). Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *'Awn al-ma'būd. Šarḥ Sunan Abī Dāwūd*, éd. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uṭmān, Médine, al-Maktaba l-salafiyya, 1968², X, p. 400-401.

¹⁴⁸⁹ On trouve également chez Aḥmad b. Ḥanbal la variante « Personne ne s'instruit dans une science des étoiles sans s'instruire avec elle d'une branche de la magie » (*mā qtabasa rağul 'ilm min al-nuğūm illā qtabasa bi-hā šu'ba min al-sihr*). Ce hadith se trouve dans Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṭibb*, 22), Ibn Māğā (*Kitāb al-Adab*, 28) et Ibn Ḥanbal (I, 227, 311).

¹⁴⁹⁰ L'expression *'ilm al-kawākib* n'est pas équivalente de l'astrologie (*'ilm al-nuğūm*). Il faut comprendre en réalité la science de l'invocation de [l'essence spirituelle] des planètes (*'ilm da'wat al-kawākib*), distincte de l'astrologie qui est mentionnée dans le même passage.

¹⁴⁹¹ *ʿIlm al-qalḫaṭiriyāt*, que nous proposons de rapprocher des *filaḫṭiriyāt*, traduits par calque sur le grec par « phylactères ». Le terme viendrait du grec *phulattein*, garder, conserver, protéger et le sens de talisman est attesté dans les écrits de Plutarque et

prophylactiques, de la conjuration efficace pure sérieuse, la connaissance des esprits qui s'humilient devant et les mots qui leur sont analogues par sympathie. C'est dans cette science que se sont singularisés et dans laquelle se sont exercés les Indiens et les Sakāsik du Yémen¹⁴⁹². Les Égyptiens en sont passés maîtres. Chacune de ces sciences a un fondement et des prérequis théoriques et pratiques.

(Fa-min-hā anna-hu qasama hādā l-ilm ilā talāṭat aqsām fa-min-hu ʿilm al-ṭilasmāt wa-ḡaʿala akṭar al-umma ʿināya bi-hi l-ṣābiʿa wa-hum mamālik al-Nabaṭ min al-Kasdāniyyīn wa-min-hu ʿilm al-kawākib wa-l-qiyām la-hā bi-l-qarābīn wa-l-daḥn wa-l-rusūm wa-nfarada bi-hādā l-nawʿ al-tānī ahl Yūnān wa-hum fāʿiqūn maʿa dālika fī l-aṣl la-humā alladī huwa ʿilm al-nuḡūm wa-huwa l-ilm al-muqaddam al-fāḍil wa-min-hu ʿilm al-qalfatīriyyāt wa-l-ruqā bi-l-ʿazīma l-nāfiḍa l-maḥḍa l-ḡidd wa-maʿrifat al-arwāḥ al-hādīʿīn la-hā wa-ntisābi-him [ilā] tilka l-kalimāt bi-l-mušābaha wa-hādā l-ilm infarada bi-hi wa-ʿtanū [sic] bi-hi l-Hindiyyūn wa-Sakāsik al-Yaman wa-Qibṭ Miṣr aqʿada bi-hi wa-li-kull wāḥid min hādīhi l-ʿulūm aṣl wa-muqaddimāt ʿilmiyya wa-ʿamaliyya)¹⁴⁹³

On peut déduire de l'orientation donnée à la parole du Prophète par comparaison avec ce passage qu'al-Maḡrīṭī condamne ainsi avant tout la magie associée aux Sabéens. Il exprime clairement son rejet des Sabéens à la cinquième section (faṣl) du troisième discours (maqāla), où il affirme qu'« ils ont sur les cultes aux planètes des opinions détestables, parmi lesquelles l'égorgeement de l'enfant » (wa-la-hum fī diyānāt al-kawākib ārāʿ šanīʿa min-hā dabh al-ṭifl)¹⁴⁹⁴. Après avoir décrit plusieurs de leurs pratiques, il conclut :

[...] Ces choses sont chez eux tolérées dans leurs religions et leurs lois. Quant à notre communauté et notre Loi, leur utilisation y est [considérée comme de la] mécréance. C'est pourquoi il fut ordonné la mise à mort du sorcier dans notre

Dioscoride. Cf. Alain Moreau, « Petit guide à l'usage des apprentis sorciers », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 16. Il semble que les certains phylactères de la liturgie juive avaient des visées magiques, à l'instar de ce phylactère décrit comme une « lamelle magique » d'Emesa datée du I^{er} siècle avec un ouroboros (figure d'un serpent qui se mord la queue) contenant un « système complexe de mots et théonymes hébraïques ». Cf. Attilio Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 48.

¹⁴⁹² Ibn Manzūr donne des indications sur cette tribu : « Saksak b. Ašraš fait partie des roitelets du Yémen. Les Sakāsik ou Sakāsika sont un lignage (ḥayy) du Yémen dont l'ancêtre est cet homme. Al-Sakāsik est l'ancêtre d'une tribu (qabīla) du Yémen : il s'agit d'al-Sakāsik b. Wāʿila b. Ḥimyar b. Sabaʿ, et le nom qui y renvoie est saksakī » (Wa-Saksak b. Ašraš min aqyāl al-yaman. Wa-l-Sakāsik wa-l-Sakāsika ḥayy min al-Yaman abū-hum dālika l-raḡul. Wa-l-Sakāsik Abū qabīla min al-Yaman wa-huwa l-Sakāsik b. Wāʿila b. Ḥimyar b. Sabaʿ wa-l-nisba ilay-him saksakī). À la lecture de cette notice, nous pouvons nous demander si les Sakāsik ne servent pas ici à désigner les Ḥimyarites de manière générale. Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 2052.

¹⁴⁹³ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 80, l. 3-10 ; tr. p. 83-84.

¹⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 225, l. 15-16 ; tr. p. 237.

communauté pour son utilisation de ce que nous avons mentionné et sa transgression des ordres [reçus par] notre communauté.

(*Wa-hādīhi l-umūr ‘inda-hum mubāha fī adyāni-him wa-šarā’i-him. Wa-ammā fī millati-nā wa-šarī’ati-nā fa-sti’ mālu-hā kufr. Wa-li-dālika umira bi-qatl al-sāhir fī millati-nā li-sti’ māli-hi mā dakarnā-hu wa-ḥurūji-hi ‘an awāmir millati-nā*)¹⁴⁹⁵

Si la magie présentée dans la *Ġāyat al-ḥakīm* a un caractère astrologique frisant l'astrolâtrie, il n'en demeure pas moins une réelle volonté de conformer le propos et les pratiques avec les interdits religieux. La tâche n'est pas aisée, et, nous l'avons vu, ne s'opère qu'avec une certaine distorsion des hadiths en en restreignant le sens et la portée.

Al-Mağrīṭī et les prémisses de l'utilisation magique du Coran et des lettres

L'importance des nombres et des lettres est soulignée à plusieurs reprises dans *Ġāyat al-ḥakīm*¹⁴⁹⁶. Certaines utilisations des lettres arabes dans des talismans sont associées à des Grecs, comme par exemple une recette issue du *Livre des talismans* de Criton, où il est indiqué :

Tu graveras sur un châton [de bague] en émeraude la figure d'un lion et la tête d'un lion. Écris au-dessous une *alif* et au-dessus une *dāl* à son heure et son ascendant, celui qui portera ce châton sera aimé, son ordre sera craint par l'ensemble des hommes et il sera préservé des fléaux des rois.

(*Tanqušu fī faṣṣ zumurrud šūrat asad wa-ra’s asad wa-ktub taḥta-hu alif wa-fawqa-hu dāl bi-sā’ati-hi wa-ṭāli’i-hi, lābis hādā l-faṣṣ yakūnu maḥbūb maḥūb amru-hu ‘inda l-nās bi-ağma’i-him wa-yakūnu sālim min āfāt al-mulūk*)¹⁴⁹⁷

Mais c'est la quatrième section du troisième discours¹⁴⁹⁸ qui est révélatrice de l'interpénétration de la religion islamique et du néoplatonisme attribué à Ḥarrān et que réalisait par exemple l'ismaélisme des Iḥwān al-Ṣafā'. Il y est fait référence à un livre attribué à un certain Ġa’far al-Baṣrī et intitulé *Le livre gardé (al-Kitāb al-maḥzūn)*¹⁴⁹⁹. Rappelons que Bassorah est la ville où auraient vécu les Iḥwān al-Ṣafā',

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 232, l. 14-16 ; tr. p. 244.

¹⁴⁹⁶ Notamment un passage où il est expliqué que la parole et les nombres sont nécessaires pour l'éloquence (*al-balāġa*), les rapports sociaux (*al-mu’āmalāt*), la divination (*al-kihāna*), l'ornithomancie (*al-‘iyāfa*), etc. Cf. *ibid.*, p. 99 ; tr. p. 105.

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 117 ; tr. p. 124.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 169-177 ; tr. p. 176-187.

¹⁴⁹⁹ Nous ne savons rien sur ce personnage. Manfred Ullmann rapprochait avec prudence cet *al-Kitāb al-maḥzūn* du *Kitāb al-maḥzūn fī asrār al-nīranġāt* attribué à Hermès et cité par les Iḥwān al-Ṣafā' et Faḥr al-Dīn al-Rāzī sans toutefois identifier les deux ouvrages. Pourrait-on alors considérer que *li-Ġa’far* signifie que le livre était en sa possession plutôt qu'il n'en serait l'auteur ? Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 376. Cf. également GAS, VII, p. 192-193.

s'agirait-il donc d'un traité ismaélien ? Sans pouvoir l'affirmer, il nous semble que le contenu exposé par al-Mağrīṭī dans la *Gāyat al-ḥakīm* a quelques accointances avec une vision chiite et plus particulièrement ismaélienne de la création¹⁵⁰⁰ : les cycles astraux ou la nécessaire herméneutique du sens ésotérique (*bāṭin*) caché aux sens en sens des éléments essentiels. Les vingt-huit lettres sont « un individu complet » (*ṣaḥṣ tāmm*), aussi le langage est clairement assimilé à un microcosme en lui-même. Un passage se réfère directement au Prophète afin de lier la Révélation monothéiste dans son ensemble à la tradition hermétique représentée par la « Sagesse » :

Sache, lecteur, que par la vérité de ce qu'ont voilé les sages, ces sciences sont étranges à celui qui ne les pratique pas (*man laysa min ahli-hā*). C'est pourquoi on dit : « Ne déposez point la sagesse en ceux qui ne la pratiquent pas : vous lui feriez tort. Ne l'interdisez point à ceux qui la pratiquent : vous leur feriez du tort »¹⁵⁰¹. De même, [voici] leur propos : « Ne mettez pas de perles aux cous des porcs, rapportez aux gens ce qu'ils [peuvent] comprendre, ne leur rapportez point ce qu'ils ne peuvent comprendre. Si je rapportais aux gens ce que je sais, cette gorge me serait tranchée ! » C'est pourquoi le Législateur [*i.e.* le Prophète] (*al-ṣāriʿ*) a défendu de s'engager dans la question. Il a dit : « Ceux qui étaient avant vous ont péri pour avoir multiplié les questions à leurs prophètes, au point qu'Esdras¹⁵⁰²

¹⁵⁰⁰ Nous avons traduit le passage en annexe. Sa longueur justifie que nous ne le présentions pas ici dans son intégralité. Voir *infra* p. 1211 et suivantes. L'intérêt de ce chapitre avait déjà été signalé par Henry Corbin, dont il proposa la traduction de quelques lignes dans son *Livre du glorieux* de Ġābir b. Ḥayyān. Cependant, il indiquait d'ailleurs que les *Iḥwān al-Ṣafāʿ* « sont entièrement d'accord avec cette notion de l'arcane coranique ». Il situe néanmoins l'auteur de la *Gāyat al-ḥakīm* au VIII^e siècle, faussant quelque peu la chronologie des commentaires des lettres. Cf. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne (« Bibliothèque des mythes et des religions »), 1986, p. 175.

¹⁵⁰¹ Il s'agit d'un hadith dans lequel le Prophète attribue ces mots à Jésus s'adressant aux Juifs.

¹⁵⁰² Esdras (ʿUzayr) est un prêtre et scribe juif mentionné dans Coran, IX, 30. Le verset accuse les juifs d'avoir considéré Esdras comme le fils de Dieu, à l'instar de Jésus pour les chrétiens. Certains exégètes du Coran voient aussi Esdras en l'individu que Dieu ressuscite au verset II, 261/259. Viviane Comerro a également émis l'hypothèse que les traditionnistes ont pu assimiler le ʿUzayr coranique aussi bien à Esdras qu'à Azarias, un personnage du livre de Daniel faisant partie des jeunes gens élevés à la cour des Chaldéens. Esdras est celui qui restaura la communauté juive de Jérusalem après l'exil à Babylone en 458 avant Jésus Christ. Un pseudépigraphe grec lui attribue un calendrier lunaire avec des indications à caractère magique. Cf. Viviane Comerro, « Esdras est-il le fils de Dieu ? », *Arabica*, 52/2 (2005), p. 165-181 (particulièrement p. 172-173 pour l'hypothèse de l'identification à Azarias) ; Hava Lazarus-Yafeh, « ʿUzayr », *Et* ; Abraham Ben-Yaacob, Haim Z'ew Hirschberg et David Marcus, « Ezra », *Encyclopædia Judaica*, 2^e édition, VI, p. 652-654. Sur le calendrier lunaire attribué à Esdras, cf. François Nau, « Analyse de deux opuscules astrologiques

(‘Uzayr) a multiplié les questions et fut effacé du registre de la Prophétie (*dīwān al-nubuwwa*) ». Tu dois, lecteur, préserver ce qui te parvient de ces sciences, et voiler ce que tu peux. Quant à moi, je t'ai écrit ce que j'ai vu de Ğa‘far¹⁵⁰³ sur ce discours. Ce qu'on lui a demandé est sublime sur ce sujet. Il affirme que cette division nécessite d'être organisée.

(*Wa-‘lam ayyu-hā l-nāzīr anna bi-ḥaqq mā satarū [sic] l-ḥukamā’ hādīhi l-‘ulūm dīnn bi-hā ‘alā man laysa min ahli-hā wa-li-dālika mā qīla « lā taḍā‘ū l-ḥikma fī ḡayr ahli-hā fa-taẓlimū-hā wa-lā tamna‘ū-hā min ahli-hā fa-taẓlimū-hum » wa-ka-dālika qawlu-hum « lā taḍā‘ū l-durr fī a‘nāq al-ḥanāzīr wa-ḥadditū l-nās bi-mā yaḥḥamūna wa-lā tuḥadditū-hum bi-mā lā yaḥḥamūna wa-law ḥaddattu l-nās bi-mā a‘lamu la-quṭī‘a minnī hādā l-bul‘ūm » wa-li-dālika mā nahā l-šārī‘ ‘an al-ḥawḍ fī l-su‘āl wa-qāla inna-mā halaka man kāna qabla-kum bi-kaṭrat su‘āli-him anbiyā’a-hum ḥattā anna ‘Uzayr akṭara l-su‘āl fa-muḥiya min dīwān al-nubuwwa fa-‘alay-ka ayyu-hā l-nāzīr bi-ḥifẓ mā yašilu ilay-ka min hādīhi l-‘ulūm wa-satri-hā mā staṭa‘at wa-anā arsumu la-ka mā ra‘aytu-hu li-Ğa‘far fī tilka l-maqāla id al-ḥāḡa ilay-hi ‘aẓīma fī hādā l-ša’n wa-za‘ama anna hādīhi l-qisma awḡabat al-tartīb*)¹⁵⁰⁴

Il s'ensuit une division du Coran par sourate avec indication du nombre de versets et des astres qui sont associés au début et à la fin de la sourate¹⁵⁰⁵. On remarque déjà que l'exemplaire du Coran dont disposait al-Mağrītī n'utilisait pas le même découpage en versets que les manuscrits utilisés pour l'édition Flügel et l'édition du Caire (le découpage en versets demeure cependant globalement plus proche de celui de Flügel que de celui du Caire). La présentation que fait al-Mağrītī de ces savoirs comporte quelques thèmes importants de la magie islamique développée par la suite notamment dans le *corpus bunianum*. Tout d'abord, le paradigme de base est cette complexité du Coran qui comporte un sens ésotérique et un sens exotérique. S'il s'agit d'un lieu commun du soufisme, les répercussions de ce hadith dépassent de loin la seule mystique puisqu'elle est la base de l'utilisation magique des versets du Coran et des lettres liminaires des sourates, dites « lumineuses » (*nūrāniyya*). Le propos « ne déposez point la sagesse en ceux qui ne la pratiquent pas [...] » se réfère à Jésus bien qu'il soit rapporté par le Prophète dans la tradition musulmane. On rattache donc ces connaissances ésotériques à la Révélation. De même, l'allusion à Esdras qui fut rayé de la liste des prophètes pour avoir posé trop de questions indique que la connaissance est donnée ou reprise par

attribués au prophète Esdras et d'un calendrier lunaire de l'Ancien Testament attribué à Esdras, aux égyptiens et même à Aristote », *Revue de l'Orient Chrétien*, 12 (1907), p. 14-21. Cf. également GAS, VII, p. 317-318.

¹⁵⁰³ Un des manuscrits utilisé par Hellmut Ritter a ajouté la formule d'eulogie ‘alay-hi l-salām (sur lui le salut) après Ğa‘far : il est possible que le copiste ait interprété le nom comme étant celui de Ğa‘far al-Šādiq.

¹⁵⁰⁴ Al-Mağrītī, *Das Ziel des Weisen*, p. 169-171 ; tr. p. 176-181.

¹⁵⁰⁵ Nous avons reproduit ces équivalences dans nos annexes. Cf. *infra* p. 1211 et suivantes.

Dieu. L'histoire d'Esdras ressemble ici à celle de Balaam, un personnage souvent mentionné dans le *Šams al-ma'ārif* qui est un prophète de l'Ancien Testament présenté comme un prophète déchu pour avoir voulu utiliser sa connaissance du plus sublime nom de Dieu contre Moïse¹⁵⁰⁶. Ainsi, une partie des éléments du discours magique fondé sur le Coran et la tradition se retrouve dans cette partie de *Ġāyat al-ḥakīm*.

À côté de cette utilisation astrologique du Coran et du discours qui l'encadre, nous avons quelques références à la tradition purement islamique, comme le soufisme et la quête du plus sublime nom de Dieu, indiquée dans un paragraphe :

Autour de ce [thème] il y a l'indication des maîtres du soufisme (*arbāb al-taṣawwuf*) sur le plus sublime nom qui, pour eux, change les choses de ce qu'elles sont et ils produisent en le prononçant des effets créateurs dans le monde. Le plus grand nombre des soufis - je veux dire la plupart¹⁵⁰⁷ - ont une croyance divergente. Nous avons composé une épître sur [le sujet] dans laquelle nous avons réuni l'ensemble de leurs propos.

(*Wa-naḥw hādā huwa l-išāra min arbāb al-taṣawwuf fi l-ism al-a'zam alladī yuḥīlu 'inda-hum al-ašyā' 'ammā hiya 'alay-hi wa-yu'attirūna bi-l-takallum bi-hi l-āṭār al-badī'a fi l-'ālam wa-ḡumhūr al-mutaṣawwifa a'nī 'āmmata-hum mu'taqada-hum ḥilāf hādā wa-qad kunnā waḍa'nā fi-hi risāla iḡtalabnā fi-hā ḡamī' aqwāli-him*)¹⁵⁰⁸

Nous avons vu également qu'al-Maḡrīṭī se réfère à al-Ḥallāḡ pour une recette magique¹⁵⁰⁹. La quête de cette Sagesse (*ḥikma*) est donc bien rapportée à une quête universelle qui ne repose pas sur les seules disciplines philosophiques, astrologiques, les traditions antéislamiques, mais bien une quête qui peut puiser sa matière et ses sources dans le Coran et la tradition prophétique.

Adab et magie : une écriture de cour ?

L'historiographie contemporaine a tendance à supposer que les traités de magie devaient circuler dans le secret en raison des condamnations de docteurs de la loi. Par exemple, Michael Ebstein et Sara Sviri affirment à propos d'al-Maḡrīṭī que

¹⁵⁰⁶ Cf. *infra* p. 994 et suivantes.

¹⁵⁰⁷ Le terme de *'amma* a une connotation très négative au Moyen Âge : c'est le vulgaire, la foule inculte, par opposition à la *ḥāṣṣa*, l'élite. En milieu chiite, cette opposition est d'autant plus forte que la *ḥāṣṣa* désigne l'élite chiite, dans laquelle se transmet le sens ésotérique du Coran, par opposition à la foule, la *'amma*, principalement sunnite et qui se borne au sens exotérique du Coran, sans en comprendre la quintessence. Ici, le terme s'appliquant au soufisme (*al-mutaṣawwifa*) relève d'une conception faisant du mystique accompli une exception. Les « gens qui se prétendent soufis », qui « affectent » le soufisme représentent alors la masse.

¹⁵⁰⁸ Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 38, l. 8-11 ; tr. p. 36.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 381 ; tr. p. 390. Cf. *supra* p. 296.

la *Ġāyat al-ḥakīm* « a dû rencontrer la suspicion et l'opposition des juristes orthodoxes et des souverains qui les soutenaient, et que cette situation hautement problématique conduisit à cacher ces savoirs et à les maintenir secrets »¹⁵¹⁰. L'idée repose sur un postulat selon lequel la magie est nécessairement condamnée par l'Islam (le terme de magie reste bien sûr à définir, puisque la talismanique n'est pas considérée comme de la magie - *siḥr* - au sens légal du terme). Ce jugement est également faussé dans la mesure où il présume de la convergence entre pouvoir politique et savants religieux. Nous pouvons en réalité appliquer au califat omeyyade de Cordoue ce qu'affirmait William Montgomery Watt (n. 1909, m. 2006), à savoir que « la reconnaissance par les Abbassides et leurs successeurs de l'institution religieuse et de ses enseignements ne fut jamais totale et n'engloba jamais tous les aspects de la vie »¹⁵¹¹. Enfin, l'association d'Ibn Masarra et d'al-Mağrīṭī dans ce contexte est indue : bien qu'ils aient pu se connaître, Ibn Masarra dispense un enseignement mystique et réunit autour de lui des disciples, qui manifestent une certaine défiance à l'égard du pouvoir, alors qu'al-Mağrīṭī ne semble pas avoir une quelconque velléité de rébellion. Ainsi, bien que les sources relatent une forte condamnation politique contre Ibn Masarra, aucune condamnation de ce genre ne semble avoir ciblé Maslama b. Qāsim, qui ne subit l'opprobre que des milieux religieux¹⁵¹².

¹⁵¹⁰ Michael Ebsstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on letters) », p. 226 : *We concur with Fierro that the circulation of such occult-esoteric materials as the Ghāya and the Rasā'il in tenth century al-Andalus, especially when smacking of Shī'ī-Isma'īlī speculations, must have met with suspicion and opposition by the orthodox legalists and their supporting rulers and that this highly problematic situation brought about attempts at concealment and secrecy.*

¹⁵¹¹ William Montgomery Watt, *La pensée politique de l'islam*, tr. Sabine Reungoat, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 88. Cette idée fut plus récemment développée par Mohammed-Chérif Ferjani : « Comme sous d'autres cieux, très tôt le pouvoir des théologiens en pays d'islam fut marginalisé au profit de ceux qui avaient la capacité de se faire obéir par la force des armes ou par le prestige social que leur assurent des formes de solidarité (*ʿasabiyya* ou *ʿasabiyyât*) qu'ils sont capables de mobiliser ». *Id.*, « Pouvoirs des théologiens et théologiens du pouvoir », dans *Savoirs et pouvoirs. Genèse des traditions, traditions réinventées*, dir. Katia Zakharia et Ali Cheiban, Paris, Maisonneuve & Larose/Maison de l'Orient, 2008, p. 157.

¹⁵¹² Maria Isabel Fierro Bello, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 129-130. On notera d'ailleurs que le chapitre 8.3 dédié au mysticisme andalousien est résolument orienté vers la condamnation de ces mouvements, et bien que la condamnation politique d'Ibn Masarra et ses disciples est abondamment développée (8.4. : p. 132-140), Maria Isabel Fierro Bello n'indique aucune source relayant une condamnation politique de Maslama b. Qāsim.

Nous avons vu que des souverains musulmans ont manifesté un réel intérêt pour des disciplines ésotériques telles que l'astrologie, l'alchimie et la magie¹⁵¹³. L'astrologie a été, par exemple, abondamment exploitée comme source de légitimation du pouvoir abbasside à travers l'œuvre d'Abū Maʿšar. Nous ignorons en réalité dans quelles circonstances et à qui pouvait être destiné un traité tel que la *Ġāyat al-ḥakīm*. Néanmoins, certains passages ne peuvent manquer de rappeler les codes ou les références d'une littérature de cour (*adab*), suggérant qu'il ait pu être rédigé à la cour d'un souverain ou qu'il fût destiné à un homme de cour sinon un souverain, en tout cas à un lectorat familial avec ce type de littérature.

Tout d'abord, nombre de ces recettes trouvent des antécédents dans des traités historiques ou géographiques. Si nous prenons un exemple, on trouve des références au fameux Kankah l'Indien¹⁵¹⁴. Celui-ci est décrit comme l'inventeur d'une amulette indienne (*al-ḥirza l-hindiyya*)¹⁵¹⁵ efficace contre les poisons (*al-dāfiʿa ʿādiyyat al-sumūm*). Mais al-Mağrīṭī nous dit également qu'il est le fondateur de Memphis (*madīnat Manaf*) où il aurait érigé des palais pour sa fille dans lesquels il aurait « déposé des statues qui sifflent de manière audible grâce à des automates de son invention » (*wa-awdaʿa tilka l-quṣūr aṣnām muṣaffira muṣawwita bi-ḥiyal ṣanaʿa-hā*)¹⁵¹⁶. Il serait en outre celui qui a découvert les nombres amiables (*al-aʿdād al-mutaḥābba*)¹⁵¹⁷. Ce serait lui qui aurait fixé les douze fêtes d'Égypte¹⁵¹⁸. Il a également érigé des « temples (*bayt*) abritant des statues qui guérissent de toutes les maladies et a gravé sur la tête de chaque statue ce pour quoi elle est bénéfique » (*wa-ṣanaʿa bayt tadūru bi-hi tamāṭil tubriʿu min ḡamīʿ al-ʿilal wa-naqaṣa ʿalā raʿs kull timṭāl li-mādā yaṣluḥu*)¹⁵¹⁹. Enfin, il aurait façonné une image devant laquelle aucun adultère, homme ou femme, ne passe sans que ne soient dévoilées ses parties intimes » (*fa-*

¹⁵¹³ Cf. *supra* p. 146 et suivantes. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'utilisation de la magie chez les hommes de pouvoir, cf. *infra* p. 343 et suivantes (jusqu'au V^e/XI^e siècle) et p. 648 et suivantes (VII^e/XIII^e-IX^e/XV^e siècles).

¹⁵¹⁴ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 278 ; tr. p. 285. Sur ces légendes de Kankah dans *Ġāyat al-ḥakīm*, cf. David Pingree, *From astral omens to astrology from Babylon to Bīkāner*, Rome, Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie Orientale Roma », 78), 1997, p. 52. Sur Kankah, cf. *supra* p. 223 et suivantes.

¹⁵¹⁵ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 277 ; tr. p. 284-285. On notera le terme de *ḥirza* (nom d'unité de *ḥirz*) et non de *ṭilasm*. On peut supposer que le *ṭilasm* convient mieux à une autorité grecque qu'indienne.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 278 ; tr. p. 285.

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 278 ; tr. p. 286 : *wa-huwa l-mustanbiṭ li-l-aʿdād al-mutaḥābba*. Les « nombres amiables » sont décrits dans la *Ġāyat al-ḥakīm* à la même page, ainsi qu'aux p. 32-33. Sur les « nombres amiables », voir *supra* p. 227.

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 278 ; tr. p. 287 : *wa-huwa llaḡī ʿamila li-l-nās bi-Miṣr iṭnā ʿaṣar* (sic) ʿīd li-kull šahr ʿīd.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 278 ; tr. p. 287.

*kānat hādīhi l-šūra lā yamurru bi-hā zānin aw zāniya illā kašafa ‘an ‘awrati-hi [...]*¹⁵²⁰. Or, ce roi peut aisément être rapproché du mythique roi d'Égypte Manqāwus. En effet, d'après l'*Abrégé des merveilles* d'Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, ce roi aurait fondé Memphis pour ses trente filles, institué les douze fêtes de l'année suivant les signes du zodiaque, fait bâtir un temple contenant des idoles pouvant guérir toutes les maladies avec l'inscription sur la tête de chaque idole de la maladie concernée, ainsi qu'une image en cuivre doré d'un oiseau aux ailes déployées qui obligeait tout passant coupable d'adultère à avouer son forfait¹⁵²¹. Al-Mağrīṭī cite ensuite également un autre Indien, ‘Azīm qui aurait construit aux confins de la Nubie un bassin dont l'eau ne diminue pas¹⁵²². Ce règne correspond clairement à celui de ‘Adīm décrit par Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh¹⁵²³. L'*abrégé des merveilles* précise en outre que « de son temps, deux anges tombèrent du ciel. Ils apprirent à ‘Adīm beaucoup de secrets magiques, puis ils se transportèrent à Bābil. Les habitants de l'Égypte et les Coptes disent que c'étaient deux démons¹⁵²⁴, appelés Mahlah et Mahālah » (*wa-kāna fī waqti-hi l-malakān alladān uhbiṭā min al-samā’ wa-yuqālu inna ‘Adīm istakṭara min ‘ilmi-himā ṭumma ntaqalā ilā Bābil. Wa-ahl Miṣr wa-l-Qibṭ yaqūlūna inna hādayn šayṭānān yuqālu la-humā Mahla wa-Mahāla [...]*)¹⁵²⁵, et ainsi la légende de Hārūt et Mārūt est intégrée à cette histoire mythifiée de l'Égypte. Ces rois légendaires font partie d'une littérature visant à réinventer un passé mythique à l'Égypte et donc à ériger une histoire régionale et une identité propre¹⁵²⁶. À notre sens, elle est à mettre en relation avec les prétentions à l'autonomie de dynasties locales comme les Ṭūlūnides, puis plus tard les Fatimides¹⁵²⁷. Or, nous trouvons justement une

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 279 ; tr. p. 287.

¹⁵²¹ Cf. Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 197-199 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 255-258. Le règne est repris par al-Maqrīzī : cf. *id.*, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 89 ; *Description topographique*, I, p. 92-93.

¹⁵²² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 279 ; tr. p. 287-288.

¹⁵²³ Cf. Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 189-194 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 244-249. Le règne est aussi repris par al-Maqrīzī : cf. *id.*, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 86 ; *Description topographique*, I, p. 89-91.

¹⁵²⁴ Nous avons remplacé « deux Satans » par « deux démons ».

¹⁵²⁵ Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 189 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 244-245. Cette histoire des deux anges déchus est bien entendu une allusion au verset coranique de Hārūt et Mārūt (II, 96/102). Voir aussi al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 86 ; *Description topographique*, I, p. 89.

¹⁵²⁶ Les talismans protecteurs occupent une place essentielle dans les traités arabes médiévaux traitant de l'Antiquité égyptienne. Voir notamment la présentation de Gaston Wiet dans son introduction à *L'Égypte de Murtadi*, p. 70-78.

¹⁵²⁷ Cf. *supra* p. 255 et suivantes. Voir également Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 52-65.

référence claire aux Ṭūlūnides avec la mention d'une anecdote d'Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib (m. 334/945)¹⁵²⁸ sur le règne de Ḥumārawayh b. Aḥmad b. Ṭūlūn (r. 270/884 à 282/896)¹⁵²⁹. Ces anecdotes relèvent clairement de la littérature de cour (*adab*), d'autant plus qu'elles ne mettent en scène que des rois. Elles illustrent parfaitement un thème qui fut cher à James George Frazer, à savoir que l'origine de la royauté serait magique, et que le roi serait à l'origine un magicien. Ces rois pratiquant la magie et fabriquant des talismans assurent prospérité et sécurité à leur pays : la magie y est clairement un instrument permettant au roi de faire prospérer le royaume. Le roi doit donc s'assurer du bon usage de cette magie, dont il est responsable. En ce sens, ces anecdotes, ces considérations peuvent difficilement trouver un écho hors des cercles de pouvoir.

La littérature se trouve également présente, par exemple à travers la mention d'un vers d'al-Mutanabbī¹⁵³⁰ (n. 303/915, m. 354/955) « Je n'ai pas vu parmi les hommes de tare pire que celle de ceux qui pourraient être parfaits ! » (*wa-lam ara fī 'uyūbi l-nāsi 'ayban / ka-naqṣi l-qādirīna 'alā l-tamāmi*)¹⁵³¹. Ce vers n'est pas accompagné du nom du poète mais par la vague désignation « celui qui a dit » (*bi-*

¹⁵²⁸ Cf. *GAL*, I, p. 149 et 337.

¹⁵²⁹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 54-55 ; tr. p. 55-56.

¹⁵³⁰ Abū l-Ṭayyib Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mutanabbī est un poète arabe qui s'est particulièrement illustré dans le panégyrique et la satire. Cf. Margaret Larkin, *Al-Mutanabbī : voice of the 'Abbasid poetic ideal*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2008 ; Andras Hamori, « Al-Mutanabbī », dans *'Abbasid Belles-Lettres*, p. 300-314 ; Régis Blachère et Charles Pellat, « al-Mutanabbī », *Et*.

¹⁵³¹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 52 ; tr. p. 52. On trouvera ce vers dans la *qaṣīda* en mètre *wāfir* dont le premier vers est *malūmu-kumā yağillu 'ani l-malāmi / wa-waq'u fa'āli-hi fawqa l-kalāmi*. Cf. al-Mutanabbī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī*, éd. Badr al-Dīn Ḥādirī et Muḥammad Ḥammādī, Beyrouth, Dār al-šaraf al-'arabī, 1995², p. 370. Il semble que le poème ait été composé lors d'un accès de fièvre d'al-Mutanabbī alors qu'il était en Égypte en 348/959, soit l'année de fin de composition de *Ġāyat al-ḥakīm* si l'on en croit la date que comportent certains manuscrits. Nous pouvons donc d'abord nous poser la question de l'attribution de ce vers à al-Mutanabbī : en effet, les anthologies des vers des poètes (*dīwān*) ne sont jamais rédigés par eux-mêmes mais le plus souvent par des compilateurs plus tardifs qui tentent de réunir le plus grand nombre de vers attribués à un poète. Ils ne garantissent en rien la validité de cette attribution, et il arrive souvent que des vers anonymes se glissent dans le recueil d'un grand poète. Si le vers est toutefois bien d'al-Mutanabbī, sans aller jusqu'à affirmer que la date donnée dans ces manuscrits est apocryphe, cela peut indiquer qu'al-Mağrīṭī aurait remanié son texte comme cela se faisait fréquemment au Moyen Âge, ou que le vers aurait été ajouté *a posteriori* par un continuateur.

qawl hādā l-qā'il)¹⁵³². La présence de ce vers ne va pas sans poser de problème sur l'époque de composition de *Ġāyat al-ḥakīm* : al-Mutanabbī étant un contemporain d'al-Mağrīṭī, il est possible que ce dernier l'ait rencontré, d'autant plus qu'al-Mutanabbī aurait enseigné et commenté ses propres poèmes dans des cénacles. Ce vers suit une exhortation d'al-Mağrīṭī à son lecteur, l'invitant à se connaître (*fa-raf dāta-ka ayyuhā l-nāzir*). La mise en relation de cette invitation avec le vers de poésie suppose que le traité est destiné à un(des) homme(s) de pouvoir (*qādir*).

Un autre passage peut difficilement être compréhensible en dehors d'une production de cour. En effet, la cinquième section du quatrième discours est consacrée à l'exposition d'une liste de science dont l'acquisition permet « d'embrasser les deux résultats élevés » (*idrāk al-natīğatayn al-rafi'ayn [sic]*)¹⁵³³ à savoir l'alchimie et la talismanique (c'est ainsi que sont désignées ces deux sciences dans *Rutbat al-ḥakīm* et *Ġāyat al-ḥakīm*). Parmi ces dix sciences, cinq sont nécessaires aux législateurs (*bi-wāḍi'i l-nawāmīs*) et cinq sont nécessaires au philosophe (*bi-l-faylasūf*). Les cinq premières sont l'agriculture, l'élevage et la navigation (*'ilm al-filāḥa wa-l-ri'āya wa-l-milāḥa*), la science du commandement des armées (*'ilm qawd al-ğuyūš*), la « science citadine » (*al-'ilm al-madani*) [i.e. les « humanités »¹⁵³⁴], les arts du gouvernement (*al-siyāsāt*)¹⁵³⁵ et la science éthique (*al-'ilm al-aḥlāqī*). Les cinq sciences du philosophe sont les « mathématiques » (*al-'ilm bi-l-riyāḍāt*)¹⁵³⁶, la logique (*'ilm al-*

¹⁵³² Les relations pour le moins chaotiques entre al-Mutanabbī et les pouvoirs en place lors de son vivant ont pu pousser al-Mağrīṭī à ne pas le nommer. Cf. Régis Blachère et Charles Pellat, « al-Mutanabbī », *Et*.

¹⁵³³ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 333 ; tr. p. 348.

¹⁵³⁴ Al-Mağrīṭī entend dans « la science citadine » la grammaire (*al-naḥw*), la lexicographie (*al-luğā*), le savoir-vivre (*al-adab*), les fondements [théologiques] (*al-uṣūl*), les lois successorales (*al-farā'id*), la connaissance des règles de la communauté et la jurisprudence (*ma'rifat aḥkām tilka l-milla wa-l-tafaqquh bi-hā*), l'écriture (*al-kitāba*) et l'art de faire des contrats (*šinā'at al-waṭā'iq*). L'expression *al-'ilm al-madani* est parfois traduite par « science politique », ce qui dans le présent contexte ne conviendrait pas. Cf. Patricia Crone, *God's Rule. Government and islam*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 169.

¹⁵³⁵ Le terme de *siyāsa* n'est pas à entendre ici dans son sens contemporain de « politique ». Al-Mağrīṭī établit en effet une hiérarchie entre plusieurs échelons de *siyāsa* : la gestion de toutes les cités (*siyāsāt al-mudun*) correspond à l'échelon le plus général (*'amma*), puis la gestion d'une cité (*siyāsāt madīnat mā*), puis la gestion de la maisonnée (*siyāsāt al-manzil*) et enfin à l'échelon particulier (*ḥāṣṣa*) la gestion de l'être humain lui-même (*siyāsāt al-insān nafsi-hi*). *Siyāsa* n'est donc pas une simple affaire politique mais commence avec le gouvernement de soi, pour aller jusqu'au gouvernement du pays.

¹⁵³⁶ Il ne s'agit pas des mathématiques *stricto sensu* mais d'un ensemble de sciences qui peuvent faire appel aux mathématiques, c'est pourquoi on y trouve l'astrologie (*al-nuğūm*) ou la musique (*al-mūsīqā*).

manṭiq), la médecine (*al-ṭibb*), la science physique (*al-ʿilm al-ṭabīʿī*) et la métaphysique (*ʿilm mā baʿd al-ṭabīʿa*). Les cinq premières de ces sciences ne peuvent s'adresser qu'à un homme de pouvoir. Il s'agit de disciplines fondamentales dans les « miroirs des princes ». La description faite de ces sciences est tout à fait conforme aux indications des miroirs des princes. Par exemple, le « gouvernement » (*siyāsāt*) englobant la dimension individuelle avec le gouvernement de soi est un poncif de la littérature éthico-politique islamique, une littérature qui ne peut exister sans une cour et un homme de pouvoir. Que penser alors d'une discipline se présentant comme l'achèvement d'une propédeutique dont les fondements sont l'art du bon gouvernement et la philosophie ?

Ces quelques éléments nous permettent donc d'appuyer la thèse d'une production de cour ayant de nombreuses connections avec la littérature d'*adab*. Il semble peu probable qu'il ait pu s'agir de textes circulant sous le manteau ou dans le plus grand secret. Au contraire, ces ouvrages participaient certainement à la mise en scène du pouvoir¹⁵³⁷, et nous pensons que si ce rapport est moins évident au premier abord dans le *Šams al-maʿārif*, il s'y trouve une dimension politique¹⁵³⁸.

•••

Il est vrai qu'il a existé une littérature magique circulant dans le plus grand secret. Dans la péninsule Ibérique, le meilleur exemple est certainement cette littérature magique écrite en aljamiado, c'est-à-dire utilisant l'alphabet arabe pour écrire la langue romane de la péninsule. Ces textes circulaient plus particulièrement aux XVI^e et XVII^e siècles et employaient ce subterfuge pour transmettre en partie (mais pas exclusivement) des textes peu conventionnels¹⁵³⁹. Néanmoins, le contexte

¹⁵³⁷ Frédéric Fauquier notait à propos du *Picatrix* que « les figures du philosophe-roi (Platon) ou encore du roi-magicien (Frazer) nous sont beaucoup plus familières que le motif du magicien-philosophe », associant ce dernier au *Picatrix*. Cf. Frédéric Fauquier, « Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin » . Pour ce qui est de l'original arabe, il nous semble que c'est une figure de roi-philosophe-magicien : les trois sont intimement liés. Sans doute cette appréciation repose sur l'idée selon laquelle la référence aux philosophes indiquent un lectorat lui-même philosophe. Elle n'est pas applicable au monde islamique où les philosophes grecs sont devenus les prête-noms d'une littérature apocryphe touchant à tous les domaines et ne se restreignant pas à la seule philosophie.

¹⁵³⁸ Nous consacrerons une partie de notre analyse à cet aspect méconnu des traités magiques médiévaux, cf. *infra* p. 986 et suivantes (notre onzième chapitre).

¹⁵³⁹ Sur les traités magiques écrits de la sorte, cf. Ana Labarta, *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid, Instituto de cooperación con el mundo árabe, 1993 (le manuscrit transcrit contient un *Libro de los talismanes y sus reglas* qui contient de nombreuses transcriptions de passages du *Šams al-maʿārif*) ; Leonard Patrick Harvey, « Un libro manuscrito de ensalmos en aljamía », *Aljamía*, 5 (1993), p. 28-33 et « Magic and popular medicine in an *aljamiado* manuscript, possibly of Tunisian provenance, sold in London in

historique est nettement différent : la péninsule Ibérique est sous domination chrétienne, la crainte qu'inspire la tristement célèbre inquisition espagnole oblige à redoubler de prudence dans la diffusion de ces textes. La culture andalousienne du IV^e/X^e siècle s'inscrit en revanche dans une rivalité des différentes cours du monde musulman médiéval dans les sciences, dont la partie occulte a une place de choix.

3.3. Intégration sociale et discours sur la magie

Si la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī a pu circuler dans les cours et ne pas être confinée à un cercle restreint d'initiés, nous pouvons nous poser la question de la place de la magie et des métiers de la Sagesse (*ḥikma*) au sein de la société arabo-musulmane médiévale. Les sources sont relativement peu loquaces au sujet des pratiques magiques, et cela tient à plusieurs facteurs : la magie, en théorie, ne doit pas être divulguée, doit être pratiquée dans le plus strict secret, et qui plus est sa pratique est toujours soupçonnée de friser la mécréance. Ainsi, André Bernard remarquait à propos de la place du magicien dans la littérature grecque :

La nature même des opérations de sorcellerie les condamnait à ne pas faire l'objet de descriptions ni d'explications. Le secret était de rigueur. Les questions agitées étaient trop graves pour relever de la littérature. Aussi, de la discrétion des textes ne faut-il pas conclure à l'insignifiance de la sorcellerie dans la civilisation grecque. Bien au contraire, vouée au secret et procédant d'un engagement strictement personnel, la magie se dérobaît au discours, échappait à toute discussion ; les écrivains grecs qui ont traité de la sorcellerie ont renoncé à l'analyse, et surtout à la divulgation.¹⁵⁴⁰

De même, le magicien (*sāḥir*, *rāqī*, *mu'azzim*, etc.) est peu représenté dans les sources écrites médiévales. On peut toutefois tenter de réunir les données à travers trois types d'approche : l'aspect social avec l'intégration des pratiques magiques au sein des sociétés musulmanes médiévales, l'aspect politique avec les traces que nous avons de figures de magiciens dans les cours califales (bien que souvent elles soient probablement semi-légendaires), et enfin l'aspect littéraire à travers la production critique et le regard que put porter un bibliophile tel qu'Ibn al-Nadīm.

Intégration sociale de la magie

À côté de cette culture savante qui propose un discours théorique sur la magie, il convient de se poser la question de la réalité sociale de la magie. Il semble établi qu'au V^e/X^e siècle les professionnels de la magie avaient un rôle social établi. Ainsi, dans le *Qutadju Bilig* (*Sagesse de la gloire royale*) de Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥāḡib (écrit en

1993 », *Romanic Arabia: Festschrift für Reinhold Kentzi zum 70 Geburtstag*, Hrsg. J. Lüdtké Tübingen : Narr, 1996, p. 335-344.

¹⁵⁴⁰ André Bernard, *Sorciers grecs*, p.159.

462/1069-1070) à la cour de Kachgar (capitale qaraḥānide¹⁵⁴¹), les magiciens représentent la quatrième classe sociale en importance après les descendants du Prophète, les érudits et les médecins. La cinquième est constituée des oniromanciens¹⁵⁴² et la sixième des astrologues¹⁵⁴³. Ainsi, l'essentiel des professions liées à l'ésotérisme et à l'occulte sont représentées (ce sont les métiers de la *ḥikma*). À peu près à la même époque à Bagdad, Abū Saʿīd Naṣr b. Yaʿqūb al-Dīnawārī dans son traité d'onirocritique *al-Qādirī fī l-taʿbīr* (composé en 397/1006 et dédié au calife al-Qādir bi-Llāh, qui régna de 381/991 à 422/1020)¹⁵⁴⁴ établit une liste de métiers qu'il analyse du point de vue de l'interprétation des rêves. Cette liste est une source de renseignements sur l'intégration sociale des métiers liés à la magie et aux sciences occultes d'une manière générale. En effet, on y trouve le *ʿarrāf* (devin), le *ḡaḍāʾirī* (fabricant d'amulettes contre le mauvais œil appelées *ḡaḍār*), le *kāhin* (devin), le *muʿabbir* (oniromancien), le *munaḡḡim* (astrologue), le *rāqī* (guérisseur), le *sāḥir* (magicien), le *ṭabīb* (médecin)¹⁵⁴⁵. La description de leur signification onirique est édifiante sur le crédit accordé aux différentes disciplines : le *ḡaḍāʾirī* est réputé se saisir de la fortune des autres¹⁵⁴⁶, le *kāhin* fait « des choses vaines et trompeuses »¹⁵⁴⁷, le *muʿabbir* est « un homme qui se trompe souvent »¹⁵⁴⁸, le *munaḡḡim* est « ingrat envers Dieu »¹⁵⁴⁹ et le *sāḥir* est un « séducteur »¹⁵⁵⁰. Seuls le *ṭabīb* et le *rāqī* trouvent grâce dans cette liste. Concernant le *rāqī* il y a néanmoins une ambivalence : si sa

¹⁵⁴¹ En 431/1040, l'État qaraḥānide se scinda en deux : la partie occidentale, dont la capitale était Samarcande fut conquise par les Seldjoukides en 482/1089. Les Qaraḥānides préservèrent le *kaḡāna* oriental qui avait pour capitales Balasaghoun et Kachgar en le gouvernant au nom des Seldjoukides. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « Ilek-khāns ou Karakhānides », *Et*.

¹⁵⁴² Sur les oniromanciens dans cette œuvre, cf. Robert Devereux, « Oneirocriticism in eleventh century Central Asia », *Central Asiatic Journal*, 12 (1968-69), p. 92-95.

¹⁵⁴³ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁵⁴⁴ Toufic Fahd, « al-Dīnawārī », *Et*. Nous savons encore bien peu sur cet auteur, mais son ouvrage a connu une édition depuis l'article de Toufic Fahd. Cf. al-Dīnawārī, *Kitāb al-Taʿbīr fī l-ruʾyā aw al-Qādirī fī l-taʿbīr*, éd. Fahmī Saʿd, Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1997, 2 vol.

¹⁵⁴⁵ Cf. Toufic Fahd, « Les corps de métier au IVe/Xe s. à Baḡdād d'après le chapitre XII d'al-Qādirī fī-t-taʿbīr de Dināwarī », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8 (1965), p. 186-212.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 197. Peut-on voir une marque de cynisme dans cette dévaluation du crédit à porter à la parole de l'oniromancien dans un traité d'onirocritique ou considérer qu'il s'agit uniquement d'imaginaire onirique ?

¹⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 198.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 203.

ruqya concerne une blessure, alors il présage l'union des hommes et l'éloignement des soucis, si en revanche la cible est un serpent, il représente un traître¹⁵⁵¹. Enfin, il est précisé que « la *ruqya* contenant le nom de Dieu supprime les soucis »¹⁵⁵².

On peut donc légitimement se poser la question du statut de la magie dans le droit au IV^e/X^e siècle. À défaut de pouvoir être exhaustif, nous pouvons prendre l'exemple de l'école malékite, la mieux connue pour cette époque et qui était majoritaire en al-Andalus (avec l'école *zāhirite* mais cette dernière s'imposa moins durablement), en Ifrīqiya et que l'on trouvait également en Égypte. Si l'on prend la *Risāla* (*L'épître*) d'al-Qayrawānī¹⁵⁵³ (n. 310/922, m. 386/996), quelques passages sont consacrés à la magie. Ainsi, il y est affirmé :

Il n'y a pas de mal à se préserver par des charmes contre le mauvais œil et autres choses de ce genre, ni à prononcer des formules préservatoires, ni à chercher à se soigner en usant de médicaments et en les buvant, ni à pratiquer la saignée (*faṣd*) et la cautérisation (*kayy*).

(*Wa-lā ba's bi-l-istirqā' min al-'ayn wa-ḡayri-hā wa-l-ta'awwud wa-l-ta'āliḡ wa-ṣurb al-dawā' wa-l-faṣd wa-l-kayy*)¹⁵⁵⁴

On voit que le droit musulman considère ici les pratiques de guérison à caractère magique et les pratiques médicales comme la saignée dans un même type de pratique. Il s'agit dans les deux cas de prophylaxie (*ṭibb*). L'utilisation du Coran à des fins prophylactiques est également entérinée :

Pas d'inconvénient à pratiquer la cautérisation et à faire des incantations avec des formules tirées du Livre de Dieu, ou [tout au moins] pieuses. On peut également faire usage d'amulettes (*ma'āda*) suspendues au cou et contenant des versets du Coran.

(*Wa-lā ba's bi-l-iktiwā' wa-l-ruqā bi-kitāb Allāh wa-bi-l-kalām al-ṭayyib wa-lā ba's bi-l-ma'āda tu'allaqu wa-ḡi-hā l-Qur'ān*)¹⁵⁵⁵

Cependant, les pratiques faisant appel aux astres sont clairement condamnées :

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 203. Nous avons rectifié *riqya* en *ruqya*.

¹⁵⁵³ Juriste malékite qui fut le plus éminent représentant de cette école juridique à Kairouan au IV^e/X^e siècle. Cf. Hady Roger Idris, « Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī », *El*².

¹⁵⁵⁴ Al-Qayrawānī, *La Risāla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islām selon le rite mâlikite*, éd. et tr. Léon Bercher, Alger, Éditions Jules Carbonel, 1945, p. 320 (texte arabe) et 321 (traduction) ; *Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, éd. Aḡmad Muṣṭafā Qāsim al-Ṭaḡṭāwī, Le Caire, Dār al-faḡīla, 2005, p. 211. Cette seconde édition est plus facile à trouver et contient de nombreuses notes pour l'identification des hadiths, c'est pourquoi nous mentionnons les deux éditions.

¹⁵⁵⁵ Traduction remaniée. Cf. *ibid.*, éd. Léon Bercher, p. 320 (texte arabe) et 321 (traduction) ; éd. Aḡmad Muṣṭafā Qāsim al-Ṭaḡṭāwī, p. 211.

On ne devra observer les astres que pour en tirer des indications sur la direction de la *qibla* et sur les diverses divisions de la nuit. On devra s'abstenir de les observer dans toute autre intention.

(*Wa-lā yunẓaru fī l-nuġūm illā mā yustadallu bi-hi ‘alā l-qibla wa-ağzā’ al-layl wa-yutraku mā siwā dālīka*)¹⁵⁵⁶

Il s'agit certainement de la pratique de l'astrologie divinatoire, abondamment pratiquée et condamnée comme de la charlatanerie. Al-Qayrawānī offre ici un cadre théorique : sa *Risāla* vise à exposer les préceptes de son école juridique. La seule mention pouvant faire allusion à la talismanique est l'observation des astres dans d'autres buts que de déterminer la direction de la prière (*qibla*) et les divisions de la nuit (et donc les moments des prières). La talismanique ne pouvait pas recevoir un accueil favorable d'un juriste qui, pour faire l'éloge des Omeyyades de Cordoue, mettait l'accent sur le fait qu'ils ne se seraient jamais intéressés à la science grecque¹⁵⁵⁷ ! Ses énoncés doivent donc être confrontés avec les fatwas, avis juridiques émis à partir de situations ponctuelles. Or, nous avons pour le droit malékite une abondante compilation de fatwas : le *Kitāb al-Mi‘yār al-mu‘rib wa-l-ġāmi‘ al-muġrib ‘an fatāwī ‘ulamā’ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib* (*Le modèle éloquent et la somme extraordinaire sur les fatwas des savants d'Ifrīqiya, d'al-Andalus et du Maghreb*) d'al-Wanšarīsī¹⁵⁵⁸ (n. 834/1431, m. 914/1508). Bien que son auteur soit tardif, il rapporte de nombreuses fatwas de juristes malékites de toutes les époques, et nous aborderons ici celles qui furent fulminées au plus tard au V^e/XI^e siècle. Nous reviendrons plus loin sur les fatwas postérieures dans la mesure où elles peuvent témoigner de l'évolution du droit malékite en fonction du développement des pratiques magiques initiées par le *corpus bunianum*.

Pour la période qui nous concerne, nous avons vu que l'incantation prophylactique pour al-Qayrawānī ne posait pas de problème. En réalité, il y a des conditions d'exécution, et notamment il convient que le guérisseur évite toute promiscuité avec une patiente. C'est en ce sens que le Kairouanais al-Suyūrī (m. 460/1067) répondit à ce problème :

On interrogea al-Suyūrī au sujet d'un témoin instrumentaire digne de confiance (*raġul min al-‘udūl al-tiqāt*) qui faisait une *ruqya* sur le ventre d'une femme étrangère vertueuse pour un mal de ventre sans la présence de son mari. Son mari

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, éd. Léon Bercher, p. 320 (texte arabe) et 321 (traduction) ; éd. Aḥmad Muṣṭafā Qāsim al-Ṭaḥṭāwī, p. 212.

¹⁵⁵⁷ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 238-240. Bien entendu, les Omeyyades de Cordoue se sont intéressés de près à la science grecque, se sont fait parvenir et traduire des ouvrages, etc. Al-Qayrawānī fait donc la satire de la dynastie abbasside en présentant une vision idéaliste (selon ses critères) de la dynastie omeyyade.

¹⁵⁵⁸ Juriste et mufti malékite probablement né à Ouarsenis (en Algérie) et installé à Fès à partir de 874/1469. Cf. Vincent Lagardère, « al-Wanšarīsī », *El²*.

entra, le trouva ainsi et répudia [son épouse]. Est-ce que son entrée et ses *ruqya* sont une tare [pour sa qualité de témoin] ou non alors qu'il l'ignore ? Il répondit : c'est une tare à sa charge.¹⁵⁵⁹

(*Wa-su'ila l-Suyūrī 'an rağul min al-'udūl al-tiqāt raqā ağnabiyya muḥṣana 'alā baṭni-hā min wağā' bi-baṭni-hā bi-ğayr maḥḍar zawğī-hā, fa-daḥala zawğū-hā wa-wağada-hu ka-dālika fa-ṭallaqa-hā, fa-hal duḥūlu-hu wa-ruqā-hu ġarḥa am lā li-kawni-hi yağhalu dālika. Fa-ağāba : hiya ġurḥa 'alay-hi*)¹⁵⁶⁰

Ici l'incantation prophylactique ne pose pas de problème en tant que rite magique mais en tant qu'acte médical accompli sur une femme sans la présence du mari. Une deuxième fatwa émise par un autre Kairouanais de la même époque, Abū l-Ṭayyib 'Abd al-Mun'im b. Ḥaldūn al-Kindī (m. 435/1043-1044), statue sur la licéité de la nature même de l'incantation prophylactique (*ruqya*) :

On interrogea 'Abd al-Mun'im b. Ḥaldūn au sujet de ces incantation prophylactiques (*al-ruqā*) et de ces sceaux (*al-ḥawātīm*).

Il répondit : pour ce qui est de l'écrit (*kitāb*)¹⁵⁶¹ dont tu as dit qu'il contenait des sceaux (*ḥawātīm*) et des mots (*kalām*) que l'on ne comprend pas, les savants ont en aversion les incantations prophylactiques (*al-ruqā*) avec des mots étrangers (*bi-kalām al-'ağam*), excepté si leur signification est connue. Quant aux sceaux, c'est de peu d'importance si l'on considère qu'ils ne sont pas bénéfiques en eux-mêmes.¹⁵⁶²

(*Wa-su'ila 'Abd al-Mun'im b. Ḥaldūn 'an hādīhi l-ruqā wa-l-ḥawātīm. Fa-ağāba : ammā l-kitāb alladī dakarta anna fī-hi ḥawātīm wa-kalām lā yufhamu fa-qad kariha l-'ulamā' al-ruqā bi-kalām al-'ağam ; illā an yu'rafa ma'nā-hu. Wa-ammā l-ḥawātīm fa-ḥafīfa in lam yuqṣad bi-hā anna-hā l-nāfi'a nafsa-hā*)¹⁵⁶³

La fatwa considère la *ruqya* comme un rite écrit. La réticence des savants concerne l'utilisation de termes étrangers, ce qui indique clairement que l'on a affaire à une magie utilisant ces « noms barbares » comme dans *Sirr al-asrār*, le livre de Šarāsīm al-Hindiyya, *Ġāyat al-ḥakīm*... Il peut également s'agir de magiciens juifs ou chrétiens qui utilisaient leurs propres traditions magiques. La fatwa est tempérée si la signification (*ma'nā*) de ces termes est connue. Cela n'est pas sans importance, car, nous le verrons, le *Šams al-ma'ārif* dans un de ses chapitres dresse une liste de noms réputés hébraïques dont il s'évertue à donner la signification (*ma'nā*) et

¹⁵⁵⁹ Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du "Mi'yār" d'Al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, Paris, De Broccard, 1995, p. 192.

¹⁵⁶⁰ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ğāmi' al-muğrib 'an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Mağrib*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981, X, p. 192.

¹⁵⁶¹ « Écrit » (*kitāb*) est ici synonyme de talisman.

¹⁵⁶² Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 465.

¹⁵⁶³ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, XI, p. 173.

l'explication (*tafsīr*)¹⁵⁶⁴. Dans le discours magique, une telle révélation directe des secrets de mots magiques nous semble pouvoir être due à une volonté de se conformer au droit en vigueur. La fatwa atteste également de l'utilisation de sceaux (*hawātim*) à cette époque.

Enfin, si on prend un dernier exemple avec une fatwa du Kairouanais al-Qābisī¹⁵⁶⁵ (n. 324/935, m. 403/1012), on voit que des cas de possession étaient présentés à des cheikhs :

On interrogea al-Qābisī à propos de la signification du propos du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - « certes, les démons sont ligotés en ramaḍān », alors que nous les trouvons susurrer en ramaḍān et que nous trouvons des musulmans qui commettent des péchés en ramaḍān.

Il répondit : « certes, il susurre alors qu'il est garrotté ». Puis il ajouta : « j'étais à Monastir pendant un ramaḍān et il y avait [dans la ville] un homme parmi ceux qui connaissaient le Coran (*rağul min ahl al-Qurʿān*) et il y avait en lui une djinn qui le possédait (*taşraʿu-hu*)¹⁵⁶⁶ ». Le cheikh dit : « j'étais assis jusqu'à ce qu'on vienne à moi et me dise : "un tel est possédé (*şuriʿa*)", puis on me demanda la signification du propos du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - sur la coercition (*taşfid*) des démons [...]»¹⁵⁶⁷

(*Wa-suʿila l-Qābisī ʿan maʿnā qawl al-nabī ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama* : « *inna l-şayāṭīn tuşaffadu fī ramaḍān* » *wa-naḥnu nağidu-hā tuwaswisu fī ramaḍān wa-nağidu min al-muslimīn man yaʿşī fī ramaḍān. Fa-ağāba qad yuwaswisu wa-huwa mufaşşad tumma qāla* : *kuntu fī l-Munastīr fī baʿḍ al-ramaḍānāt wa-kāna bi-hā rağul min ahl al-Qurʿān, wa-kānat bi-hi ġinniyya taşraʿu-hu. Qāla l-şayḥ* : *fa-anā ġālis ḥattā atawnī fa-qālū lī* : *şuriʿa fulān, tumma saʿalūnī ʿan maʿnā qawl al-nabī ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama, fī taşfid al-şayāṭīn [...]*)¹⁵⁶⁸

S'ensuivent des considérations générales sur les djinns et les démons, expliquant que les démons sont des djinns mécréants, et que les djinns croyants ne

¹⁵⁶⁴ Cf. *infra* p. 885 et suivantes.

¹⁵⁶⁵ Juriste malikite qui devient le principal représentant de cette école juridique à Kairouan après la mort d'al-Qayrawānī. Cf. Hady Roger Idris, « al-Ḳābisī », *Et*².

¹⁵⁶⁶ Le terme sert à désigner l'accès d'épilepsie, qui est le principal symptôme de la possession. Il revient donc ici à dire qu'il s'agit bel et bien d'un cas de possession. Nous n'avons pas trouvé de sources pour le Moyen Âge, mais de nos jours, l'homosexualité est expliquée par la possession d'un individu par un djinn du sexe opposé qui serait l'instigateur(trice) de ce désir. La conséquence est la pratique par certains imams d'un exorcisme pour les homosexuels. La précision de djinn femelle (*ğinniyya*) plutôt que mâle (*ğinnī*) pourrait ici correspondre à ce genre de cas, mais il faudrait pouvoir confronter cette théorie à des sources médiévales traitant de ce type de possession sexuée.

¹⁵⁶⁷ Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 463.

¹⁵⁶⁸ Al-Wanşarīsī, *al-Miʿyār*, XI, p. 92-93.

commettent pas d'impiété et ne tourmentent pas ainsi l'être humain. L'anecdote indique donc clairement que la possession est admise et encadrée par le droit musulman au V^e/XI^e siècle. Les symptômes de la possession ne sont cependant pas décrits. Le terme de « *tašra'u-hu* », s'il se rapporte à l'épilepsie, indique le symptôme le plus évident, mais toute perte de connaissance n'est pas la conséquence d'une possession (sans doute d'autres éléments permettent de diagnostiquer cette dernière, mais, dans le cas de cette fatwa, nous n'avons aucun autre élément). La pratique de l'exorcisme est donc un enjeu social qui permet la réintégration de l'individu « possédé ». En ce sens, la ritualisation opérée est une réactualisation des liens permanents entre le monde visible et le monde invisible. De tels cas de présence de djinns ou de possession n'échappent pas à l'élite politique.

Magie et cours : les exemples de la littérature d'adab

Pour ce qui est des cours émiraux et califaux, nous avons relativement peu d'informations, mais quelques récits mettent en scène des hommes de pouvoir et des souverains avec différents types de magiciens. Ces anecdotes trouvent un pendant dans les traités de magie, comme le *Šams al-ma'ārif*, où certaines recettes et certains noms divins sont accompagnées de la mention d'un homme de pouvoir qui en aurait profité. Ces anecdotes, si elles relèvent plus de la littérature que de l'histoire, ont eu une importance sur le discours magique et le discours sur la magie. Au IV^e/X^e siècle, l'« âge d'or » abbasside est constitué : al-Manšūr, Hārūn al-Rašīd, al-Ma'mūn et les califes de l'époque du califat unique sont devenus des figures appartenant à un glorieux passé d'une terre d'islam (*dār al-islām*) unifiée, rappelant au califat abbasside de Bagdad ses prestigieux ancêtres.

Ces récits concernent donc des figures importantes, mais pas exclusivement des califes. La figure du vizir par exemple, essentielle dans les traités de magie et dont l'archétype est Āṣaf b. Baraḥiyā vizir de Salomon, est également mise en avant. Par exemple, al-Mas'ūdī dans ses *Murūğ al-ḍahab*, évoquant le remplacement du secrétaire de chancellerie d'al-Manšūr Ibn 'Aṭīyya l-Bāhilī par Abū Ayyūb al-Mūriyānī l-Ḥūzī¹⁵⁶⁹ (m. 154/771), raconte l'anecdote suivante :

[...] Cependant, après l'avoir nommé ministre¹⁵⁷⁰, al-Manšūr le soupçonna de différents [crimes], surtout de concussion et d'intentions perfides. Pendant

¹⁵⁶⁹ Secrétaire d'al-Manšūr, il exerça une influence importante sur les finances de l'empire. Abū Muslim et Ibn al-Muqaffa' l'accusèrent de népotisme. Il tomba en disgrâce : ses biens furent confisqués, ses clients exécutés et il fut emprisonné en 153/770 pour mourir un an après. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « al-Mūriyānī », *Et*.

¹⁵⁷⁰ Les sources ne sont pas toutes d'accord pour attribuer le titre de vizir (*wazīr*) à Abū Ayyūb al-Mūriyānī. Cf. Clifford Edmund Bosworth, « al-Mūriyānī », *Et*. Cependant, le verbe *istawzara* suppose qu'al-Mas'ūdī lui donne effectivement ce titre.

longtemps, il médita sa perte ; toutes les fois que le ministre se présentait chez le calife, il se croyait perdu, et chaque fois il se retirait sain et sauf. C'est ce qui a fait dire qu'il portait sur lui un onguent magique dont il avait la précaution de s'oindre les sourcils, avant d'entrer chez al-Manṣūr : de là l'expression populaire « l'onguent d'Abū Ayyūb ». Il finit néanmoins par être exécuté. [...]

(*Fa-lammā istawzara-hu ittahama-hu bi-ašyā' min-hā ḥtiğānu l-amwāl wa-sū' al-niyya fa-kāna 'alā l-iqā' bi-hi fa-taṭāwala dālika wa-kāna kullamā daḥala 'alay-hi zanna anna-hu sa-yūqī'u bi-hi tumma yaḥruḡu sālīm fa-qīla inna-hu kāna ma'a-hu duhn qad 'amila fī-hi šay' min al-sihr yaṭli-hi 'alā ḥāğibay-hi idā arāda l-duḥl 'alā l-Manṣūr fa-šāra fī l-amma duhn Abī Ayyūb li-mā dakar-nā tumma awqa'a bi-hi*)¹⁵⁷¹

La mention de cet onguent associé au chef de la chancellerie d'al-Manṣūr chez al-Mas'ūdī n'apparaît pas dans le *Ta'riḥ al-rusul wa-l-muluk* d'al-Ṭabarī quand il mentionne Abū Ayyūb al-Mūriyānī¹⁵⁷². En revanche, cette anecdote est reprise par Ibn Ḥallikān (n. 608/1211, m. 681/1282) dans la notice qu'il consacre à Abū Ayyūb al-Mūriyānī, où cette mention se retrouve presque mot pour mot¹⁵⁷³. Il est difficile de savoir quelle importance donner à cette information d'un point de vue historique : est-elle une simple extrapolation de la durée du service d'Abū Ayyūb auprès du calife (quinze ans), une attaque qui fut lancée à son encontre par un de ses adversaires politiques, un récit sur une habitude qu'avait Abū Ayyūb de s'oindre les sourcils d'un produit quelconque ? Al-Mas'ūdī s'avère lui-même prudent en relayant cette information (*qīla inna-hu* : « on dit que »). La faveur qu'obtint Abū Ayyūb al-Mūriyānī auprès d'al-Manṣūr n'a pas manqué de surprendre les chroniqueurs. Aussi,

¹⁵⁷¹ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, IV, p. 133 ; *Les prairies d'or*, IV, p. 965, §2378.

¹⁵⁷² Voir notamment les circonstances de la disgrâce dans al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, VIII, p. 42 et p. 44 ; anc. éd. III, p. 370 et p. 372 ; tr. Hugh Kennedy, 1990, XXIX (*Al-Manṣūr and al-Mahdī*), p. 64 et 68.

¹⁵⁷³ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān wa anba' abnā' al-zamān*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, II, p. 310-314 ; *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, tr. William Mac Guckin de Slane, Paris, 1843, I, p. 595-596. Le passage en question donne : « Il le nomma vizir puis sa [bonne] intention à son égard se gâta, il lui attribua des détournements de biens, il pensa à le faire tomber en disgrâce. Chaque fois que le vizir se présentait chez le calife, il se croyait perdu, et chaque fois il se retirait sain et sauf. C'est ce qui a fait dire qu'il portait sur lui quelque onguent, dans lequel on avait fait une [chose] magique, dont il avait la précaution de s'oindre les sourcils, quand il entra chez al-Manṣūr : de là l'expression populaire "l'onguent d'Abū Ayyūb" ». (*wa-stawzara-hu tumma inna-hu fasadat niyyatu-hu fī-hi wa-nasaba-hu ilā aḥdī l-amwāl wa-hamma an yūqī'a bi-hi fa-taṭāwala dālika fa-kāna kullamā daḥala 'alay-hi zanna anna-hu sa-yūqī'u bi-hi tumma yaḥruḡu sālīm fa-qīla inna-hu kāna ma'a-hu šay' min al-duhn qad 'umila fī-hi sihr fa-kāna yadhunu bi-hi ḥāğibay-hi idā daḥala 'alā l-Manṣūr fa-šāra fī l-amma duhn Abī Ayyūb*) (nous avons souligné les passages identiques à al-Mas'ūdī, nous avons également souligné *fa-šāra* car si Charles Pellat a retenu *fa-šāra*, il note également que l'un des manuscrits consulté porte clairement *fa-sāra*).

cela fut propice à l'élaboration d'une origine « magique » de cette faveur auprès du souverain.

À côté du conseiller qui utilise pour lui la magie, la figure du « conseiller magicien » est également très importante. Cynthia Jean décrit les relations que pouvaient avoir les exorcistes avec le roi dans la cour ninivite à l'époque d'Asarhaddon et Assurbanipal. Elle en déduit que l'exorciste était un officiel employé au palais¹⁵⁷⁴, un conseiller du roi dans les affaires internes¹⁵⁷⁵ comme dans les affaires externes¹⁵⁷⁶, un érudit très proche du roi et parfois même un intime confident¹⁵⁷⁷ et un médecin pour le roi et la famille royale¹⁵⁷⁸. Pour la cour omeyyade, une anecdote met en scène un guérisseur qui semble avoir un rôle quelque peu similaire. Il s'agit d'un magicien qui guérit 'Abd al-Malik b. Marwān¹⁵⁷⁹ d'une sciatique. Le récit est relaté pour introduire un vers de poésie faisant probablement allusion à une liaison du calife avec une Laylā. C'est pourquoi nous le trouvons dans le *Kitāb al-Aġānī* d'Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī. Ainsi, ce magicien, nommé Budayḥ al-Maliḥ¹⁵⁸⁰, est avant tout présenté au début de sa notice comme un affranchi chantant les vers d'autres poètes¹⁵⁸¹. Ce dernier est ainsi introduit auprès du calife :

'Abd Allāh b. Ğa'far s'introduisit auprès de 'Abd al-Malik b. Marwān qui était en train de gémir. Il dit : « Ô émir des croyants, si tu introduisais auprès de toi quelqu'un qui te réjouisse avec les histoires des Arabes et les arts de la veillée ? » Il

¹⁵⁷⁴ Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, The Neo-assyrian Text Corpus Project (« State Archives of Assyria Studies », XVII), 2006, p. 113.

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 115. Il s'agit de veiller à la bonne ordonnance des rituels royaux.

¹⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵⁷⁹ Sur le calife 'Abd al-Malik b. Marwān, cf. Chase F. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

¹⁵⁸⁰ Son nom peut lui-même être une allusion à sa fonction dans l'anecdote : *badaḥa bi-sirr* est une expression signifiant « divulguer un secret ». *Al-maliḥ* désigne un beau jeune homme, mais le terme de *milḥ* peut désigner le sel (au sens propre comme au figuré), l'esprit ou le piquant (dans un discours par exemple). Ainsi, son nom synthétise les deux fonctions qu'il a dans l'anecdote : il est le confident du souverain, et se plaît à lui rappeler, lui divulguer, son béguin pour Laylā, mais c'est aussi un personnage dont la vivacité d'esprit est capable de dégriser le calife souffrant. Il n'y a cependant aucun rapprochement à faire avec le *budūḥ*, nom donné au carré magique de base et souvent employé comme mot magique dans des formules, car l'emploi de ce nom ne se répand qu'à partir du VII^e/XIII^e siècle (nous n'en avons en tout cas trouvé aucune trace pour le IV^e/X^e siècle).

¹⁵⁸¹ Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XV, p. 174. La notice se trouve p. 174-178.

répondit : « Je ne suis pas disposé à la plaisanterie, le sérieux qui accompagne ma maladie me sied mieux. » [‘Abd Allāh b. Ğa‘far] demanda : « Quelle est ta maladie, ô émire des croyants ? » Il répondit : « J'ai eu une recrudescence de goutte sciatique cette nuit, qui m'a mis dans cet état. » [Alors ‘Abd Allāh] lui dit : « Budayḥ, mon affranchi, en est le meilleur guérisseur (*arqā l-nās min-hu*). » ‘Abd al-Malik le fit donc venir à lui. Quand l'envoyé [Budayḥ] arriva, il se trouva devant Ibn Ğa‘far et dit : « Ignoble menteur devant un calife ! » Comme ce fut rapide pour que Budayḥ s'élève [à la faveur du calife] ! Il dit : « Comment [donc] est ton charme (*ruqyatu-ka*) contre la goutte sciatique ? » Il répondit : « C'est le plus efficace de la création (*arqā l-ḥalq*), ô émire des croyants ! » Il fut éloigné de ‘Abd Allāh parce que Budayḥ était un maître en plaisanterie que l'on connaissait pour cela. Il étendit sa jambe, cracha dessus et fit un charme plusieurs fois. ‘Abd al-Malik dit : « Dieu est plus grand ! Je me trouve plus léger ! Jeune homme, convoque une telle pour qu'elle écrive le charme (*al-ruqya*). Nous ne sommes pas à l'abri d'une recrudescence pendant la nuit, et nous ne voulons pas effrayer Budayḥ. Lorsque la servante vint, Budayḥ dit : « Ô émire des croyants ! Que ma femme soit répudiée si elle l'écrit, jusqu'à ce que l'on se presse de me récompenser ! » Il ordonna qu'on lui donnât quatre mille dirhams. Lorsque l'argent fut devant lui, il dit : « Que ma femme soit répudiée si elle l'écrit à moins que l'argent ne soit dans ma demeure ! ». [Le calife] en donna l'ordre et on porta [l'argent] à sa demeure. Lorsqu'il fut bien gardé, il dit : « Que ma femme soit répudiée ! Je n'avais récité sur ta jambe que des vers de Nuṣayb :

Eh bien, Laylā l-‘Āmiriyya s'est mise à venger,

Malgré son éloignement de moi, les fautes d'autres que moi !

Il mentionna les vers, et y ajouta :

Je n'ai cessé de voir la pureté de ton amour, je désire

Des favorites pour être pêcheur

[Le calife] dit : « Malheur à toi ! Que dis-tu ? » Il répondit : « Que ma femme soit répudiée ! Il ne t'a guéri que par ce qu'il a dit ! ». [Le calife] dit [alors] : « Garde ce secret pour moi ». Il répondit : « Et comment cela [serait possible] ? Les caravanes l'ont emmenée à ton frère en Égypte ! » ‘Abd al-Malik se mit à rire à en trépigner des jambes.¹⁵⁸²

La suite de l'anecdote raconte la faveur dont jouit l'affranchi dans la cour califale. Cette anecdote est également rapportée, avec des variantes (essentiellement des retranchements de phrases) dans *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf* d'al-Ibšīhī¹⁵⁸³. Il ne s'agit pas d'un magicien désigné par le terme *sāḥir*, mais

¹⁵⁸² *Ibid.*, XV, p. 174-175.

¹⁵⁸³ Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p. 232 ; *al-Mostaṭraf*, tr. Gaston Rat, II, p. 636-637. Gaston Rat notait justement à propos de cette anecdote les difficultés de compréhension qu'elle posait : « Cette anecdote est assez confuse ; il semblerait qu' ‘Abd-al-Malik a dû avoir des relations secrètes avec Laïlā ou une autre désignée sous ce nom générique. Bodaiḥ demande à mettre dans la formule magique le vers de Nuṣayyib qui fait allusion à ces relations. Sur

plutôt d'un guérisseur. Budayḥ est décrit comme le meilleur en ce domaine (*arqā*), ce qui indique que le guérisseur fait partie de la cour d'un souverain : le meilleur des souverains se doit d'avoir le meilleur guérisseur. Cependant, deux éléments se mêlent dans la mesure où Budayḥ est également chanteur. Aussi, la *ruqya* elle-même, lorsqu'elle est révélée, est comme une pirouette poétique avec une liaison qu'aurait eu le calife. Le guérisseur devient un habile interprète des signes de la haute société, ce qui justifie également la faveur qu'il obtient auprès du calife. La guérison du calife est le sujet d'une anecdote piquante basée sur un vers de poésie allusif, il ne s'agit pas tant de faire du personnage de Budayḥ un puissant guérisseur dont le calife s'arroge les services qu'un chanteur sagace à la compagnie plaisante au sein de la cour du calife. Sa description comme « un maître en plaisanterie » (*ṣāḥib fukāha*) est illustrée par sa pertinente (et quelque peu impertinente) répartie en vers de poésie.

Mais l'épisode de magie le plus connu à la cour d'un souverain musulman des premiers siècles est l'anecdote du spectre d'al-Muṭaḍid (r. 279/892 à 289/902). Celle-ci met en scène des « conjureurs » (*muʿazzimūn*), ce qui correspond à une discipline très présente dans le *Šams al-maʿārif*. Le *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī explique ainsi :

Le samedi huit¹⁵⁸⁴ du mois de ramaḍān de cette année / 9 octobre 897, des possédés [par des djinns] (*al-maḡānīn*)¹⁵⁸⁵ et des conjureurs (*muʿazzimūn*) furent réunis et on vint avec eux dans la résidence d'al-Muṭaḍid à al-Ṭurayyā¹⁵⁸⁶, en raison de la personne qui lui apparaissait (*al-šaḥṣ alladī kāna yaẓharu la-hu*). On les fit entrer dans la résidence et al-Muṭaḍid s'éleva sur une estrade (*ʿiliyya*) et les surplomba. Lorsqu'il les vit, une femme qui était avec eux parmi les possédés eut une crise d'épilepsie (*ṣurīʿat*), s'agita et se découvrit. [Al-Muṭaḍid] se trouva gêné et s'écarta d'eux. Il fit don à chacun parmi eux de cinq dirhams – d'après ce qui est mentionné – et furent congédiés. Il avait envoyé [quelqu'un] vers les conjureurs avant de les surplomber qui les interrogea sur l'histoire de la personne qui lui était apparue : leur était-il possible de savoir ce qu'il en était (*hal yumkinu-hum an yaʿlamū ʿilma-hu*)? Quelques-uns parmi eux (*qawm min-hum*) mentionnèrent qu'ils avaient

l'étonnement d' ʿAbd-al-Malik que cette histoire soit connue de l'individu et, sur son désir, de la laisser dans l'ombre, ce dernier lui dit que la chose est déjà divulguée au loin ». Cf. al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, tr. Gaston Rat, II, p. 636-637 (dans la version du *Mustaṭraf* seul le premier des deux vers apparaît).

¹⁵⁸⁴ Le texte arabe est *li-sabʿ ḥalawna min šahr ramaḍān*. La traduction en langue anglaise rend cette expression « Ramaḍān 7 », alors que l'arabe indique que sept nuits de ce mois se sont écoulées : on se trouve donc le 8.

¹⁵⁸⁵ La traduction anglaise traduit le terme par « lunatics » (fous) qui est un sens dérivé de *maḡnūn* : la possession par un djinn peut se manifester par la folie.

¹⁵⁸⁶ Al-Ṭurayyā est une résidence califale.

enchanté (*yu'azzimūna 'alā*) un des possédés. Quant il chuta, ces derniers interrogèrent le djinn sur l'histoire de cette personne (*ḍālika l-šaḥṣ*) et sur qui c'était. Lorsqu'il vit la femme qui faisait une crise d'épilepsie, il ordonna qu'ils soient congédiés.

(*Wa-fi yawm al-sabt li-sab' ḥalawna min šahr ramaḍān min hādīhi l-sana ḡumi'a l-maḡānīn wa-l-mu'azzimūn, wa-muḍiya bi-him ilā dār al-Mu'taḍid fi l-Ṭurayyā bi-sabab al-šaḥṣ alladī kāna yazharu la-hu, fa-udḥilū l-dār, wa-ša'ida l-Mu'taḍid 'iliyya la-hu, fa-ašrafa 'alay-him, fa-lammā ra'ā-hum šuri'at imra'a kānat ma'a-hum min al-maḡānīn wa-ḍṭarabat, wa-takaššafat, fa-daḡira wa-nšarafa 'an-hum, wa-wahaba li-kull wāḥid min-hum ḥamsat darāhim - fi-mā ḍukira - wa-šurifū. Wa-qad kāna waḡḡaha ilā l-mu'azzimīn qabla an yušrifā 'alay-him man yas'alu-hum 'an ḥabar al-šaḥṣ alladī zahara la-hu : hal yumkinu-hum an ya'lamū 'ilma-hu ? Fa-dakara qawm min-hum anna-hum yu'azzimūna 'alā ba'd al-maḡānīn, fa-idā saqaṭa sa'ala l-ḡinnī 'an ḥabar ḍālika l-šaḥṣ wa-mā huwa, fa-lammā ra'ā l-mar'a llati šuri'at amara bi-šarfi-him)*¹⁵⁸⁷

Cette anecdote fait apparaître le calife dans une position d'incompréhension, voire d'effroi devant l'invisible. L'affaire met donc en scène le calife, un groupe de possédés et un groupe de conjureurs (*al-mu'azzimūn*). Ceux-ci sont rémunérés par le calife. La séance a pour but de découvrir qui est cette « personne » (*šaḥṣ*) apparue dans le palais. Le terme de *šaḥṣ* en lui-même demeure très ambigu : il peut désigner une personne comme tout autre substitut qui peut se confondre avec une personne. C'est le terme utilisé dans le Coran à propos du « remplaçant » de Salomon lorsqu'il fut dépossédé de ses pouvoirs et que la tradition musulmane identifie au djinn *Šaḥr*. Il semble qu'il n'y ait pas de conséquences politiques outre l'inquiétude du souverain. L'intérêt de l'anecdote est sans doute, comme le souligne Franz Rosenthal, de faire le contrepoint avec la description habituelle d'*al-Mu'taḍid* comme un souverain cruel et courageux en le montrant craintif devant l'inconnu¹⁵⁸⁸. En effet, le souverain a la réputation d'avoir établi une justice « rapide et sévère » et d'avoir usé de torture non seulement « pour provoquer des aveux, mais aussi bien comme atroces châtiments corporels »¹⁵⁸⁹. L'épisode a une tournure très différente dans d'autres chroniques comme *al-Muntaẓam fi ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam* d'Ibn al-Ġawzī¹⁵⁹⁰, *al-Bidāya wa-l-nihāya* d'Ibn Kaṭīr¹⁵⁹¹ (n. v. 700/1300, m. v. 774/1373) et *al-*

¹⁵⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, X, p. 64 ; anc. éd. III, p. 2179-2180 ; tr. Franz Rosenthal, 1985, XXXVIII (*The Return of the Caliphate to Baghdad: The Caliphate of al-Mu'tadid, al-Muktafi & al-Muqtadir, A.D. 892-915*), p. 66. Michael Dols a également exploité l'anecdote d'al-Ṭabarī. Cf. Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 276.

¹⁵⁸⁸ Al-Ṭabarī, *The Return of the Caliphate to Baghdad*, p. 66, note 346.

¹⁵⁸⁹ Fetwa Malti-Douglas, « Texts and Tortures : The Reign of al-Mu'taḍid and the Construction of Historical Meaning », *Arabica*, 46/3-4 (1999), p. 326.

¹⁵⁹⁰ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fi ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā et Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, XII, p. 372-373.

Nuġūm al-zāhira d'Ibn Taġrī Birdī ¹⁵⁹² (n. probablement en 812/1409-1410, m. 874/1470). Ainsi, Ibn al-Ġawzī développe davantage la figure du « spectre », et surtout l'explication, évacuant ainsi tout l'aspect « fantastique » de l'épisode :

Au [mois de] ša'c̣bān, un « spectre » humain (*šahṣ insān*) ayant une épée à la main apparut dans la résidence d'al-Mu'taḍid à Turayyā. Un des serviteurs alla auprès de lui pour observer qui il était, et le « spectre » le frappa d'un coup d'épée par lequel il coupa sa ceinture. Il pointa l'épée vers le corps du serviteur, qui s'enfuit. Le spectre entra dans une zone fleurie dans le jardin et s'y cacha. Il s'éloigna. Nul ne connaissait son histoire et on ne savait ce qu'il en était. Al-Mu'taḍid en conçut de l'appréhension. Les gens firent des conjectures jusqu'à dire que c'était un djinn. Puis le spectre revint pour apparaître de nombreuses fois au point qu'al-Mu'taḍid ordonna que l'enceinte de sa demeure soit consolidée. [On fit venir]¹⁵⁹³ le samedi 8 ramaḍān les conjureurs à cause de ce « spectre ». On fit venir avec eux les possédés. Ils dirent : « Nous allons faire une conjuration sur un des possédés. Quand il sera tombé, le djinn sera interrogé [sur l'histoire de ce « spectre »]¹⁵⁹⁴ ». Une femme eut alors une crise d'épilepsie. Il ordonna de les congédier.

Abū Yūsuf al-Qazwīnī¹⁵⁹⁵ mentionne que l'on ne sut pas ce qu'il en était et que la vérité de cette [histoire] ne fut connue qu'au temps d'al-Muqtadir¹⁵⁹⁶. Ce « spectre » était un serviteur blanc qui avait le béguin pour une des servantes qui était à l'intérieur des logements des serviteurs. Il prenait des barbes de différentes couleurs et quand il mettait une des barbes, personne qui le voyait ne se doutait qu'il s'agissait d'une [fausse] barbe. Il revêtait au moment qu'il voulait une de ses barbes et apparaissait dans cet endroit avec dans la main un épée ou une autre

¹⁵⁹¹ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Ḥiġr, 1998, XIV, p. 272-274. Né à Bassorah et mort à Damas, Ibn Kaṭīr est un historien et traditionniste syrien de l'époque mamelouke et un des principaux disciples du théologien hanbalite de la confrérie qādirite Ibn Taymiyya. Cf. Henri Laoust, « Ibn Kathīr », *El²*.

¹⁵⁹² Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, III, p. 128. Fils du commandant en chef des armées égyptiennes sous le sultan mamelouke al-Nāṣir Faraġ, cet historien de l'entourage du sultan Barsbāy est connu pour ses dictionnaires biographiques des hommes de pouvoir et érudits de l'époque mamelouke (il rédigea également des chroniques). Cf. William Popper, « Abū 'l-maḥāsīn », *El²*.

¹⁵⁹³ Ajout de l'éditeur.

¹⁵⁹⁴ Ajout de l'éditeur.

¹⁵⁹⁵ Abū Yūsuf al-Qazwīnī (n. 393/1003, m. 488/1095) est un qāḍī mu'tazilite, érudit et auteur d'une exégèse coranique. Cf. Hassan Ansari, Maryam Rezaee et Farzin Negahban, « Abū Yūsuf al-Qazwīnī », *Encyclopaedia Islamica*, éd. Wilferd Madelung et Farhad Daftary, Brill Online, 2013, consulté le 13 mai 2013.

¹⁵⁹⁶ C'est-à-dire entre 295/908 et 320/932. Al-Muqtadir est un calife abbasside.

arme. Quand on le cherchait, il entra entre les arbres et dans un des corridors ou des ruelles, et il enlevait la barbe et la mettait dans sa manche et gardait l'arme avec lui, comme s'il était un des serviteurs à la recherche du « spectre ». Personne n'avait alors de soupçons à son égard. Il demandait : « Avez-vous vu quelqu'un ? ». Et quand il était là comme cela, les servantes sortaient de l'intérieur des logements et il voyait cette servante. Il l'entretenait de ce qu'il voulait. Son but était de s'entretenir avec la servante, de la voir, de lui parler. Puis il sortit de la résidence à l'époque d'al-Muqtadir, s'en alla à Ṭūs et y demeura jusqu'à sa mort. La servante raconta l'histoire après cela.

(*Wa-fi ša'bān zahara šahṣ insān fi yadi-hi sayf fi dār al-Mu'taḍid bi-l-Ṭurayyā, fa-maḍā ilay-hi ba'd al-ḥadam li-yanzura man huwa fa-ḍaraba-hu l-šahṣ bi-l-sayf ḍarba qaṭa'a bi-hā minṭaqa-hu, wa-balaḡa l-sayf ilā badan al-ḥādim, wa-haraba l-ḥādim, wa-daḡala l-šahṣ fi zar' fi l-bustān [fa-tawārā fi-hi] fa-ṭuliba fa-lam yu'raf la-hu ḡabar, wa-lam yūqaf la-hu 'alā aṭr, fa-stawḡaša l-Mu'taḍid min dālīka, wa-raḡama l-nās al-zunūn ḡattā qālū : inna-hu min al-ḡinn, ṭumma 'āda l-šahṣ li-l-zuhūr mirār kaṭīra [p. 373] ḡattā wakkala l-Mu'taḍid bi-sūr dāri-hi, wa-aḡkama 'imārat al-sūr [wa-ḡī'a] fi yawm al-sabt li-sab' ḡalūn min ramadān bi-l-mu'azzimīn bi-sabab dālīka l-šahṣ, wa-ḡī'a ma'a-hum bi-l-maḡānīn wa-kānū [qad] qālū : nahnu nu'azzimu 'alā ba'd al-maḡānīn, fa-idā usqīta su'ila l-ḡinnī [an ḡabar dālīka l-šahṣ], fa-ṣuri'at imra'a, fa-amara bi-ṣarfi-him.*

Wa-ḍakara Abū Yūsuf al-Qazwīnī anna-hu lam yūqaf la-hu 'alā aṭar wa-lā 'urifat ḡaḡīqat dālīka illā fi ayyām al-Muqtadir, wa-anna dālīka l-šahṣ kāna ḡādim abyad yamilu ilā ba'd al-ḡawārī allawātī fi dawāḡil dūr al-ḥadam, wa-kāna qad ittaḡaḍa liḡā 'alā alwān muḡtalifa, wa-kāna idā labisa ba'd al-liḡā lā yašakku man rā'a-hu anna-hā liḡya, fa-kāna yalbasu fi l-waqt alladī yurīdu-hu liḡya min-hā, wa-yazharu fi dālīka l-mawḍi' wa-fi yadi-hi sayf aw ḡayru-hu min al-silāḡ, fa-idā ṭuliba daḡala bayn al-šaḡar, wa-fi ba'd al-mamarrāt wa-l-'aṭafāt wa-naza'a l-liḡya, wa-ḡa'ala-hā fi kummi-hi wa-baḡiya ma'a-hu l-silāḡ, ka-anna-hu ba'd al-ḥadam al-ṭālibīn li-l-šahṣ, fa-lā yartābu bi-hi aḡad wa-sa'ala : hal ra'aytum aḡad ? Wa-kāna idā waqa'a miṭl ḡāda ḡaraḡa l-ḡawārī min dāḡil al-dūr, fa-yarā huwa tilka l-ḡāriya, wa-yuḡāṭibu-hā bi-mā yurīdu, wa-inna-mā kāna ḡaraḍu-hu muḡāṭabat al-ḡāriya, wa-muṣāḡadatu-hā wa-kalāma-hā, ṭumma ḡaraḡa min al-dār fi ayyām al-Muqtadir, wa-maḍā ilā Ṭūs, fa-aqāma bi-hā ilā an māta, wa-taḡaddat al-ḡāriya ba'd dālīka bi-ḡadīti-hi)¹⁵⁹⁷

Comme nous l'avons dit, cette seconde version de l'histoire évacue l'aspect merveilleux de l'anecdote : l'affaire des possédés et des conjureurs devient anecdotique, et la révélation de l'identité du spectre annihile toute idée de bon sens de la part d'al-Mu'taḍid en les convoquant. En effet, dans la perspective d'un chroniqueur musulman croyant du IV^e/X^e siècle (comme du VI^e/XII^e) l'idée qu'un djinn se manifeste dans la résidence califale n'a rien d'impossible. Ce serait un phénomène jugé extraordinaire, mais non invraisemblable. Il ne faut donc pas voir dans cette explication une volonté pour évacuer le fantastique de ce récit. Si tel

¹⁵⁹⁷ Ibn al-Ḡawzī, *al-Muntaẓam*, XII, p. 372-373.

avait été le cas, le but aurait probablement été de faire l'éloge d'un personnage qui aurait découvert la supercherie. Ici au contraire, tout le monde est berné et le demeure jusqu'à l'aveu final de la servante. Il n'en demeure pas moins que le calife a des « conjureurs » à sa disposition. Il convient de souligner par ailleurs qu'il ne s'agit pas de « magiciens » (*sāḥir*)¹⁵⁹⁸. Il est difficile d'évaluer ainsi le rôle des « conjureurs » dans les cours califales, mais il est probable qu'ils y officiaient. C'est d'ailleurs sans doute à cette anecdote qu'Ibn al-Nadīm fait allusion lorsqu'il évoque un conjureur, Ibn al-Imām, qui vivait du temps d'al-Mu'taḍid.

La magie dans le Fihrist d'Ibn al-Nadīm

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises l'ouvrage bibliographique qu'est le *Fihrist* (*Le répertoire*, écrit en 377/987-8) d'Ibn al-Nadīm (m. 385/995). Cet ouvrage offre un premier panorama de l'état des disciplines magiques et de leur considération au Moyen Âge à travers ses personnages clefs et des éléments bibliographiques. Quelle est donc la vision d'ensemble de la magie que donne le *Fihrist*? Un chapitre entier est consacré aux disciplines magiques selon trois catégories¹⁵⁹⁹. En revanche, les pratiques magiques ne sont pas limitées exclusivement à ce chapitre, mais certaines sont disséminées dans d'autres chapitres. Ainsi, nous commencerons par examiner le contenu du chapitre sur la magie avant de nous pencher sur les autres pratiques à caractère magique qu'Ibn al-Nadīm évoque dans d'autres chapitres.

Le chapitre fait la distinction entre trois voies : une « voie louable » (*al-ṭarīqa l-maḥmūda*) associée aux conjurations (*al-ʿazāʾim*), une « voie blâmable » (*al-ṭarīqa l-maḍmūma*) associée aux « sorciers » (*al-saḥara*) et une troisième regroupant la prestigitation (*al-šaʿbaḍa*), les talismans (*al-ṭilasmāt*) et les *nīranġāt*¹⁶⁰⁰. Les deux

¹⁵⁹⁸ Cette remarque est nuancée d'après le récit d'Ibn Kaṭīr dans lequel il fait appel « aux conjureurs, et ceux qui étaient versés dans la science de la magie et les cas de possession » (*istadʿā bi-l-muʿazzimīn [sic] wa-man yuʿānī [sic] ʿilm al-siḥr wa-amr al-maġānīn*). Cf. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XIV, p. 673.

¹⁵⁹⁹ Nous proposons, en annexe, une traduction de ce chapitre. Cf. *infra* p. 1135 et suivantes.

¹⁶⁰⁰ Michael Dols y voyait une opposition frontale entre « magie blanche » et « magie noire », or, utiliser ces termes très contemporains nous semble quelque peu malheureux. S'il y a effectivement une mise en opposition entre deux voies, celle-ci est à mettre en relation avec le positionnement par rapport à Dieu : la voie louable est celle qui reconnaît tout pouvoir en Dieu alors que la seconde relève d'une attitude de défi vis-à-vis de Dieu. Les concepts de magies blanche et noire, dans la tradition occidentale, relève d'une opposition entre le bien et le mal, sans lien avec Dieu dans la mesure où la magie blanche n'est pas reconnue par la religion alors que la « magie licite » (*siḥr ḥalāl*) trouve des défenseurs en Islam auprès de certains juristes. Une autre différence majeure est que les voies louables et blâmables chez Ibn al-Nadīm ne concerne que le rapport de l'officiant avec les esprits : les

premières voies servent donc à décrire un rapport particulier aux esprits (djinns et démons).

La première voie est associée à la figure de Salomon et au pacte conclu avec les démons. Après avoir précisé que les Persans font remonter ces doctrines à Ğamšīd¹⁶⁰¹, Ibn al-Nadīm indique que trois scribes ont écrit pour Salomon : Āṣaf b. Baraḥiyā, Yūsuf b. ʿĪsū et al-Hurmuzān b. al-Kurdūl¹⁶⁰². Pour al-Ṭabarī, l'écriture de ces livres par Āṣaf b. Baraḥiyā semblait être une supercherie. Pour Ibn al-Nadīm, il semble s'agir d'un fait. Aussi, nous pouvons supposer que ce genre d'ouvrage démonologique (en tout cas concernant les djinns) circulait dans le monde musulman au IV^e/X^e siècle. Nous pouvons penser notamment au *Testament de Salomon*. Comme nous l'avons dit précédemment, il s'agit d'un traité de démonologie dans lequel Salomon passe en revue les différents démons. Or, le paragraphe suivant chez Ibn al-Nadīm donne :

Noms des effrits¹⁶⁰³ qui se présentèrent devant Salomon fils de David. Ils sont soixante-dix. Ils affirmaient que Salomon fils de David – le salut soit sur lui – s'assit et manda le chef des djinns et des démons, dont le nom était Fuḡṭus¹⁶⁰⁴. Il les passa en revue et Fuḡṭus fit connaître [à Salomon] le seul nom de chacun d'eux et son action sur les descendants d'Adam. Il leur fit faire un pacte et un serment. Quand il adjurerait par ce pacte, ils répondraient et agiraient. Les pactes étaient les noms de Dieu – qu'Il soit exalté, Il est grand et puissant.

(*Asmāʿu l-ʿafārīt alladīna daḥalū ʿalā Sulaymān b. Dāwūd wa-hum sabʿūn zaʿamū anna Sulaymān b. Dāwūd ʿalay-hi l-salām ḡalasa wa-aḥḍara raʿīsa l-ḡinn wa-l-ṣayātīn wa-smu-hu Fuḡṭus wa-ʿaraḍa-hum fa-ʿarrafa-hu Fuḡṭus ism wāḥid wāḥid min-hum wa-fiʿla-hu fī walad Ādam wa-aḥaḍa ʿalay-him al-ʿaḥd wa-l-mītāq fa-idā aqsama ʿalay-him bi-ḡālīka l-ʿaḥd aḡābū wa-nṣarafū wa-l-ʿuhūd asmāʿu Llāh taʿālā ʿazza wa-ḡalla*)¹⁶⁰⁵

talismans et autres rites qui ne mettent pas en scène les esprits ne sont pris en considération que dans le troisième discours, alors que magies blanche et magie noire indiquent le but bénéfique ou maléfique sans considération pour le rite ou l'objet magique en lui-même. Cf. Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 265.

¹⁶⁰¹ Il s'agit d'un héros mythique de la Perse antique supposé avoir vaincu et enchaîné le tyran-magicien al-Ḍaḥḥāk.

¹⁶⁰² Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 370 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 721. Al-Hurmuzān est le général défenseur du Ḥūzistan en 16/637 contre les armées arabes. Rien n'indique cependant qu'il y ait un lien entre les deux personnages. Cf. Laura Veccia Vaglieri, « al-Hurmuzān », *Elʿ*.

¹⁶⁰³ Nous donnerons ainsi la traduction de l'arabe *al-ʿifrīt* (pluriel : *al-ʿafārīt*) par le mot français effrit (ou éfrit) qui est calqué sur l'arabe.

¹⁶⁰⁴ La forme Quḡṭus existe également.

¹⁶⁰⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 370 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 727.

S'ensuit la liste des noms des effrits (*al-ʿafārīt*). Nous pouvons voir ici une trame générale similaire à celle du *Testament de Salomon* (l'invocation d'un démon qui va présenter ses congénères à Salomon). La liste donnée ensuite semble ainsi faire référence à ce passage en revue des différents effrits. Nous pouvons donc supposer par ce passage d'Ibn al-Nadīm qu'une traduction arabe de ces traités de démonologie, et plus spécifiquement du *Testament de Salomon*, circulait déjà à cette époque. Il semble peu probable qu'Ibn al-Nadīm avait en tête une version grecque, dans la mesure où il donne les noms des démons. Il s'avère que nombre d'entre eux dérivent directement de termes arabes servant à qualifier ou désigner des animaux¹⁶⁰⁶. Un ouvrage similaire de démonologie arabo-musulman est le *Kitāb al-Mandal al-sulaymānī* (*Livre du mandal salomonique*) étudié par Anne Regourd¹⁶⁰⁷. Trois épisodes en composent l'introduction : d'une part Salomon épouse la fille du roi idolâtre de la ville de Sūs, Āṣaf b. Baraḥiyā en a vent et Salomon ramène son épouse au monothéisme¹⁶⁰⁸. C'est donc en substance l'épisode du roi de Ṣīdūn¹⁶⁰⁹. Ensuite, le second épisode est celui de la perte de l'anneau, le faux-Salomon est démasqué par

¹⁶⁰⁶ Voir notre traduction en annexe (nous avons indiqué en note l'origine du nom du djinn chaque fois qu'il nous fut possible de l'identifier). Cf. *infra* p. 1137 et suivantes.

¹⁶⁰⁷ Anne Regourd, « Le *Kitāb al-mandal al-sulaymānī*, un ouvrage d'exorcisme yéménite postérieur au Ve/XIe s. ? », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 123-138 et « Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-sulaymānī* », p. 253-294. Nous ajoutons à cela que l'ouvrage semble avoir été traduit en latin (ou un ouvrage du même titre) puisque Albert le Grand et William d'Auvergne évoquent un *Almandel* attribué à Salomon (ou *De figura Almandel*), ce qui témoigne que l'ouvrage, s'il s'agit bien du même, fut amplement diffusé. Cf. Lynn Thorndike, « *Alfodhol* and *Almadel*: hitherto unnoted mediaeval books of magic in Florentine manuscripts », *Speculum*, 2 (1927), p. 326-331, « *Alfodhol* de Merengi again », *Speculum*, 4 (1929), p. 90 et « *Alfodhol* and *Almadel* once more », *Speculum*, 20 (1945), p. 88-91.

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁰⁹ Cf. Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 54 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 49 (traduction remaniée) : « Le roi Ṣīdūn était, dit-on, magicien, et les djinns tournaient autour de lui et lui faisaient des merveilles. Mais un djinn le fit connaître à Salomon qui vint l'attaquer, dévasta l'île, tua presque tous ses habitants, à cause du culte qu'ils rendaient à Ṣīdoun » ([*qīla*] *inna hādā l-malik kāna sāḥir wa-kānat al-ḡinn taṭūfu bi-hi taʿmalu la-hu l-ʿaḡāʾib fa-dalla baʿd al-ḡinn Sulaymān - ʿalay-hi l-salām - ʿalay-hi fa-ḡazā-hu Sulaymān wa-ḥarraba l-ḡazīra wa-qatala akṭar ahli-hā li-anna-hum kānū yaʿbudūna-hu*). Al-Ṭabarī raconte une anecdote similaire mais Ṣīdūn y est le nom de l'île et non de son roi. Cf. al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 496 ; anc. éd. I, p. 586-587 ; tr. William M. Brinner, III, p. 166-167. Cf. également Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 15.

Āṣaf b. Baraḥiyā qui le découvre en train de faire de la magie¹⁶¹⁰. On voit donc ici qu'Āṣaf joue également un rôle essentiel dans le deuxième épisode, et qu'il y a une distinction entre le pouvoir de Salomon et la magie. Enfin, le dernier épisode raconte la capture de Ṣaḥr par les djinns et les démons : ceux-ci, pour le forcer à sortir de la montagne où il se réfugie, assèchent les sources et en remplacent l'eau par du vin. Enivré, il est livré à Salomon qui l'interroge sur les tribus de djinns et apprend ainsi les caractéristiques des soixante-dix tribus de djinns¹⁶¹¹. Ce texte semble évidemment calqué sur le prototype du *Testament de Salomon* et correspond à ce que décrit Ibn al-Nadīm. Les conclusions d'Anne Regourd quant à la rédaction de cet ouvrage est qu'il fut écrit probablement par un auteur yéménite et qu'il est postérieur au V^e/XI^e siècle et peut-être même au VII^e/XIII^e siècle¹⁶¹². Cependant, nous pouvons affirmer qu'il repose probablement sur un texte qui existait déjà avant et circulait à l'époque d'Ibn al-Nadīm, et que le prototype de cet ouvrage devait se trouver dans les milieux juifs hellénisés. Les autorités qu'Ibn al-Nadīm mentionne ensuite sont aussi bien grecques (Arius al-Rūmī) qu'arabes, avec quelques figures bien connues de la littérature comme 'Abd Allāh b. Hilāl¹⁶¹³ et des figures historiquement situées comme Ibn al-Imām qui aurait vécu à l'époque d'al-Mu'taḍid, allusion à l'anecdote du règne de ce calife dans laquelle il aurait convoqué des conjureurs pour chasser un spectre de son palais¹⁶¹⁴. Il évoque aussi un Ibn Abī Raṣṣāṣa qu'il aurait connu, supposant que ces figures de conjureurs ne sont pas perçues comme légendaires et que ces pratiques avaient effectivement cours.

La voie blâmable quant à elle est associée non plus à Salomon, mais à « Bīḍuḥ la fille d'Iblīs » (*Bīḍuḥ ibnat Iblīs*)¹⁶¹⁵. On voit ici la résurgence de la légende entourant Hārūt et Mārūt dans la mesure où Bīḍuḥ (ou Baydūk) représente Aphrodite, celle qui fit commettre aux deux anges déchus des péchés et leur soutira le nom par lequel ils pouvaient s'élever dans le ciel. Malgré une réflexion d'Ibn al-Nadīm selon laquelle « on dit [aussi] que Bīḍuḥ est Iblīs lui-même », elle n'en demeure pas moins une figure féminine qui n'est pas sans rappeler la reine de Saba (Bilqīs en arabe) assise sur son trône. Le trône de Bīḍuḥ sur l'eau ne manque pas non plus de rappeler un

¹⁶¹⁰ Anne Regourd, « Le *Kitāb al-mandal al-sulaymānī* », p. 127 et « Images de djinns et exorcisme », p. 265-268 (texte arabe) et p. 276-279 (traduction).

¹⁶¹¹ Anne Regourd, « Le *Kitāb al-mandal al-sulaymānī* », p. 128 et « Images de djinns et exorcisme », p. 268-275 (texte arabe) et p. 279-288 (traduction).

¹⁶¹² Anne Regourd, « Le *Kitāb al-mandal al-sulaymānī* », p. 132.

¹⁶¹³ Cf. *supra* p. 127 et suivantes. Il est étonnant que malgré le surnom de « rejeton d'Iblīs » que l'on trouve dans les autres sources, Ibn al-Nadīm en fasse un adepte de la « voie louable » !

¹⁶¹⁴ Nous avons précédemment analysé cette anecdote. Cf. *supra* p. 347 et suivantes.

¹⁶¹⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 371 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 730.

épisode de la reine de Saba où, devant rejoindre Salomon en traversant une salle dont le sol semble d'eau, elle relève sa robe pour ne pas la mouiller et dévoile des pieds de bouc¹⁶¹⁶ ! Ce dernier épisode la fait appartenir au monde des djinns, elle serait même la fille d'une djinn¹⁶¹⁷. La reine de Saba apparaît d'ailleurs dans le *Testament de Salomon* comme une sorcière¹⁶¹⁸, et le *Kitāb Firdaws al-ḥikma* attribué à Ḥālid b. Yazīd en fait une des huit femmes sages célèbres (*min ḥukamā' al-nisā' al-mašhūrāt*) à avoir enseigné l'alchimie¹⁶¹⁹. Enfin, le temple surplombant Sanaa était réputé être dédié à Vénus. En outre, l'épopée persane *Junayd Nāme* fait d'une Zahrā, une sorcière servant de maître à tous les sorciers du monde vivant dans une forteresse non loin de Babylone bâtie à moitié sur la terre ferme et à moitié sur l'eau¹⁶²⁰, autant d'éléments qui permettent l'analogie avec Bīduḥ. Ainsi, malgré le caractère positif et bénéfique de la reine de Saba dans le Coran, il semble que des éléments de sa légende aient été associées à la figure de Vénus/Anāhid/Bīduḥ. L'opposition entre Salomon et Bīduḥ viendrait donc de l'antagonisme et la complémentarité de Salomon et la reine de Saba (Bilqīs). Ce sont parmi ceux qui suivent cette voie que l'on trouve un Ḥammād b. Murra l-Yamānī, qui serait un disciple d'al-Zarqā' la magicienne (*al-sāḥira*) ! Murra est aussi le nom d'un des djinns dans la liste donnée par Ibn al-Nadīm¹⁶²¹, et cette al-Zarqā' semble faire écho à Zarqā' al-Yamāma¹⁶²². On se situe donc dans une magie éminemment dominée par

¹⁶¹⁶ Cf. Aurélia Hetzel, « La reine de Saba dans les légendes médiévales », dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, éd. Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 154-158. Cette légende était déjà abondamment diffusée en islam dès le II^e/VIII^e siècle, ce qui ne manquait pas de poser quelques problèmes aux théologiens qui rapportent des anecdotes visant à atténuer l'aspect monstrueux, comme al-Ṭabarī qui précise qu'il ne s'agissait que de quelques poils de chèvre ! Sur la légende de la reine de Saba en Islam, cf. Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1993, p. 47-87.

¹⁶¹⁷ Aurélia Hetzel, « La reine de Saba dans les légendes médiévales », p. 158.

¹⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁶¹⁹ Cf. Julius Ruska, « Ein dem Chālid ibn Jazīd zugeschriebenes Verzeichnis der Propheten, Philosophen und Frauen, die sich mit Alchemie befaßten », *Der islam*, 18 (1929), p. 295 (texte arabe) et 296 (traduction) et Manfred Ullmann, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, I, p. 18-19. Salomon figure dans la liste des prophètes qui ont enseigné l'art spagyrique.

¹⁶²⁰ Marina Gaillard, « Foi héroïque contre magie démoniaque », p. 120.

¹⁶²¹ Le nom de Murra fut en outre promis à une abondante postérité dans la littérature magique. On le retrouve notamment dans le *Šams al-ma'ārif* où il est l'un des sept rois des djinns, préposé au mardi. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 39a.

¹⁶²² Sur Zarqā' al-Yamāma, cf. *supra* p. 138 et suivantes.

les femmes, du reste totalement absentes des deux autres voies décrites par Ibn al-Nadīm. Il mentionne en tout cas également un magicien qui lui est presque contemporain, Ibn Muḍiryanī. C'est également dans cette voie que sont mentionnés Ibn Waḥšiyya et son secrétaire Ibn al-Zayyāt. Ibn al-Nadīm intègre donc Ibn Waḥšiyya et, de fait, l'héritage nabatéen dans la voie blâmable (les sectateurs de Bīduḥ sont d'ailleurs décrits comme « un groupe ressemblant aux Nabatéens » !), les Grecs étant répartis dans les deux autres voies.

Enfin, la dernière voie est divisible en deux disciplines distinctes avec d'une part les prestidigitateurs (*al-ša'baḍa*) et d'autre part les faiseurs de talismans et de *nīranḡāt*. La prestidigitatation est représentée par les figures de 'Ubayd al-Kayyis (litt. « 'Ubayd le rusé ») et Quṭb al-Raḡā (litt. « le pivot du moulin »). Leurs noms semblent pouvoir être des forgeries visant à donner des ancêtres à la prestigitation ou bien des noms de scène, ce qui semble être le cas d'un prestidigitateur qu'aurait connu Ibn al-Nadīm bien qu'il eût exécuté des tours devant al-Mu'taḍid et dont le nom est Maṣṣūr Abū l-'Aḡab (litt. « Maṣṣūr, père des merveilles »). Enfin, les talismans et *nīranḡāt* sont représentés exclusivement par des Grecs et des Indiens : Qālīštānus (pseudo-Callisthène)¹⁶²³, Balīnās, le mystérieux Arūs al-Rūmī¹⁶²⁴, un Babbah al-Hindī inconnu par ailleurs et enfin Hermès dont est donnée une liste d'ouvrages. Les talismans et *nīranḡāt* se rattachent donc clairement à cet héritage grec et indo-persan supposé issu du mouvement de traductions, l'héritage sémitique (arabe et hébreu) se situant plutôt dans les techniques conjuratoires et le commerce avec les esprits.

Mais ce chapitre n'est pas le seul dédié à des pratiques magiques. Dans la troisième section (*fann*), huitième discours (*maqāla*), un paragraphe parmi les « livres composés sur les poisons et l'action de la pharmacopée »¹⁶²⁵ énumère des « livres composés sur les formules et incantations prophylactiques » (*al-kutub al-mu'allafa fī l-ta'āwīḍ wa-l-ruqā*) :

Le *Livre des sept temples*, le *Livre des sept sceaux*, le *Livre des sept lances*¹⁶²⁶, le *Livre des sept mansions*, le *Livre des formules et incantations prophylactiques* d'Ibn

¹⁶²³ Nous pensons qu'il peut s'agir d'une interprétation de cet Égyptien anonyme qui se fit passer pour Callisthène et écrivit un *Roman d'Alexandre* au II^e ou III^e siècle. La mention de ce Qālīštānus serait alors une allusion à Alexandre, présenté comme le disciple d'Aristote dans les sources arabes.

¹⁶²⁴ Cf. GAS, IV, p. 68.

¹⁶²⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 379 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 743 : *al-kutub al-mu'allafa fī l-sumūmāt wa-'amal al-ṣaydana* (sic).

¹⁶²⁶ L'édition de Riḍā Taḡaddud a *al-ḥirāb*. Cette lecture nous paraît convenir dans la mesure où certains traités de magie, comme le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, se réfèrent à la « lance de Moïse » (faisant peut-être écho au traité de magie juive intitulé *L'épée de Moïse*). Gustav

Waḥṣīyya, le *Livre des formules et incantations prophylactiques* d'Aḥmad b. Hilāl [Abū Naṣr]¹⁶²⁷, le *Tome d'Adam*, dans lequel il y a le nom des anges et les opérations [à faire] sur ces noms, [d'auteur] inconnu mais les Juifs le lui attribuent, le *Livre des agitations, de l'affection, de l'action de délier et de lier*¹⁶²⁸, de compilateur inconnu.

(Kitāb al-Hayākil al-sabʿa. Kitāb al-Ḥawātīm al-sabʿa. Kitāb al-Ḥirāb al-sabʿa. Kitāb al-Manāzil al-sabʿa. Kitāb al-Ruqā wa-l-taʿāwīḍ li-Ibn Waḥṣīyya. Kitāb al-Ruqā wa-l-taʿāwīḍ li-Aḥmad b. Hilāl. Kitāb Sifr Ādam wa-fī-hi asmāʾ al-malāʾika wa-l-aʿmāl ʿalā asmāʾi-hā maḡhūl wa-l-yahūd taddaʿi-hi. Kitāb al-Hiyāḡāt wa-ʿaṭūf wa-l-ḥulūl wa-rabūṭ maḡhūl al-muṣannif)¹⁶²⁹

Ce paragraphe indique que ces pratiques prophylactiques ne sont pas considérées par Ibn al-Nadīm comme une branche de la médecine proprement dite (*al-ṭibb*) à laquelle est consacrée un autre paragraphe¹⁶³⁰. Ces pratiques sont abordées juste après la toxicologie, apparemment pour Ibn al-Nadīm plus proche des pratiques prophylactiques que de la médecine. Le *Kitāb Sifr Ādam* (*Le tome d'Adam*) ne manque pas de faire penser à des ouvrages qui sont mentionnés à partir du VII^e/XIII^e siècle comme les premiers sur la science des lettres. Cette attribution, remise en cause par Ibn al-Nadīm, semble faire écho à un ouvrage d'origine juive. Peut-être s'agit-il d'une version ancienne du *Sefer Raziel*¹⁶³¹ circulant à cette époque : ce traité de magie juive se présente comme l'enseignement de l'ange Raziel à Adam et contient beaucoup de noms d'anges à utiliser dans des invocations. Les indications bibliographiques d'Ibn al-Nadīm suggère donc que des traités de démonologie et de magie juives avaient déjà été traduits en arabe et circulaient à son époque. Bien entendu, les indications sont insuffisantes en l'état pour savoir s'il s'agissait de versions grecques ou hébraïques de ces traités (ou d'autres langues

Flügel donnait *al-ḡawāb* (la réponse) mais, comme le note Bayard Dodge, on attendrait plutôt un pluriel. Bayard Dodge quant à lui propose les lectures *al-ḡarrāt* (les jarres) ou *al-ḡarrāt* (le laboureur - Bayard Dodge rend le terme par *guardians* [?]). C'est à la première de ces lectures (*al-ḡarrāt*) qu'il souscrit.

¹⁶²⁷ Identification proposée par Bayard Dodge. Il s'agit d'un personnage mentionné dans la « voie louable » de la section sur la magie.

¹⁶²⁸ Nous souscrivons ici à l'interprétation de Bayard Dodge, qui préfère ces sens de lier et délier (*freeing and binding*) aux sens plus courants de ces termes. En magie, le terme de *ḡall* est souvent utilisé dans deux acceptions : le fait de dénouer (en relation avec des nœuds employés pour « nouer l'aiguillette ») et le fait de « décoder » un symbole (*ḡall al-rumūz*).

¹⁶²⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 379 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 743.

¹⁶³⁰ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 345-360 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 673-711 (section trois, chapitre sept).

¹⁶³¹ Le *Sefer-Raziel* est un ouvrage de magie juive très répandu et qui se présente comme un enseignement de l'ange Raziel à Adam. Certains passages du *Šams al-maʿārif* reposent sur le même système. Cf. *infra* p. 875 et suivantes.

encore), mais les héritages (prétendument) grec et indo-persan ne sont pas les seules sources de cette magie du IV^e/X^e siècle. C'est sans doute dans des textes d'origine juive de cette nature que le compilateur du *Šams al-ma'ārif* puisa une partie de ses considérations angélologiques, comme nous le verrons.

La place de la magie dans les sciences d'après Ibn Sīnā

Les philosophes ne se sont pas désintéressés des sciences occultes. Al-Fārābī lui-même dans son *Iḥṣā' al-ʿulūm* (*Le décompte des sciences*) évoque quelques disciplines de ce type comme l'astrologie ou certaines techniques divinatoires, mais n'embrasse pas un large nombre de sciences occultes et ne mentionne pas la magie ou les pratiques qui lui sont affiliées (*ruqya*, *ʿazīma*, etc.)¹⁶³². On trouve en revanche une tentative de classification chez Ibn Sīnā (n. 370/980, m. 428/1037), l'Avicenne latin, qui est sans doute le plus célèbre des médecins et philosophes arabes¹⁶³³ en raison de son abondante postérité aussi bien dans la culture arabo-musulmane que dans la culture occidentale chrétienne. Il ne s'est pas désintéressé des disciplines magiques. Au contraire, il a tendance à les considérer comme des sciences dérivées de la sagesse naturelle (*al-farʿiyya l-ṭabīʿiyya*). Dans sa *Risāla fī Aqsām al-ʿulūm* (*Épître sur les divisions des sciences*), il décrit d'une part les « divisions fondamentales de la science naturelle » (*al-ṭabīʿiyya l-aṣliyya*)¹⁶³⁴ qui représentent la partie théorique de cette science. Les sciences dérivées (*al-ṭabīʿiyya l-farʿiyya*)¹⁶³⁵ sont les applications pratiques de cette science. Parmi elles se trouvent la médecine (*al-ṭibb*), l'astrologie

¹⁶³² Pour le point de vue d'al-Fārābī sur les sciences occultes, cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 297-303.

¹⁶³³ Sur la figure d'Avicenne, cf. Robert Wisnovsky, « Avicenna and the Avicennian Tradition », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 92-136 ; Anne-Marie Goichon, « Ibn Sīnā », *Et*. La bibliographie sur Avicenne étant d'une extrême abondance, nous nous limiterons ici à quelques exposés clairs et concis ou ceux dont le discours converge avec notre optique. Sur Avicenne en tant que médecin, cf. Émilie Savage-Smith, « La médecine », p. 174-181 et Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, p. 466-477. Pour son apport dans le domaine astrologique, cf. *GAS*, VI, p. 276-280.

¹⁶³⁴ Jean Michot, « Les sciences physiques et métaphysiques selon la *Risālah fī aqsām al-ʿulūm* d'Avicenne. Essai de traduction critique. », *Bulletin de philosophie médiévale*, 22 (1980), p. 64. *Al-aṣliyya* a été ajouté par Jean Michot d'après des manuscrits de Dār al-kutub (Le Caire), du fonds Aya Sofya de la Süleymaniye (Istanbul) et de Leyde. Nous citerons quand cela est possible cet article plutôt que les éditions dans la mesure où la traduction de Jean Michot tient compte de ces variantes présentes dans d'autres manuscrits.

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 66.

(*aḥkām al-nuḡūm*), la physiognomonie¹⁶³⁶ (*firāsa*), l'onirocritique¹⁶³⁷, la science des talismans, la science des amulettes (*nīranḡāt*)¹⁶³⁸ et l'alchimie¹⁶³⁹. Dans sa définition de la science des talismans, Avicenne semble tout à fait se situer dans la lignée d'al-Maḡrīṭī :

Son objectif est de mélanger les puissances célestes à celles de certains des corps terrestres pour qu'à partir de là, une puissance se compose qui accomplisse une action étrange dans le monde terrestre.¹⁶⁴⁰

Sa définition de la science des *nīranḡāt* témoigne de la même référence :

Son objectif est de mélanger les puissances qui se trouvent dans les substances du monde terrestre afin qu'une puissance se produise à partir d'elles, dont une action étrange émane.¹⁶⁴¹

Ibn Sīnā théorise aussi clairement dans la *Risāla fī l-Ziyāra* l'idée qu'il existe trois types de magie : l'une correspond au *siḥr* et relève de la seule puissance de l'âme, la deuxième correspondant aux miracles des prophètes et des saints (*mu'ǧizāt* et *karamāt*) et aux *nīranḡāt* relève des propriétés des corps élémentaires, et la troisième regroupant les talismans (*ṭilasmāt*) représente les forces célestes se

¹⁶³⁶ Sur la physiognomonie, cf. Anna Akasoy, « Arabic Physiognomy as a Link between Astrology and Medicine », dans *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, éd. Anna Akasoy, Charles Burnett et Ronit Yoeli-Tlalim, Firenze, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' library », 25), 2008, p. 119-141 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 369-429 et du même auteur « *Firāsa* », *EF*².

¹⁶³⁷ Jean Michot traduit par « science de l'interprétation » tout en affirmant qu'il s'agit « d'inférer des imaginaires oniriques » (*al-muḥayyilāt al-ḥulmiyya*) (p. 67). Il remplace ainsi le terme *al-ḥikmiyya* de l'édition de Constantinople par *al-ḥulmiyya*, leçon des deux manuscrits du fonds Aya Sofya qu'il a consultés pour sa critique. C'est également la leçon que retient al-Ġazālī dans des passages qu'il reprend dans son *Tahāfut al-falāsifa* (nous reviendrons sur ce texte). Dans le cas où il s'agirait de *muḥayyilāt ḥikmiyya*, la traduction d'interprétation nous semblerait tout à fait correspondre, mais dans la mesure où il s'agit de rêves, le terme français d'onirocritique semble tout à fait adéquat, surtout qu'Avicenne ici fait probablement référence à cette discipline de l'interprétation des rêves qui faisait l'objet de nombreux traités.

¹⁶³⁸ Jean Michot corrige la leçon *nīranḡiyyāt* de l'édition de Constantinople par *nīranḡāt* selon deux des manuscrits qu'il a consultés. Néanmoins, même si l'orthographe *nīranḡāt* fait autorité aujourd'hui, les deux orthographes coexistaient au Moyen Âge.

¹⁶³⁹ Jean Michot utilise le terme de « science de la chimie ». Cependant, même si la description qu'Avicenne donne de cette discipline semble complètement exclure la dimension spirituelle de l'alchimie, il n'en demeure pas moins que le terme de chimie nous semble tout à fait anachronique.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

mélangeant aux corps terrestres¹⁶⁴². Cette répartition tripartite, nous le verrons, semble avoir inspiré Ibn Ḥaldūn dans sa classification des différentes catégories de magie.

Il n'est dès lors pas surprenant que nombre de pratiques magiques, et particulièrement celles associées au terme de *ḥikma* à partir d'al-Mağrīṭī (talismans, *nīranġāt*, etc.), sont considérées comme dérivées de la philosophie. On attribue même à Ibn Sīnā des traités de magie comme le *Konūz al-mo'azzemīn* (*Les trésors des conjureurs*), édité en persan mais dont on ignore la langue d'écriture¹⁶⁴³.

¹⁶⁴² Cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 312-313.

¹⁶⁴³ Des manuscrits existent dans les deux langues et jusque là il semble qu'il ne fut pas possible de trancher sur la langue d'origine, certains - à l'instar d'Anatoly Kovalenko - allant jusqu'à postuler que les deux versions sont peut-être d'Ibn Sīnā lui-même. Cf. Francis Richard et Živa Vesel, « Un domaine méconnu : les écrits occultes en persan », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 213 et Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 314.

Comme pour al-Būnī, des traités de recettes magiques mises sous son autorité sont édités. On pourra prendre un exemple avec (pseudo-)Ibn Sīnā, *Mağmū'at Ibn Sīnā l-kubrā fi l-'ulūm al-rūḥāniyya*, Tunis, Maṭba'at al-manār, s.d. Ce petit opuscule indique dès la page de titre ce dont il retourne : « Grand recueil d'Avicenne sur les sciences spirituelles, la médecine, la théurgie, les portes (?), les conjurations, les [astres] ascendants, les signes du zodiaque, les natures, les talismans, les portes de l'amour, l'entrée auprès des gouverneurs, délier ce qui est noué, la géomancie, l'ébranlement de la grande passion, la fin de Zu'zū', la fin de Nāṣūr, la fin d'Abū Riyāḥ, le *mandal* du miroir, le *mandal* de Ṭayfūr, et quelques recettes sur la santé et l'expérience, et d'autres encore. Dieu est plus savant. » (*Mağmū'at Ibn Sīnā l-kubrā fi l-'ulūm al-rūḥāniyya wa-l-ṭibb wa-l-sīmiyā' wa-l-abwāb wa-l-'azā'im wa-l-ṭawāli' wa-l-burūġ wa-l-ṭabā'i' wa-l-ṭalāsīm wa-l-abwāb al-maḥabbā wa-l-duḥūl 'alā l-ḥukkām wa-ḥall al-marbūṭ wa-'alā kaṭīr min al-raml wa-'alā ḥalḥalat al-hawā l-kubrā wa-'alā šabšabat Za'zū' wa-šabšabat Nāṣūr wa-šabšabat Abū [sic] Riyāḥ wa-mandal al-mir'āt wa-mandal Ṭayfūr wa-ba'd fawā'id 'alā l-ṣiḥḥa wa-l-taġriba wa-ḥilāf ḍālika wa-Llāh a'lam*). Nous n'avons pas traduit Za'zū', Nāṣūr et Abū Riyāḥ qui sont des noms d'esprits. Ainsi, Nāṣūr est-il appelé « Nāṣūr l'esprit rebelle » (*Nāṣūr al-mārid*, p. 68). Zu'zū' (litt. « tempête », le terme de zu'zūr s'applique au vent avec le sens de *šadīd*. Voir Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, III, p. 1833) ne manque pas de rappeler le djinn Zawba'a (« ouragan »). Abū Riyāḥ n'est pas sans faire penser également aux vents. Il doit donc s'agir de djinns préposés aux vents et à la tempête. De même Ṭayfūr (litt. « le vase ») a été laissé tel quel car il s'agit du nom d'un esprit que l'on invoque (« réponds, ô Ṭayfūr ! » : *aġib yā Ṭayfūr !*, p. 71). Ce petit opuscule de quatre-vingt-sept pages n'est qu'un recueil de recettes sans aucune considération théorique si ce n'est des indications sur les propriétés des heures et des jours afin de choisir le bon moment pour fabriquer son talisman, prononcer son incantation ou faire le rite voulu. Il va sans dire qu'il s'agit d'un de ces nombreux écrits

Curieusement, Avicenne aura une même postérité ambivalente dans le domaine alchimique : alors qu'il nie toute possibilité de transmutation des métaux¹⁶⁴⁴, son discours inspirera détracteurs comme praticiens de l'art spagyrique. Avicenne exerça en tous les cas une influence directe sur al-Ġazālī¹⁶⁴⁵.

3.4. Une nouvelle approche de l'ésotérisme

Il se produit un changement radical dans la façon d'aborder le fait magique en Islam au Moyen Âge entre la fin du IV^e/X^e siècle et le début du VII^e/XIII^e siècle. En effet, il se produit un basculement où les pratiques magiques, avec une influence soufie manifeste, réintroduisent plus clairement Dieu, le Coran et la tradition prophétique non plus dans le discours magique comme c'était déjà le cas, mais dans les pratiques magiques elles-même. Le mouvement de traductions des œuvres grecques en arabe s'essouffle également : l'essentiel des œuvres qui intéressaient un lectorat musulman a été traduit. La culture musulmane a alors produit toute la terminologie nécessaire et un corpus d'œuvres qui a déjà enrichi, adapté, corrigé les savants grecs. Bien que l'intérêt pour les œuvres grecques et la science d'une manière générale n'ait pas diminué¹⁶⁴⁶, le Moyen Âge islamique se réfère plus volontiers à Avicenne, al-Bīrūnī, al-Ḥawārizmī, al-Fārābī, et bien d'autres auteurs islamiques. Le facteur essentiel est le profond changement politique du IV^e/X^e siècle avec l'émergence des trois califats rivaux et la domination politique du chiisme aussi bien en Égypte (avec les Fatimides ismaéliens) qu'en Irak (avec les Bouyides duodécimains). Les différentes cours chiites cherchent alors à théoriser et légitimer, avec une grande rivalité, leurs doctrines religieuses : elles doivent faire face à un appareil théologique et juridique sunnite bien installé, dont le hanbalisme, école théologique et juridique profondément hostile au chiisme, bien implanté à Bagdad au IV^e/X^e siècle. C'est donc sur une image glorifiée du califat comme garant de la pérennité de l'islam que la culture de cour abbasside s'oriente. De même, l'historiographie traditionnelle considère généralement que la littérature d'*adab* connaît un essoufflement, puis une décadence à partir du V^e/XI^e siècle. Katia Zakharia s'oppose à cette thèse et émet l'hypothèse « qu'à partir du XI^e siècle

d'auteurs inconnus auquel on a adjoint un nom d'auteur prestigieux afin d'en assurer le succès.

¹⁶⁴⁴ Cf. Georges Chehata Anawati, « Avicenne et l'alchimie », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienze del convegno internazionale, [Roma], 9-15 aprile 1969*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, p. 285-346.

¹⁶⁴⁵ Pour un panorama plus complet d'Avicenne sur les sciences occultes, cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 309-334. Anatoly Kovalenko n'évoque cependant absolument pas l'influence exercée par la *Ġāyat al-ḥakīm* sur l'épistémologie avicennienne sur les sciences occultes.

¹⁶⁴⁶ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 231-236.

quelques théologiens esquissent une troisième étape dans l'histoire du *'adab* et remodèle le *'adīb* pour tenter la synthèse entre deux paradigmes de l'*homo islamicus*, le lettré et le saint »¹⁶⁴⁷. Le modèle de ce nouvel *adab* serait selon elle le *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (*La revivification des sciences de la religion*) d'al-Ġazālī¹⁶⁴⁸ (n. 450/1058, m. 505/1111). En effet, la thèse de l'essoufflement de l'*adab* repose en grande partie sur l'opposition artificielle entre le religieux et le profane. Nous avons vu que cette opposition n'était pas si évidente : le religieux n'est pas un élément nécessairement perçu comme exogène à la science, à l'alchimie, à l'astrologie et même à la littérature, mais au contraire la plupart des auteurs cherchent à inclure leur propos dans un cadre qui n'exclut pas le religieux mais au contraire le complète.

Al-Ġazālī : une nouvelle lecture de l'ésotérisme.

Al-Ġazālī connut une étrange postérité dans le domaine de la magie. Alors qu'il n'est pas favorable à la pratique de la magie, il fut utilisé comme une grande autorité en la matière¹⁶⁴⁹.

Son point de vue sur les pratiques magiques est teinté d'une certaine ambiguïté. Tout d'abord il semble tout à fait connaître les disciplines et pratiques magiques savantes et populaires¹⁶⁵⁰ de son temps. Jean Michot a souligné que dans le

¹⁶⁴⁷ Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, p. 113. Voir aussi Abdallah Cheikh-Moussa, « Considérations sur la littérature d'*adab*. Présence, effets de la voix et autres problèmes connexes », *al-Qanṭara*, 27/1 (janvier 2006), p. 59 : « L'histoire de la littérature et des genres littéraires y est abordée selon un schéma évolutionniste, avec ses trois étapes obligées : ascension, apogée, puis déclin ou décadence. L'*adab*, selon ce schéma, connaît donc son aboutissement avec al-Ġāhiz, pour d'autres avec al-Tawhīdī ou al-Hamaḍānī, etc., pour décliner ensuite sous l'action des épigones. Un tel schéma ne résiste pas à l'examen et ne prend guère en compte la spécificité des cultures médiévales, cultures de tradition où le changement et l'évolution sont continues, bien que fort peu perceptibles, sauf dans la longue durée ».

¹⁶⁴⁸ Cf. William Montgomery Watt, « al-Ġazālī », *Et*². Pour un exposé plus détaillé, cf. *infra* p. 362 et suivantes.

¹⁶⁴⁹ Pour une présentation générale du personnage, cf. Eric L. Ormsby, *Ghazali : the revival of Islam*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2008 ; Michael E. Marmura, « Al-Ġazālī », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 137-154 ; Adīb Nāyif Diyāb, « al-Ġazālī », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, p. 424-445.

¹⁶⁵⁰ Nous nous autorisons ici cette division entre « magie savante » et « magie populaire » car elle semble tout à fait s'inscrire dans la pensée d'al-Ġazālī, qui traite aussi bien des « sciences » que de pratiques associées à une croyance populaire non conforme à son « orthodoxie ».

Kitāb Tahāfut al-falāsifa, al-Ġazālī s'est « inspiré »¹⁶⁵¹ de la *Risāla fī Aqsām al-ʿulūm* d'Avicenne. Il est vrai qu'il y reproduit la liste des sciences de la nature, mais ne les commente pas outre mesure¹⁶⁵². Il ne faut sans doute pas y voir l'exposé d'une opinion d'al-Ġazālī mais plutôt la reproduction du discours philosophique contre lequel il prend position.

Le propos d'al-Ġazālī concernant les disciplines à caractère magique ne se limite pas à ce passage, son œuvre majeure, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (*La revivification des sciences de la religion*), contient elle aussi quelques considérations sur ces sciences, sans entrer dans le détail. Ainsi, pour expliquer la raison de l'opprobre jeté sur la « science blâmable » (*bayān ʿillat ḍamm al-ʿilm al-maḍmūm*), il explique ainsi :

Sache que la science n'est pas blâmable pour elle-même, elle l'est quand elle porte atteinte aux droits des êtres humains pour une de [ces] trois causes. La première [cause] est qu'elle entraîne une quelconque nuisance soit pour celui qui la connaît, soit pour autrui, comme on blâme la science de la magie et des talismans, qui est une réalité dont témoigne le Coran. Elle est une cause par laquelle on parvient à séparer les époux. L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - fut [lui-même] ensorcelé et tomba malade, jusqu'à ce que Gabriel - sur lui le salut ! - l'en informa, et qu'il fit sortir le sortilège de sous une pierre au fond d'un puits. C'est une catégorie de la science dont on tire profit par les propriétés des bijoux et les calculs sur les ascendants des astres. On fait avec ces bijoux un réceptacle (*haykal*)¹⁶⁵³ à l'image de la personne ensorcelée, on observe le moment idoine parmi les ascendants, et on le mettra en conjonction avec des mots

¹⁶⁵¹ Jean Michot, « Les sciences physiques et métaphysiques », p. 64. L'expression est un euphémisme : à la lecture des deux textes, il semble que certains passages sont recopiés presque mot pour mot de l'épître d'Avicenne ! Le *Tahāfut* est souvent considéré comme un ouvrage « contre » Avicenne, point de vue aujourd'hui remis en cause. Cf. Jules Janssens, « Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā's philosophy? », *Journal of Islamic Studies*, 12/1 (2001), p. 1-17.

¹⁶⁵² Cf. al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, éd. et tr. Michael E. Marmura, Provo, Brigham Young University Press, 1997, p. 165-166. Ajoutons à cela qu'Ibn Rušd (Averroès) dans le *Tahāfut al-tahāfut*, réfutation de l'ouvrage d'al-Ġazālī, rejette cette classification, considérant que la plupart de ces disciplines ne relèvent pas des sciences. Cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-gayb) en Islam*, p. 335-339.

¹⁶⁵³ Nous avons pris le parti de traduire *haykal* par réceptacle plutôt que par temple, car nous avons vu que la fonction première du *haykal* par exemple dans les rites attribués aux Sabéens est de recevoir la force spirituelle d'un astre. Reinhart Pieter Anne Dozy indiquait par ailleurs que le terme de *haykal* désignait chez les chrétiens, par l'influence syriaque, un « couvent, église, chapelle où il y a une image de la Vierge », et de là un autel. Il signalait en outre que le terme semblait parfois prendre le sens d'image comme synonyme de *timṭāl*. Cf. Dozy, II, p. 775. On trouve également ce champ sémantique beaucoup plus large en persan. Cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 1521.

par lesquels on prononcera de la mécréance, de la turpitude en contravention avec la Loi [divine]. On parvient avec cette cause à obtenir l'aide des démons, il arrive avec l'ensemble de ce [procédé], par la force des usages instaurés par Dieu - qu'il soit exalté ! -, des états étranges pour la personne ensorcelée. La connaissance de ces causes, dans la mesure où elle est une connaissance, n'est pas blâmable. Cependant, elle n'a pas d'utilité si ce n'est de nuire à la création. Le moyen de faire du mal est [lui-même] un mal. C'est pourquoi elle est une science blâmable.

(Fa-^llam anna l-^lilm lā yuḍammu li-^layni-hi, wa-inna-mā yuḍammu fī ḥaqq al-^libād li-aḥad asbāb ṭalāta : al-awwal : an yakūna mu'addī ilā ḍarar mā immā li-^lṣāḥibi-hi aw li-^lḡayri-hi kamā yuḍammu ^lilm al-^lsiḥr wa-l-^lṭilasmāt, wa-huwa ḥaqq id ṣāhida l-Qur'ān la-hu, wa-anna-hu sabab yutawaṣṣalu bi-hi ilā l-tafriqa bayn al-zawḡayn. Wa-qad « suḥira rasūl Allāh - ṣallā Llāh ^lalay-hi wa-sallama - wa-marīḍa bi-sababi-hi ḥattā aḥbara-hu Ġibrīl - ^lalay-hi l-salām - bi-^ldālika, wa-aḥraḡa l-^lsiḥr min taḥt ḥaḡar fī qa'r bi'r » wa-huwa naw' yustafādu min al-^lilm bi-^lḥawāṣṣ al-^lḡawāhir wa-bi-umūr ḥisābiyya fī maṭālī' al-nuḡūm, wa-yuttaḥaḡu min tilka l-^lḡawāhir haykal ^lalā sūrat [p. 50] al-^lṣaḡṣ al-maṣḥūr, wa-yurṣadu bi-hi waqt maḡṣūṣ min al-maṭālī', wa-tuqranu bi-hi kalimāt yutalaffazu bi-hā min al-kufr wa-l-fuḡṣ al-muḡālīf li-l-^lṣar', wa-yutawaṣṣalu bi-sababi-hā ilā l-^listi'āna bi-l-^lṣayāṭīn, wa-yaḡṣulu min maḡmū' ^ldālika, bi-^lḥukm iḡrā' Allāh ta'^lālā l-^lāda, aḡwāl ḡarība fī l-^lṣaḡṣ al-maṣḥūr. Wa-ma'^lrifat ḥāḍihi l-asbāb min ḡaytu inna-hā ma'^lrifa laysat bi-maḡmūma, wa-lākinna-hā laysat taṣluḡu illā li-l-^lidrār bi-l-^lḡalq, wa-l-wasīla ilā l-^lṣarr ṣarr, fa-kāna ^ldālika huwa l-sabab fī kawni-hi ^lilm maḡmūm)¹⁶⁵⁴

La seconde catégorie de science blâmable concerne l'astrologie. Al-Ġazālī la divise en deux pans : l'astronomie proprement dite (*ḥisābī*) et l'astrologie divinatoire (*aḥkām*). C'est cette dernière qu'il condamne¹⁶⁵⁵. On remarquera tout d'abord qu'al-Ġazālī n'est plus dans une classification précise des disciplines à caractère magique selon la tradition avicennienne. Cette dichotomie magie (*siḥr*) / art talismanique (*al-ṭilasmāt*) est reprise par Ibn Ḥaldūn, mais sans pouvoir donner une réelle cohérence à une différenciation claire des termes¹⁶⁵⁶. L'utilisation de termes aussi mal définis permet de les rejeter comme un ensemble blâmable en soi. Cette simplification n'est pas anodine et al-Ġazālī tente en effet dans ce premier livre du *Iḥyā' ulūm al-dīn* de proposer une classification des sciences et de redéfinir les termes en fonction de sa nouvelle conception des sciences selon leur rapport à la Loi révélée. Ainsi, concernant la sagesse, il regrette le glissement de sens qu'il croit observer : « le nom de sage fut appliqué au médecin, au poète et à l'astrologue » (fa-

¹⁶⁵⁴ Al-Ġazālī, *Iḥyā' ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2010³, I, p. 49-50.

¹⁶⁵⁵ George Saliba, « The Ash'arites and the science of the stars », dans *Religion and Culture in Medieval Islam*, éd. Richard G. Havannisian et Georges Sabagh, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 85-87.

¹⁶⁵⁶ Constant Hamès, « Entre recette magique et prière islamique », *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots, Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12 (1993), p. 193.

*inna ism al-ḥakīm ṣāra yuṭlaqu ‘alā l-ṭabīb wa-l-šā‘ir wa-l-munağğim)*¹⁶⁵⁷. Il propose donc en contre-pied une autre définition de la « Sagesse » :

La sagesse est ce qui a été loué par Dieu - Il est puissant et majestueux ! - et Il a dit - qu'il soit exalté ! - { Il donne la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse est donnée, un grand bien est donné }¹⁶⁵⁸. [Le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : "Un mot de sagesse que l'homme apprend est un bien pour lui en ce bas-monde et pour ce qui s'y trouve" »

(*Wa-l-ḥikma hiya llatī atnā Llāh ‘azza wa-ğalla ‘alay-hā fa-qāla ta‘ālā: {yuṭī l-ḥikmata man yašā’u wa-man yuṭa l-ḥikmata fa-qad ūtiya ḥayran kaṭīran}*. *Wa-qāla - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama* - « *kalima min al-ḥikma yata‘allamu-hā l-rağul ḥayr la-hu min al-dunyā wa-mā fi-hā* »)¹⁶⁵⁹

Ainsi, s'il ne réduit pas la « Sagesse » (*ḥikma*) du Coran à la tradition prophétique (*sunna*) à l'instar d'al-Šāfi‘ī (n. 150/767, m. 204/820), il refuse en tout cas toute assimilation de la « Sagesse » mentionnée dans le Coran à la philosophie hellénistique et à ses « dérivées » (ce qui est par ailleurs un des thèmes du *Tahāfut al-falāsifa*).

Enfin, un des apports majeurs d'al-Ġazālī dans les pratiques de dévotion fut sans doute la codification claire de la mention des noms divins (*dikr*), de l'invocation (*du‘ā*) et des litanies (*awrād*), thème du dixième livre de *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*¹⁶⁶⁰. Cette partie du *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* est un recueil de versets coraniques et de hadiths commentés sur le thème de ces pratiques rogatoires. Or, nous pouvons nous interroger sur le bien fondé de cette codification alors que les recueils de traditions et certains traités de soufisme comme le *Qūt al-qulūb* (*La nourriture des cœurs*) d'Abū Ṭālib al-Makkī¹⁶⁶¹ (m. 386/996) sont alors la référence constante en la matière, et

¹⁶⁵⁷ Al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2010 (troisième édition), I, p. 61.

¹⁶⁵⁸ Coran, II, 272/269.

¹⁶⁵⁹ Al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, I, p. 61.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, I, p. 390-475. Ce chapitre fut l'objet de l'examen de Constant Hamès sur la codification du *du‘ā*. Cf. Constant Hamès, « Entre recette magique et prière islamique », p. 211-215. Il nous semble cependant que l'apport d'al-Ġazālī en la matière est quelque peu surévalué : la codification du *du‘ā* tire son origine de la tradition prophétique, et tous les grands recueils canoniques comportent au moins un livre consacré au *du‘ā* : le livre d'al-Ġazālī sur la question est lui-même un recueil de versets coraniques et de hadiths parfois à peine commentés ! Nous reviendrons sur ces questions plus techniques dans notre dernière partie d'analyse du corpus d'al-Būnī. Cf. *infra* p. 805 et suivantes.

¹⁶⁶¹ Abū Ṭālib al-Makkī est un traditionniste, ascète et prêcheur qui grandit à La Mecque où il s'attacha au soufi de Bassorah Abū Sa‘īd al-A‘rābī (m. 341/952), disciple d'al-Ġunayd. Abū Ṭālib al-Makkī partit de La Mecque pour s'installer à Bassorah puis à Bagdad où il mourut. Cf. Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī. The Role of the Heart*, New York, Routledge (« Routledge Sufi Series »), 2013 ; Erik S. Ohlander, « Abū Ṭālib al-Makkī », *El*³.

desquels il se démarque peu. La nouveauté qu'il tente probablement d'encadrer est l'appropriation de ces pratiques par certains milieux soufis. En effet, le *Ihyā' 'ulūm al-dīn* est écrit pour ainsi dire en vue d'encadrer des pratiques soufies, d'éviter certaines dérives qui lui sont inhérentes. Aussi, sa division fondamentale dès le début de l'ouvrage entre une « science du dévoilement » (*'ilm al-mukāšafa*) et une « science des pratiques cultuelles » (*'ilm al-mu'āmalā*) est le paradigme par lequel il faut lire l'ouvrage. Les noms des livres eux-mêmes comportent souvent le terme de « secrets » (*asrār*)¹⁶⁶², or, le terme de « secret » est abondamment utilisé dans le soufisme pour désigner ces aspects mytérieux, ésotériques, des pratiques cultuelles courantes¹⁶⁶³. Al-Ġazālī fait avant tout œuvre de doxographe et reprend tout l'appareil théologique visant à montrer et démontrer l'efficiencia de la religion ainsi que de montrer que le but de la religion n'est pas en soi la « science » (*'ilm*) mais bien une « connaissance »¹⁶⁶⁴ (*ma'rifa*) intime et vécue du divin.

Dans son appréhension de cette « connaissance » (*ma'rifa*), un passage d'*al-Munqid min al-ḍalāl* (*La délivrance de l'égarement*) fit couler beaucoup d'encre concernant la relation d'al-Ġazālī à la magie. Il s'agit d'un passage sur ceux qui semblent frappés d'une « tiédeur religieuse », pour reprendre la traduction de Farid Jabre¹⁶⁶⁵ : il dénonce le fait de délaisser la prière ou de la juger « inefficace » tout en accordant foi aux propriétés du carré magique de base trois pour faciliter l'accouchement. La suite concerne l'astrologie, contre laquelle al-Ġazālī émet de sévères jugements¹⁶⁶⁶. Le passage en question ne concerne pas la magie (*sihr*) en tant

¹⁶⁶² Par exemple le *Livre des secrets de la pureté rituelle* (*Kitāb Asrār al-ṭahāra*), le *Livre des secrets de la prière* (*Kitāb Asrār al-ṣalāt*), le *Livre des secrets de l'aumône légale* (*Kitāb Asrār al-zakāt*), le *Livre des secrets du jeûne* (*Kitāb Asrār al-ṣawm*), etc.

¹⁶⁶³ Le terme de « secret » se retrouve même dans les formules d'eulogies appliquées à certains mystiques : « que Dieu sanctifie son "secret" ! » (*qaddasa Llāh sirra-hu*).

¹⁶⁶⁴ Sur la notion de *ma'rifa* dans le soufisme, cf. Reza Shah-Kazemi, « The notion and significance of *ma'rifa* in sufism », *Journal of Islamic Studies*, 13/2 (2002), p. 155-181.

¹⁶⁶⁵ Al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, éd. et tr. Farid Jabre, Beyrouth, al-Laġna l-lubnāniyya li-tarġamat al-rawā'i', 1969², p. 116-118 (traduction), p. 50-52 (texte arabe). Une première traduction de ce passage avait été faite par Charles Barbier de Meynard, « Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali intitulé le préservatif de l'erreur, et notices sur les extases (des soufis) », *Journal asiatique*, série 7, t. 9 (janvier 1877), p. 82-86. Nous avons reproduit ce passage en annexe : cf. *infra* p. 1174 et suivantes. Une partie de cet extrait a été traduite et analysée par Constant Hamès sur le carré magique de neuf cases. Cf. Constant Hamès, « Entre recette magique et prière islamique », p. 192.

¹⁶⁶⁶ Al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, p. 118 (traduction), p. 52 (texte arabe) : « Comment peut-on croire à l'astrologie ? Pourtant, cette fausse science a ses fidèles, eussent-ils constaté

que telle mais la science des propriétés (*al-ḥawāṣṣ*), qui alors est plus volontiers comptée dans la médecine (*ṭibb*) que dans la magie (*siḥr*). La frontière n'est bien entendu pas étanche entre les deux disciplines, mais il convient de rappeler qu'au regard des dénominations arabes de ces sciences au IV^e/X^e siècle - début V^e/XI^e, le carré magique de neuf cases n'est alors jamais compté dans des pratiques associant des éléments religieux à la pensée magique : nous sommes bien dans le cadre de la « science naturelle » (*ʿilm al-ṭabīʿa*) et de ses dérivées. Le propos n'est pas en soi de jeter l'opprobre sur la « science naturelle », mais plutôt de la replacer dans un cadre différent : il condamne avant tout la tendance à ériger cette science comme un moyen de parvenir aux plus hauts rangs de la connaissance. Il s'agit de réhabiliter le modèle religieux (*al-šarīʿa*) comme moyen d'accomplissement spirituel de l'être humain, tandis que la « science naturelle » ou la « philosophie » ont un but d'accomplissement intellectuel. En ce sens, al-Ġazālī fait pénétrer dans le domaine religieux un vocabulaire traditionnellement lié aux sciences attribuées aux Anciens : à savoir l'idée que les rites religieux eux-mêmes seraient construits selon des « propriétés » (*ḥawāṣṣ*) occultes¹⁶⁶⁷.

Ce passage contient en outre l'élément le plus notable de la renommée en sciences occultes d'al-Ġazālī qu'est le carré à magique de base trois, surnommé par la suite *muṭallat al-Ġazālī* (aussi appelé *budūḥ*¹⁶⁶⁸). Par exemple, parmi les manuscrits de la BnF se trouve le manuscrit d'un traité intitulé *Ḥall al-rumūz fi mafātiḥ al-kunūz* (*La solution des symboles : les clefs des trésors*) dont la page de titre et l'en-tête du premier folio font d'al-Ġazālī l'auteur. S'il est vrai qu'al-Ġazālī a mentionné ce carré magique d'ordre trois dans *al-Munqid min al-ḍalāl*, ce n'est pas pour en faire la promotion. Au contraire, il condamne ceux qui utilisent ce genre de pratique tout en délaissant la prière, seul moyen valable pour adresser ses demandes à Dieu. Al-Ġazālī ne dénie pas l'efficacité du carré magique mais tente de réhabiliter la prière comme meilleur moyen d'obtenir satisfaction dans toute demande du fait de ses

cent fois son imposture ! » ([...] *fa-hal li-taṣdīq ḍālika sabab ? Illā anna ḍālika yasmaʿu-hu bi-ʿibārat munağğim, laʿalla-hu ġarraba kaḍiba-hu miʿat marra !*).

¹⁶⁶⁷ Cf. Constant Hamès, « Entre recette magique et prière islamique », p. 195. Il affirme notamment qu'« al-Būnī prolonge, exploite et subvertit tout à la fois le domaine d'outreraison ouvert par al-Ghazālī à partir de cette notion charnière de *al-khawāṣṣ* ». Si le *Šams al-maʿārif al-kubrā* correspond bien à la description, nous verrons cependant que le « noyau historique » des œuvres d'al-Būnī témoigne d'une réalité quelque peu différente.

¹⁶⁶⁸ Cf. Duncan Black Macdonald, « Budūḥ », *Et*². Voir aussi Hans Henry Spoer, « Arabic magic medicinal bowls », *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), p. 244-248 ; Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 192-193. On voit apparaître le terme de *budūḥ* dans un carré magique quelque peu différent dans le *Šams al-maʿārif*, cf. *infra* p. 966 et suivantes.

propriétés intrinsèques. Le carré n'en a pas moins eu cette postérité associée au nom d'al-Ġazālī¹⁶⁶⁹. Un ouvrage semble néanmoins avoir joué un rôle central dans l'association de ce carré magique à une autorité telle qu'al-Ġazālī. Il s'agit du *Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abī Ḥāmid* (*Ce qui est digne de louanges : commentaire du sceau d'Abū Ḥāmid*) d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Faḥr al-Dīn Abū ʿUmar ʿUṭmān b. ʿAlī b. ʿUṭmān b. ʿAlī b. Yaḥyā l-Anṣārī également connu sous le nom d'Ibn Bint Abī Saʿd¹⁶⁷⁰. Une petite note indique en début d'ouvrage qu'il aurait été composé en 8 muḥarram 694 / 28 novembre 1294¹⁶⁷¹. L'introduction de l'ouvrage fait clairement le lien entre al-Ġazālī et une tradition astrologique héritière des civilisations antéislamiques :

Ceci est un compendium abrégé sur le commentaire de la composition du sceau d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī - que Dieu (qu'Il soit exalté !) soit satisfait de lui - connu [sous le nom de] carré magique de Saturne (*wafq Zuḥal*), sur ce qui a été bâti à ce sujet à partir des lettres et où furent prises ces lettres, [sur] la mention des versets dont on dit qu'ils en sont le secret et le pivot ; et sur les natures des lettres mentionnées selon la doctrine des Égyptiens, des Syriens, des sages de l'Inde, des

¹⁶⁶⁹ C'est à Wilhelm Ahrens que nous devons la mise en lumière de cette relation entre al-Ġazālī et le carré magique de base. Cf. Wilhelm Ahrens, « Studien über die "magischen Quadrate" der Araber », *Der Islam*, 7 (1917), p. 203-205.

¹⁶⁷⁰ Deux manuscrits contenant ce texte sont conservés à la BnF. Il s'agit des manuscrits ARABE 2670 et ARABE 2671. Aucun des deux n'est daté. Nous exploiterons le premier car il nous semble le plus ancien, et la mise en page du texte le rend beaucoup plus lisible (l'écriture du second est plus lisible, mais beaucoup plus grande, ce qui donne un texte très court sur chaque page et nuit à une lecture plus aisée des paragraphes ou de phrases longues). Pour les notices de ces deux ouvrages, cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 482.

¹⁶⁷¹ Muḥammad b. ʿUṭmān al-Anṣārī, *Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abū Ḥāmid*, Paris, BnF, ARABE 2670, fol. 2a : « Il l'a dicté lors de deux séances dont la dernière eu lieu le huit muḥarram 694 » (*amlā-hu fī mağlisayn aḥiri-ḥimā tāmīn al-muḥarram sanat arbaʿ wa-tisʿin wa-sitti-miʿa*). Ḥāğğī Ḥalīfa signale cet ouvrage, avec le même nom d'auteur, et reproduit cette phrase mais donne la date de 894/1488-1489 au lieu de 694/1294. Il évoque également cet ouvrage en l'attribuant à un certain al-Ṭulayṭulī. Nous ne pouvons toutefois adhérer à la datation de Ḥāğğī Ḥalīfa dans la mesure où *Mustawğabat al-maḥāmid* est mentionné par des auteurs qui écrivirent avant 894/1488-1489 comme al-Yāfiʿī (voir un peu plus bas) ou ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Ce dernier, dans sa notice consacrée à al-Ġazālī, donne également al-Ṭulayṭulī pour nom d'auteur. Cf. Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum. Ad codicum vindobonensium, parisiensium et berlinensium fidem primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel*, éd. Gustav Flügel, Leipzig, R. Bentley, 1852, III, respectivement p. 127, n°4670 et p. 195, n°4892 ; ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq fī ʿilm al-ḥurūf wa-l-awfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 5a et 33b.

astrologues et d'autres encore. J'ai mentionné des fragments subtils de son pouvoir surnaturel (*taṣrīf*), comment en assurer la descente et la condition de son utilisation. J'ai suivi la voie de la concision et je l'ai appelé *Ce qui est digne de louanges : commentaire du sceau d'Abū Ḥāmid (Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abī Ḥāmid)*.

(*Wa-baʿd. Fa-hāḍihi ġumla muḥtaṣara fī šarḥ tarkīb ḥātam Abī Ḥāmid al-Ġazālī - raḍiya Allāh taʿālā ʿan-hu - al-maʿrūf bi-wafq Zuḥal wa-ʿalā mā banā ʿalay-hi min al-aḥruf wa-min ayna uḥiḍat uḥiḍat [sic] hāḍihi l-aḥruf wa-dīkr al-āyāt allatī qīla inna-hā sirru-hu wa-ʿalay-hā madāru-hu wa-l-kalām ʿalā ṭabāʿiʿ al-ḥurūf al-maḍkūra ʿalā maḍhab ahl Miṣr wa-l-Šām wa-ḥukamāʿ al-Hind wa-ʿulamāʿ al-falak wa-ġayri-him wa-ḍakar[tu] nubaḍ laṭīfa min taṣrīfi-hi wa-kayfa tanzīlu-hu [wa-]ḥālat istiʿmāli-hi salaktu fī-hā sabīl al-iğāz wa-sammaytu-hā Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abī Ḥāmid*)¹⁶⁷²

L'auteur affirme notamment qu'al-Ġazālī aurait discoursé sur les pouvoirs de ce sceau¹⁶⁷³. Il va même jusqu'à retracer une chaîne (assez imprécise) de transmission partant d'Āṣaf b. Baraḥiyā¹⁶⁷⁴ et allant jusqu'à al-Ġazālī en passant par « un sage grec »¹⁶⁷⁵, ce qui semble aller dans le sens du flottement que l'on trouve dans les sources quant à son attribution (Balīnās selon le corpus ḡābirien, Archimède selon al-Qazwīnī, Platon selon certains écrits attribués à al-Būnī, etc.). L'appellation *budūḥ* est également mentionnée, et interprétée comme réunissant les lettres de *ḥubb* et *wadd*¹⁶⁷⁶, en faisant donc un sceau particulièrement propice à l'amour. L'utilisation du carré magique à des fins amoureuses est par ailleurs représenté par un nombre conséquent de recettes dans ce traité. Ce traité semble donc avoir eu un rôle particulièrement important dans la diffusion du carré magique de base trois sous le nom d'al-Ġazālī : ce traité est cité par exemple par al-Yāfiʿī¹⁶⁷⁷ (n. 698/1298, m. 768/1367) dans sa synthèse sur les propriétés magiques des

¹⁶⁷² *Ibid.*, fol. 2a.

¹⁶⁷³ *Ibid.*, fol. 9a : « et d'al-Ġazālī - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - il y a un discours sur le pouvoir [surnaturel] de ce sceau » (*wa-li-l-Ġazālī - raḥima-hu Llāh - kalām ʿalā taṣrīf hādā l-ḥātam*).

¹⁶⁷⁴ Il nous semble que ce traité est le premier à clairement attribuer ce carré magique au secrétaire de Salomon. Cette attribution est néanmoins toujours répandue de nos jours, comme en témoigne Frank Hagenbucher-Sacripanti pour l'Afrique occidentale. Cf. Frank Hagenbucher-Sacripanti, « Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique centrale », p. 272.

¹⁶⁷⁵ *Ibid.*, fol. 18b : « on dit que ce sceau était d'Āṣaf b. Baraḥiyā puis qu'il fut de là transmis à un sage grec et qu'il fut diffusé jusqu'à arriver à al-Ġazālī - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - » (*qīla inna hādā l-ḥātam kāna li-Āṣaf b. Baraḥiyā tumma ntaqala min-hu ḥattā ttaṣala ilā ḥakīm yūnānī wa-tadāwalat-hu l-naqala ḥattā waṣala ilā l-Ġazālī - raḥima-hu Llāh*).

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*, fol. 23a. L'usage du terme *budūḥ* est par ailleurs l'objet d'un autre passage, fol. 31a-31b.

¹⁶⁷⁷ Érudit et soufi affilié à la voie qādirite, à partir de laquelle il fonda sa propre branche (Yāfiʿiyya), il vécut d'abord au Yémen avant de partir à La Mecque et en Égypte. Fervent

versets du Coran¹⁶⁷⁸. C'est donc plutôt à partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle que l'on peut situer l'établissement clair d'al-Ġazālī comme garant du carré magique de base trois. Si l'origine de cette réputation est sans doute due au *Munqid min al-ḍalāl*, ce n'est que progressivement que le discours associant al-Ġazālī à ce carré s'est élaboré, et le *Mustawḡabat al-maḥāmid* y a grandement contribué.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī et la magie.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī (n. 543/1149, m. 607/1210) est souvent présenté comme un exégète à contre-courant de son époque, comme un penseur plus philosophe que simple théologien. Il est vrai que son discours est tributaire de celui des grands philosophes (Avicenne, al-Fārābī, etc.), mais il n'en est pas moins un exégète. Son rapport à la magie peut être étudié sous deux angles : d'une part son discours sur la magie, qui apparaît dans son exégèse coranique lorsqu'il commente les versets relatifs à la magie, d'autre part la pensée magique qu'on lui associe, dans la mesure où on lui attribue des traités de sciences occultes comme *al-Sirr al-maktūm* (*Le secret scellé*). Son intérêt pour diverses branches de l'ésotérisme transparaît notamment dans la notice biographique que lui consacre Ibn al-Qiṭṭī dans son *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ* : ce dernier affirme que Faḥr al-Dīn al-Rāzī se serait intéressé à l'alchimie, il aurait écrit des traités sur différentes formes de divination comme la physiognomonie¹⁶⁷⁹ (*firāsa*) ou la géomancie (*raml*)¹⁶⁸⁰.

Son discours sur la magie, à l'occasion du commentaire du verset de Hārūt et Mārūt (II, 96/102), témoigne dans son exégèse de cet intérêt pour les sciences

ašʿarite, il combattit à la fois le muʿtazilisme et le ḥanbalisme promu par Ibn Taymiyya. Cf. Éric Geoffroy, « al-Yāfiʿī », *Et*. Sur la place d'al-Yāfiʿī dans l'héritage du *corpus bunianum*, cf. *infra* p. 564 et suivantes.

¹⁶⁷⁸ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, s.l., al-Maktaba l-ʿalāmiyya, s.d., p. 94 : « l'auteur de *Ce qui est digne de louanges : commentaire du sceau d'Abū Ḥātim* » (*ṣāḥib Mustawḡabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātām Abī Ḥāmid*). Sur al-Yāfiʿī, cf. *infra* p. 564 et suivantes.

¹⁶⁷⁹ Ce traité a été édité et traduit en langue française. Cf. Youssouf Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-Firāsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Paris, P. Geuthner, 1939. Bien qu'elle soit souvent classée comme une catégorie de divination (*kihāna* ou *ʿilm al-nuḡūm*), la physiognomonie ne doit pas être réduite à une simple méthode de divination, mais également à une science de gouvernement. Il s'agit en effet de comprendre la personnalité d'un individu et de déterminer son caractère par sa physionomie. Dans le climat de soupçon régnant dans les cours médiévales et dont les miroirs des princes se font l'écho, ce type de connaissance est bien entendu un puissant outil pour gérer les rapports de force au sein d'une cour.

¹⁶⁸⁰ Cf. Ibn al-Qiṭṭī, *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*, p. 291-293 et Roger Arnadez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes », 37), 2002, p. 20.

occultes. En effet, là où les exégètes s'interrogent avant tout sur les modalités de son illicéité ou de son efficacité (à savoir si le *sihr* travestit ou modifie réellement la réalité), Faḥr al-Dīn al-Rāzī nous délivre une liste de huit sortes de *sihr*. Mais avant d'aborder ces différentes disciplines, il cherche à définir le « *sihr* ». Il propose deux perspectives. La première est purement linguistique. Ainsi, « les lexicographes (*ahl al-luġa*) mentionnent qu'à l'origine c'est une expression pour ce dont la cause est subtile et cachée » (*dakara ahl al-luġa anna-hu fī l-aṣl 'ibāra 'ammā laṭufa wa-ḥafiya sababu-hu*)¹⁶⁸¹. C'est l'occasion pour lui de revenir sur les différents sens de la racine « S.Ḥ.R », d'où le lien qu'il opère avec la nourriture (*saḥūr* désigne le repas que l'on prend à l'aube) justifié par le propos qu'il attribue à Labīd [b. al-A^ṣam]¹⁶⁸² : « Nous ensorcelons avec la nourriture et la boisson » (*wa-nasharu bi-l-ṭa'ām wa-bi-l-ṣarāb*)¹⁶⁸³. La définition reprend donc dans les grandes lignes celle d'al-Mağrīṭī et Ibn Sīnā. La seconde perspective est orientée vers la théologie. Il s'agit d'une définition, la question de la licéité en elle-même est abordée plus loin par Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Il indique ainsi que « le terme de magie (*al-sihr*) selon les usages de la Loi [divine] désigne spécifiquement toute chose dont la cause est cachée, que l'on imagine autrement que selon sa réalité et qui a lieu par falsification (*al-tamwīh*) et tromperie (*al-ḥidā'*) » (*[i'lam anna] lafz al-sihr fī 'urf al-ṣar' muḥtaṣṣ bi-kull amr yaḥfā sababu-hu wa-yutaḥayyalu 'alā ġayr ḥaqīqati-hi wa-yağrī mağrā l-tamwīh wa-l-ḥidā'*)¹⁶⁸⁴. La première définition est ainsi confirmée mais dans la perspective de la tradition. Son discours s'enrichit cependant du hadith prophétique selon lequel « il y a de la magie dans l'éloquence »¹⁶⁸⁵ (*inna min al-bayān la-sihr*). Il explique donc que le Prophète veut dire que l'éloquence permet d'une part de séduire les esprits, d'autre part de les tromper en faisant passer pour bon ce qui est mauvais et inversement¹⁶⁸⁶. Cela explique certaines catégories de magie qu'il expose ensuite.

La première de ces catégories est « la magie des Chaldéens et des Chasdéens » (*sihr al-kaldāniyyīn wa-l-kasdāniyyīn*) dont il fait un « peuple qui adore les astres et affirme qu'ils gouvernent ce monde » (*wa-hum qawm ya'budūna l-kawākib*

¹⁶⁸¹ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1981, III, p. 222.

¹⁶⁸² Il s'agit du juif qui aurait ensorcelé le Prophète d'après la tradition musulmane. Cf. *supra* p. 97 et suivantes.

¹⁶⁸³ *Ibid.*, III, p. 222.

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*, III, p. 222. Nous avons pris la liberté de corriger *yaḥfi* sur l'édition en *yaḥfā*. À comparer avec Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, Rome, Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici, 1981, p. 95 (texte arabe) et p. 87 (traduction).

¹⁶⁸⁵ Sur ce hadith, cf. *supra* p. 268.

¹⁶⁸⁶ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 222 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 95 (texte arabe) et p. 87 (traduction).

wa-yaz'amūna anna-hā hiya l-mudabbira li-hādā l-ālam)¹⁶⁸⁷. La deuxième catégorie est « la magie de ceux qui ont de grandes facultés imaginatives et une âme forte » (*sihr aṣḥāb al-awhām wa-l-nafs al-qawīyya*)¹⁶⁸⁸. Cette magie est selon lui basée sur des postulats erronés. La troisième catégorie consiste à « demander de l'aide aux esprits terrestres » (*al-isti'āna bi-l-arwāḥ al-arḍiyya*)¹⁶⁸⁹. C'est l'occasion pour lui de discuter de la nature et des modes d'actions des esprits terrestres (les djinns) et des esprits célestes (les anges ?). La quatrième correspond aux « hallucinations et illusions d'optique » (*al-taḥayyulāt wa-l-aḥd bi-l-ayn*)¹⁶⁹⁰. La cinquième catégorie englobe « les opérations merveilleuses qui apparaissent à partir de la composition d'instruments composés » (*al-a'māl al-aḡība allatī taẓharu min tarkīb al-ālāt al-murakkaba*)¹⁶⁹¹. Les trois dernières catégories sont présentées beaucoup plus brièvement par Faḥr al-Dīn al-Rāzī, il s'agit respectivement du « recours aux propriétés des remèdes » (*al-isti'āna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya*), du fait de « suspendre le cœur » (*ta'līq al-qalb*) et du « recours à la médisance et à la discorde de façon habile et subtile » (*al-sa'y bi-l-namīma wa-l-taḍrib min wuḡūh ḥafīfa laṭīfa*)¹⁶⁹². Le fait de « suspendre le cœur » désigne en réalité la charlatanerie et l'escroquerie consistant à manipuler un individu en lui faisant croire que l'on possède de grands pouvoirs comme commander aux djinns. Faḥr al-Dīn al-Rāzī n'inclut donc pas dans ces différentes catégories la science des talismans (qu'il ne mentionne même pas pour la magie des Chaldéens), alors qu'elle est une discipline importante dans son *Ġāme' al-olūm-Settīnī* (*L'encyclopédie des soixante sciences*)¹⁶⁹³. De même il n'est question à aucun moment de la *sīmiyā'*. Aussi, semble-t-il déjà se situer dans cette différenciation de la

¹⁶⁸⁷ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 223 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 95 (texte arabe) et p. 87-88 (traduction).

¹⁶⁸⁸ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 225-227 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 95 (texte arabe) et p. 88 (traduction).

¹⁶⁸⁹ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 227-228 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 95-96 (texte arabe) et p. 88-89 (traduction).

¹⁶⁹⁰ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 228-229 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 96 (texte arabe) et p. 89-90 (traduction).

¹⁶⁹¹ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 229-230 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 96 (texte arabe) et p. 90 (traduction).

¹⁶⁹² Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 230 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 96 (texte arabe) et p. 90 (traduction).

¹⁶⁹³ Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 78. Sur cette œuvre, cf. en outre Živa Vesel, « Encyclopédies persanes : culture scientifique en langue vernaculaire », dans *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, éd. Baudouin Van Den Abeele et Godefroid De Callataj, Turnhout et Louvain-la-Neuve, Brepols et Centre de recherche en histoire des sciences, 2008, p. 49-89.

talismanique et de la *sīmiyā'* en dehors du concept de magie (*sihr*). De cette division de la magie en différentes catégories, il en découle une opinion nuancée sur la question de la licéité. Si les deux premières catégories sont considérées comme étant en soi associées à une forme de mécréance et donc totalement condamnable, les autres catégories font l'objet de nuances présentées selon les différentes écoles juridiques¹⁶⁹⁴. En revanche, l'opinion de Faḥr al-Dīn al-Rāzī sur la connaissance de la magie est univoque :

La connaissance de la magie (*al-ʿilm bi-l-sihr*) n'est ni mauvaise ni défendue. Les grands érudits (*al-muḥaqqiqūn*) s'accordent sur ce [point] parce que la science (*al-ʿilm*) est par essence noble, et aussi en raison de l'universalité (*ʿumūm*) de Son propos - qu'il soit exalté ! - { Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent point ? }¹⁶⁹⁵. En outre, parce que si l'on ne connaissait pas la magie, il ne serait pas possible de faire la différence entre elle et le miracle (*al-muʿjiz*)¹⁶⁹⁶, et la science de l'identification du miracle en tant que miracle (*al-ʿilm bi-kawn al-muʿjiz muʿjiz*) est obligatoire (*wāǧib*), et ce en quoi consiste le nécessaire est [lui-même] nécessaire. Cela implique que parvenir à la connaissance de la magie est obligatoire, et comment ce qui est obligatoire serait illicite et mauvais ?

([*Al-masʿala l-ḥāmisa fī anna*] *al-ʿilm bi-l-sihr ḡayr qabīḥ wa-lā maḥzūr : ittafaqa l-muḥaqqiqūn ʿalā dālīka li-anna l-ʿilm li-dāti-hi šarīf wa-ayḍan li-ʿumūm qawli-hi taʿālā { hal yastawī llaḍīna yaʿlamūna wa-llaḍīna lā yaʿlamūna } [p. 232] wa-li-anna l-sihr law lam yakun yuʿlamu la-mā amkana l-farq bayna-hu wa-bayn al-muʿjiz, wa-l-ʿilm bi-kawn al-muʿjiz muʿjiz wāǧib wa-mā yatawaqqafu l-wāǧib ʿalay-hi fa-huwa wāǧib fa-hādā yaqtaḍī an yakūna taḥṣīl al-ʿilm bi-l-sihr wāǧib wa-mā yakūnu wāǧib kayfa yakūnu ḥarām wa-qabīḥ*)¹⁶⁹⁷

Le propos de Faḥr al-Dīn al-Rāzī va donc beaucoup plus loin que celui d'al-Ġazālī. C'est en tout cas cet avis de Faḥr al-Dīn al-Rāzī qui est repris par Ṭāšköprüzāde au X^e/XV^e siècle¹⁶⁹⁸. L'idée de la nécessité de la connaissance de la magie, à des fins vertueuses (à savoir apprendre à la différencier du miracle et à la neutraliser quand un magicien prend de l'influence auprès des foules), légitime en soi son apprentissage et sa diffusion. À partir de ces avis très modérés sur la

¹⁶⁹⁴ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 230 ; Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 96 (texte arabe) et p. 90 (traduction).

¹⁶⁹⁵ Coran, XXXIX, 12/9.

¹⁶⁹⁶ Le terme de *muʿjiz* est théoriquement dévolu aux seuls miracles des prophètes. Le propos de Faḥr al-Dīn al-Rāzī ne concerne donc pas ici la distinction entre magie et miracles des saints (*karāmāt*).

¹⁶⁹⁷ Traduction remaniée à partir de Michel Lagarde, *La magie arabe : dossier pédagogique*, p. 97 (texte arabe) et p. 91 (traduction) ; Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, III, p. 231-232.

¹⁶⁹⁸ Cf. *infra* p. 654 et suivantes.

connaissance de la magie, il n'est donc pas étonnant que les ouvrages de magie aient pu circuler et se diffuser. De là également nous pouvons nous poser la question de l'authenticité des ouvrages de magie et notamment de magie astrale attribués à Faḥr al-Dīn al-Rāzī.

Le rapport de Faḥr al-Dīn al-Rāzī à l'astrologie est quelque peu ambigu : si certains chercheurs ont voulu y voir un adversaire de l'astrologie¹⁶⁹⁹, George Saliba y voit le seul philosophe à défendre l'astrologie à une époque où les sciences occultes étaient en pleine refondation avec l'œuvre d'al-Būnī¹⁷⁰⁰, et les spécialistes d'astrologie dans leur majorité y voient l'auteur d'*al-Sirr al-maktūm* (*Le secret scellé*), ouvrage de magie astrale dans la droite lignée de *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī¹⁷⁰¹. Avant de discuter l'attribution d'*al-Sirr al-maktūm* à Faḥr al-Dīn al-Rāzī, il convient d'abord de se prononcer sur son rapport à l'astrologie. L'argument principal en faveur de sa prétendue opposition à l'astrologie est la neuvième controverse d'*al-Munāzarāt*¹⁷⁰² (*Disputationes*). Georges Chehata Anawati¹⁷⁰³ (n. 1905, m. 1994) présente le texte comme « une sorte d'autobiographie »¹⁷⁰⁴. En réalité, nous y voyons un

¹⁶⁹⁹ Cf. Georges Chehata Anawati, « Fakhr al-dīn al-Rāzī », *El²* et Constant Hamès, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'islam », p. 227.

¹⁷⁰⁰ George Saliba, *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York/Londres, New York University Press, 1994, p. 56 et p. 69-70 : *Suffice it to say that, with the sole exception of Fakhr al-Din al-Razi of the thirteenth century, no philosopher of any repute would defend astrology. Razi's case should be studied, on account of its late date, under quite a different light from that of mere adherence to astrology or its rejection, for he belongs to a period when the occult sciences, including astrology, had themselves been reformulated to allow the writing of a book such as Shams al-Ma'arif by Al-Buni* (p. 56) et *Fakhr al-Dīn al-Rāzī was the only philosopher thereafter to have had some sympathy toward astrology* (p. 69).

¹⁷⁰¹ Cf. par exemple Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 134, 136, 173 et 326 ; Živa Vesel, « The persan translation of Fakhr al-Dīn's Rāzī's "Al-sirr al-maktūm" ("The occults secret") for Iltuumish », dans *Confluences of cultures : French contributions to the Indo-Persians studies*, dir. Françoise Delvoye, New Dehli et Téhéran, Manohar, 1994, p. 14-22 et « *Le Sirr al-maktūm* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 77-93.

¹⁷⁰² Cf. Fathalla Kholeif, *A study on Fakhr al-dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986, p. 32-38 (texte arabe), p. 55-62 (traduction).

¹⁷⁰³ Le père Georges-Chehata Anawati est un islamologue égyptien qui s'inscrivait dans la continuité de Louis Massignon. Il demeura au couvent dominicain d'Abbasiya au Caire à partir de 1944 et fit partie des fondateurs de l'Institut Dominicain d'Études Orientales. Cf. Géraldine Chatelard, « Anawati », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 18-19.

¹⁷⁰⁴ Georges Chehata Anawati, « Fakhr al-dīn al-Rāzī », *El²*.

ouvrage de controverse, comme son nom l'indique¹⁷⁰⁵. Sa prise de position dans le traité fait suite à une prédiction selon laquelle le « déluge aérien » (*al-ṭūfān al-rīḥī*) devait avoir lieu en 582/1186 selon les astrologues à la cour d'al-Šaraf al-Mas'ūdī. L'argumentation est dirigée contre al-Rāḍī l-Naysābūrī astrologue à la cour du même souverain. Le propos de Faḥr al-Dīn al-Rāzī n'est pas en soi de condamner d'astrologie, mais de donner tort à ce personnage. Tout le récit de la controverse est centré sur la progressive débâcle de l'argumentation d'al-Rāḍī l-Naysābūrī. La condamnation de l'astrologie est ici un moyen pour moquer al-Rāḍī l-Naysābūrī, et n'engage pas à notre sens les convictions de Faḥr al-Dīn al-Rāzī pour l'ensemble de son œuvre. L'intérêt de Faḥr al-Dīn al-Rāzī pour l'astrologie est cependant manifeste dans son *Ġāmi' al-olūm-Settīnī* (*l'Encyclopédie des soixante sciences*) rédigé en persan. Il aurait aussi rédigé un traité d'astronomie intitulé *al-Iḥtiyārāt al-‘alā’iyya fī l-iḥtiyārāt al-samā’iyya* (*Les moments fastes de ‘Alā’ al-Dīn : les moments fastes du ciel*)¹⁷⁰⁶ dédié au sultan ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad b. Ḥawārizm Šāh (r. 596/1200 à 617/1220).

S'il est une œuvre qui permet d'associer irrémédiablement Faḥr al-Dīn al-Rāzī à la magie c'est donc *al-Sirr al-maktūm* (*Le secret scellé*)¹⁷⁰⁷. Il s'agit d'un traité de magie astrologique et talismanique encore inédit à ce jour. Son authenticité fait débat. Hellmut Ritter, dans les années 1930, considérait le traité comme authentique, et nombre de chercheurs suivent cette opinion, à l'instar de Živa Vesel, dont un des arguments est la grande proximité des sections *Ġāmi' al-olūm-Settīnī* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī consacrées aux talismans et d'*al-Sirr al-maktūm*¹⁷⁰⁸. Le *Ġāmi' al-olūm-Settīnī* est un traité persan se proposant de classer et définir les différentes sciences développées à l'époque, et les disciplines à caractère magique y sont nombreuses et très développées. Constant Hamès estime quant à lui que cette attribution est fautive en raison des « prises de position du théologien al-Rāzī contre

¹⁷⁰⁵ De par l'accent mis dans certaines controverses sur la domination exercée par Faḥr al-Dīn al-Rāzī sur son adversaire, nous pouvons peut-être voir dans son traité le fruit de son « caractère vindicatif, supportant mal la contradiction et l'opposition, si on en juge par son attitude envers son propre frère Rukn al-Dīn, qui s'était, par jalousie, dressé violemment contre lui », ainsi il « devait être redoutable, servi par une extraordinaire mémoire, dans les discussions orales au cours de controverses [...] » comme le souligne Roger Arnadez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes », 37), 2002, p. 21.

¹⁷⁰⁶ Le traité fut rédigé à l'origine en persan. Un manuscrit de Paris en conserve la traduction arabe : Paris, BnF, ARABE 2521, fol. 109b-124a. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 449.

¹⁷⁰⁷ Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 340 et 388-390.

¹⁷⁰⁸ Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 78, note 5.

l'astrologie dans différents passages de ses ouvrages authentifiés »¹⁷⁰⁹, mais nous avons vu que cette prise de position revêt un caractère factice. L'ouvrage est en tout cas cité par Ibn Ḥaldūn à côté de la *Gāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī comme une œuvre de Faḥr al-Dīn b. al-Ḥaṭīb¹⁷¹⁰ répandue en Orient mais qu'il n'a pu consulter¹⁷¹¹. Les controverses quant à son attribution ne sont cependant pas infondées : Toufic Fahd signalait par exemple un autre traité du même titre mais au contenu différent attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī. De même, Ḥāğğī Ḥalīfa dans son *Kašf al-zunūn* mentionne deux œuvres portant deux versions différentes de ce titre : *al-Sirr al-maktūm fī l-ṭilasmāt* attribué à Aḥmad b. Abū l-Ḥasan al-Nāmiqī l-Ġāmī¹⁷¹² (m. 536/1141-42) que citerait al-Būnī et *al-Sirr al-maktūm fī muḥāṭabat al-nuğūm* de Faḥr al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar al-Rāzī (m. 606)¹⁷¹³. Or, cette dernière mention est suivie d'une note faisant part de doutes quant à son authenticité, certains l'attribuant à al-Ḥarālī (m. 637/1239-40)¹⁷¹⁴. En outre, un manuscrit conservé à Paris

¹⁷⁰⁹ Constant Hamès, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'islam », p. 227, note 28.

¹⁷¹⁰ Faḥr al-Dīn al-Rāzī était surnommé Ibn al-Ḥaṭīb (litt. « fils du prédicateur ») car son père (et premier maître) était prédicateur à Rayy. On trouve ce surnom par exemple dans la notice que lui consacre Ibn al-Qiftī. Cf. Ibn al-Qiftī, *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*, p. 291 : *Abū l-Faḍl al-Faḥr al-Rāzī l-maʿrūf bi-Bn al-Ḥaṭīb*.

¹⁷¹¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 131 ; *Les prolégomènes*, III, p. 181 ; *The Muqaddimah*, III, p. 164. Cf. *infra* p. 630.

¹⁷¹² Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn*, III, p. 596. Ḥāğğī Ḥalīfa précise qu'al-Būnī l'aurait mentionné (nous verrons que cet ouvrage serait cité dans *al-Lumʿa l-nūrāniyya*). Al-Qandūzī l-Ḥanafī le classe parmi les savants modernes de la science des lettres (*min ʿulamāʾ al-ḥurūf al-muḥdaṭīn*) dans le même chapitre que Muḥammad b. Ṭalḥa et lui attribué un panégyrique (*madḥ*) du douzième imam. Il serait d'après al-Zabīdī l'auteur d'un *Kitāb Uns al-mustaʿnisīn* (*L'affabilité des familiers*). Cf. al-Qandūzī l-Ḥanafī, *Yanābīʿ al-mawadda*, éd. ʿAlāʾ al-Dīn al-Aʿlamī, Beyrouth, Muʿassasat al-Aʿlamī li-l-maṭbūʿāt, 1997, III, p. 530 et al-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs*, éd. ʿAlī Hilālī, Koweït, Maṭbaʿat Ḥukūmat al-Kūwayt, 2004, XXXI, p. 430.

¹⁷¹³ *Ibid.*, III, p. 596-597.

¹⁷¹⁴ *Ibid.*, III, p. 597 : « on dit qu'il y a divergence à son sujet, et qu'il n'est pas certain qu'il soit bien de lui [= de Faḥr al-Dīn al-Rāzī]. J'ai vu dans un livre qu'il était d'al-Ḥarālī [Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥasan al-Mağribī, m. 637], et Dieu - gloire à Lui, qu'Il soit exalté - est plus savant. Al-Ḍahabī a dit dans sa *Balance* (*Mizān al-iʿtidāl*) que le *Livre des secrets des étoiles* est de la pure magie. Tāğ [al-Dīn] al-Subkī a dit en marge de ce livre appelé *Le secret scellé : s'adresser aux étoiles* qu'il n'est pas certain qu'il soit de lui [= de Faḥr al-Dīn al-Rāzī], qu'on dit qu'il y a divergence à ce sujet et s'il est possible qu'il soit bien lié à lui il n'est pas sur magie. Celui qui veut progresser en magie doit le méditer. » (*qāla inna-hu muḥtalaf ʿalay-hi fa-lam yaṣiḥḥa anna-hu la-hu wa-qad raʾaytu fī kitāb anna-hu li-l-Ḥarālī [Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥasan al-Mağribī l-mutawaffā sanat 637] wa-llāh subḥānu-hu wa-taʿālā aʿlam qāla l-Ḍahabī fī l-Mizān la-hu Kitāb Asrār al-nuğūm siḥr ṣarīḥ qāla l-Tāğ al-Subkī fī hāmiš hādā l-kitāb al-musammā bi-l-Sirr al-*

contient le même texte que la lithographie d'un *al-Sirr al-maktūm* ayant Faḥr al-Dīn al-Rāzī, mais cette fois-ci attribué à un Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Īsā l-Andalusī¹⁷¹⁵. Živa Vesel le décrit comme « un plagiat d'al-Sirr ». L'examen du manuscrit indique qu'il s'agit bien du même texte et devrait interroger davantage sur l'attribution du texte : pourquoi « plagierait-on »¹⁷¹⁶ un texte apparemment aussi célèbre ? L'attribution à Faḥr al-Dīn al-Rāzī ne pourrait-elle pas être au contraire un moyen de valider un texte qui peut être difficile à faire accepter ? Enfin, le titre *al-Sirr al-maktūm* est très courant et il y a pu avoir confusion, d'autant plus qu'un manuscrit conservé à Istanbul contient un texte attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī portant le titre *Kitāb al-Sirr al-maktūm fī ṭayy al-ḥarf al-marqūm* (*Livre du secret scellé : le repli de la lettre numérique*) et traitant des noms divins sous une perspective ésotérique et astrologique¹⁷¹⁷. Tous ces éléments ne permettent bien entendu pas de prouver qu'*al-Sirr al-maktūm* n'est pas de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, mais impose d'user de prudence dans cette attribution.

maktūm fī muḥāṭabat al-nuḡūm *fa-lam yaṣiḥḥa anna-hu la-hu wa-qīla inna-hu muḥṭalaf 'alay-hi wa-bi-taqdīr nisbati-hi ilay-hi laysa bi-siḥr fa-l-yata'ammal-hu man yuḥsinu l-siḥr*). Al-Ḥarālī est un mystique né à Marrakech et aurait vécu un temps à Bougie, mais aussi à Tunis, à Tripoli, au Caire. Il s'installa à Hama (Syrie) à la fin de sa vie pour y mourir en 638/1240. On lui attribue le miracle (*karāma*) d'avoir pu prédire le moment de sa mort. 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en fait le maître d'al-Būnī. Sur al-Ḥarālī, cf. *infra* p. 436 et suivantes. Voir aussi 'Abd al-Ḥamīd S. Hamdān, *'Ilm al-ḥurūf wa-aqṭābu-hu*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 1990¹, p. 65-67.

¹⁷¹⁵ Al-Andalusī, *al-Sirr al-maktūm*, Paris, BnF, ARABE 2692. Le manuscrit porte la date de 1130/1717-1718. Son titre complet est *al-Sirr al-maktūm wa-l-kanz al-maḥtūm fī 'ilm al-ṭilasmāt wa-l-siḥr wa-l-nuḡūm* (*Le secret scellé et le trésor cacheté : la talismanique, la magie et l'astrologie*).

¹⁷¹⁶ L'emploi du terme de « plagiat » est problématique pour une civilisation et une époque qui ignorent complètement la notion de « droit d'auteur ». Nous l'utilisons donc avec prudence pour désigner la reproduction d'un texte par un auteur sans mentionner sa source (ce qui suppose bien entendu que la source ait été identifiée). Le plagiat suggère aujourd'hui l'intention de faire passer pour sien un discours qui ne l'est pas. Dans le cas de la civilisation islamique médiévale, la situation est plus complexe car nous ignorons dans quelle mesure le lectorat pouvait identifier la référence. L'absence de la mention d'une source peut simplement découler du fait que l'auteur considère celle-ci comme suffisamment connue pour ne pas nécessiter une identification. De plus, l'« auteur » n'étant pas considéré comme un ayant-droit il n'est bien sûr pas considéré comme une faute de reprendre un texte, ni de le modifier.

¹⁷¹⁷ Il s'agit du manuscrit d'Istanbul, Univ. Kütüphanesi, A 4961, fol. 1-21b. Cf. Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

Le texte d'*al-Sirr al-maktūm* nous est également connu grâce à une lithographie de Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī¹⁷¹⁸. Le texte se situe dans la même tradition que la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī avec de grandes différences de contenu cependant. *Al-Sirr al-maktūm* est en effet un traité de magie astrale qui expose les préceptes de l'astrologie dans la perspective de la confection de talismans dont l'efficacité découle de l'influence des astres. Aussi, il se réfère à des autorités grecques telles que Socrate¹⁷¹⁹, Hippocrate¹⁷²⁰, Aristote¹⁷²¹ et Alexandre¹⁷²², Hermès¹⁷²³ et *al-Kitāb al-maḥzūn fī asrār al-nīranġāt*¹⁷²⁴, Ptolémée¹⁷²⁵, Balīnās¹⁷²⁶, Galien¹⁷²⁷, Mithridate VI¹⁷²⁸, des autorités (pseudo-)indiennes comme Ṭumṭum al-Hindī¹⁷²⁹, des traducteurs et astrologues musulmans comme Abū Mašar al-Balḥī¹⁷³⁰, Ġābir b. Ḥayyān¹⁷³¹, Abū Ġaʿfar al-Ḥāzin¹⁷³² (m. entre 350/961 et 360/971), Abū l-Rayḥān al-

¹⁷¹⁸ (Pseudo?-)Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, lith. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, s.d. Nous avons reproduit la table des matières du manuscrit de la BnF, ARABE 2692 qui attribue le texte à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿĪsā l-Andalusī, en indiquant les folios où se trouvent les sections et leur correspondance avec la lithographie de Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī. On y voit clairement qu'à l'exception de la fin du manuscrit, les deux textes sont identiques. Cf. *infra* p. 1200 et suivantes. Nous fonderons notre discours sur la lithographie pour nos commentaires afin de faciliter le renvoi au texte. Sur Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, cf. *supra* p. 216, note 928.

¹⁷¹⁹ (Pseudo?-)Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, p. 2, 3.

¹⁷²⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁷²¹ *Ibid.*, p. 3, 5, 12, 88, 102, 128, 130, 132, 135, 137, 144, 156 et 158. On trouve mentionné un *Kitāb Kīnās* (p. 144).

¹⁷²² *Ibid.*, p. 128.

¹⁷²³ *Ibid.*, p. 6, 88, 94, 122 et 158.

¹⁷²⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷²⁵ *Ibid.*, p. 9 et 112.

¹⁷²⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷²⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷²⁸ *Ibid.*, p. 137. Nous identifions ainsi le roi (*al-malik*) M[i]ṭrūdīṭūs, d'autant plus qu'il est mentionné à propos d'un poison qu'il aurait extrait.

¹⁷²⁹ *Ibid.*, p. 16, 71 et 81.

¹⁷³⁰ *Ibid.*, p. 3, 30, 42, 45, 87, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121 et 123.

¹⁷³¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷³² *Ibid.*, p. 33 et 34. Il s'agit d'un astronome et mathématicien au service du vizir Abū l-Faḍl b. al-ʿAmīd (m. 359/969-970) au service du Bouyide Rukn al-Dawla (r. 326/937 à 366/976). À la page 33, le nom est Abū Ġaʿfar al-Ġabārabī, la *nīsba* n'est pas très claire et du fait qu'Abū Ġāʿfar al-Ḥāzin est mentionné très clairement à la page suivante, nous pensons qu'il s'agit d'une erreur dans la copie. Sur al-Ḥāzin, cf. Julio Samsó, « al-Kḥāzin », *El²* ; GAS, VI, p. 189-190 (domaine astrologique) et V, p. 298-299 (domaine mathématique).

Bīrūnī¹⁷³³ (n. 362/973, m. après 442/1050), Tābit b. Qurra¹⁷³⁴, Avicenne¹⁷³⁵, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Ġalīl al-Siġzī¹⁷³⁶ (m. après 388/998), ou des auteurs chrétiens comme Qusṭā b. Lūqā¹⁷³⁷. Les autorités babyloniennes et pseudo-babyloniennes sont également très présentes avec la mention d'Ibn Waḥšiyya¹⁷³⁸ et de son ouvrage *Kitāb al-Siḥr*¹⁷³⁹, Teucros de Babylone appelé Tankalūšā¹⁷⁴⁰, nom qui désigne aussi bien le personnage que l'ouvrage qui lui est attribué¹⁷⁴¹, Abū Dāṭīs al-Bābilī, maintes fois mentionné¹⁷⁴² et une épître qu'il aurait composée sur les talismans (*risālatu-hu fī l-Ṭilasmāt*)¹⁷⁴³, Duwānāy¹⁷⁴⁴. Šnbātā et Šbānā « les deux magiciens » (*al-sāḥirān*)¹⁷⁴⁵, le

¹⁷³³ *Ibid.*, p. 53. Il s'agit d'un célèbre mathématicien, astronome, historien, géographe, etc. qui passa une partie de sa vie à la cour ghaznavide. Cf. Dominique Jacques Boilot, « al-Bīrūnī », *Et*².

¹⁷³⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷³⁵ *Ibid.*, p. 12. Un *Kitāb al-Ḥayawān* est mentionné à cette occasion (p. 12).

¹⁷³⁶ *Ibid.*, p. 81 et 84. Fautivement orthographié al-Sanġarī sur la lithographie. Sur al-Siġzī, cf. GAS, VI, p. 224-226, VII, p. 71-73 et 177-182 (domaine astrologique), V, p. 329-334 et Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 294-295.

¹⁷³⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷³⁸ *Ibid.*, p. 13, 16, 87, 136, 140, 141, 146, 147, 149, 151, 158 et 163.

¹⁷³⁹ *Ibid.*, p. 13, 136, 145 et 147. C'est la « grande magie » (*al-siḥr al-kabīr*) qui est mentionnée p. 145, 147 et 158.

¹⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 13, 17, 81, 103, 104, 133, 135, 142, 143, 144, 153, 154 et 155. En théorie, il s'agit de Babylone d'Égypte, mais la figure de Tankalūšā est associée à la Mésopotamie du fait qu'Ibn Waḥšiyya en est un transmetteur important à travers un *Kitāb Tankalūšā* se présentant comme la traduction d'un ouvrage babylonien. Cf. Toufic Fahd, « Ibn Waḥšiyya », *Et*². Sur la place de Teucros dans la traduction persane d'*al-Sirr al-maktūm*, cf. Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 85-86.

¹⁷⁴¹ On trouve ainsi l'expression *šāḥib Tankalūšā* (« l'auteur de Tankalūšā »), ce qui peut désigner aussi Ibn Waḥšiyya, qui en est le transmetteur. Cf. *ibid.*, p. 17. L'ouvrage qu'on attribue à Tankalūšā a été traduit en persan et édité à partir d'un manuscrit de 1074/1663. Cf. Francis Richard et Živa Vesel, « Un domaine méconnu : les écrits occultes en persan », p. 213. a en outre signalé que Tankalūšā est mentionné dans les *Haft Peykar*, indiquant que le nom n'était pas connu exclusivement des cercles ésotéristes. Cf. Živa Vesel, « Réminiscences de la magie astrale dans les *Haft peykar* de Neẓāmi », *Studia Iranica*, 24/1 (1995), p. 15.

¹⁷⁴² *Ibid.*, p. 71, 81, 83 et 96. La deuxième section du troisième discours est consacrée aux talismans qu'il a mentionnés, cf. *ibid.*, p. 96-105. Sur ce personnage, cf. GAS, IV, p. 94 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 420. Fuat Sezgin signale les graphies Azdāṭālīs (qu'il reprend comme tête de paragraphe), Lanūdāṭīs, Abūdātīs, Abudatlīs et Anūṭālīs. Il nous semble pourtant que c'est la leçon Abūdāṭīs/Abūdātīs qui est la plus courante.

¹⁷⁴³ *Ibid.*, p. 81.

sage (*al-ḥakīm*) Iṣnāwṭ le magicien (*al-sāḥir*)¹⁷⁴⁶. Faḥr al-Dawla (*sic*) al-Ṭabasī et son *Kitāb al-Šāmil*¹⁷⁴⁷ sont également mentionnés. Enfin, un *Muṣḥaf al-Qamar*¹⁷⁴⁸ est une source qu'il mentionne fréquemment. Il s'agit d'un ouvrage attribué à Abū Dāṭis¹⁷⁴⁹. Un manuscrit de Paris contient un *Muṣḥaf al-Qamar* qui se revendique de la *ṣimiyā'*, bien que la page de titre indique qu'il traite de la *hīmiyā'*, terme que l'on retrouve au VIII^e/XIV^e siècle pour désigner la magie astrale¹⁷⁵⁰. Le traité explique notamment que la *ṣimiyā'* est de deux sortes (*alā qismayn*), l'une est spirituel (*rūḥānī*) et l'autre terrestre (*arḍī*), et que la *ṣimiyā'* « spirituelle » est de deux sortes, l'une « angélique »

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 158. La lithographie a Ḍawāyāy que nous avons corrigé dans la mesure où ce dernier est surnommé *sayyid al-bašar* (le Seigneur du genre humain) comme c'est le cas de Duwānāy dans *al-Filāḥa l-nabaṭiyya* d'Ibn Waḥṣiyya.

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 140. Nous pouvons penser qu'il s'agit d'une déformation d'Iṣbāwiṭ, nom de Dieu hébraïque.

¹⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 149. Il s'agit d'Abū l-Faḍl Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Ġa'far al-Ṭabasī, mort en 480/1087-1088 à Ṭabas d'après Yāqūt al-Ḥamawī. Son identification peut être confrontée à la notice qu'al-Qazwīnī consacre à la ville de Ṭabas dans *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād* (*Les traditions des pays et anecdotes des fidèles*) : « Est lié à [Ṭabas] *faḥr al-a'imma* Abū l-Faḍl Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭabasī, l'auteur du *Livre complet sur la coercition des djinns*, qui est un grand livre dans lequel est mentionnée la méthode pour contraindre les djinns, et pour chacun de leurs chefs une des voies est mentionnée dans ce livre. Le résultat est qu'il mentionne des conjurations et leurs conditions. Celui qui l'a obtenu dit selon cette façon que Dieu - qu'Il soit exalté - les a soumis à un feu qui les brûle et qui ne s'éloigne d'eux que s'ils répondent [au conjureur]. On mentionne que les djinns étaient totalement soumis à Faḥr al-A'imma. Il était contemporain d'al-Ġazālī. Il lui dit : "je veux que les djinns se présentent à moi". Il répondit à cela et al-Ġazālī dit : "je les ai vus comme l'ombre sur un mur". Je lui dis : "moi, je veux leur parler et entendre leurs propos. » (*yunsabu ilay-hā faḥr al-a'imma Abū l-faḍl Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭabasī ṣāḥib Kitāb al-Šāmil fī tashīr al-ġinn wa-huwa kitāb kabīr yaḍkuru fī-hi kayfiyyat tashīr al-ġinn wa-li-kull wāḥid min ru'asā'i-him ṭariq min al-ṭuruq yaḍkuru fī dālīka l-kitāb wa-ḥāṣilu-hu anna-hu yaḍkuru 'azā'im wa-šarā'iṭa-hā wa-yaqūlu man atā bi-hā 'alā ḥādā l-waġḥ sallāta Llāh ta'ālā 'alay-him nār tuḥriqu-hum wa-lā yandafī'u 'an-hum illā bi-l-iġāba. Wa-ḍakarū anna l-ġinn kānū musaḥḥarīn li-Faḥr al-a'imma wa-kāna huwa mu'āṣir li-l-imām al-Ġazālī qāla la-hu urīdu an ta'riḍa l-ġinn 'alayya. Fa-aġāba-hu ilā dālīka qāla l-Ġazālī : ra'aytu-hum miṭl al-ẓill 'alā l-ḥā'iṭ. Fa-qultu la-hu : innī urīdu an uḥādīṭa-hum wa-asma'a kalāma-hum*). Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-buldān*, IV p. 20 et al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1998, p. 406-407.

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 88, 90, 91, 92, 93, 94 et 135.

¹⁷⁴⁹ Abū Dāṭis, *Muṣḥaf al-Qamar*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 89a-104a. Cf. aussi William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 469 et GAS, IV, p. 94.

¹⁷⁵⁰ Cf. *infra* p. 605. Du fait que le terme de *hīmiyā'* se trouve uniquement sur la page de titre, on peut penser à un ajout tardif sans remettre en cause l'identification du traité.

(*malakī*) et l'autre « astrale » (*kawkabī*)¹⁷⁵¹. Cette catégorisation indique que dans les sources de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, la *sīmiyā* a toujours un caractère astral prononcé, qui ne devient secondaire qu'avec le développement du *corpus bunianum*.

Trois sources principales sont mises en relief dans la conclusion de l'ouvrage : le résumé d'un ouvrage de Teucros/Tankalūšā fait par Šaraf al-Zamān Muḥammad b. Muḥammad al-Īlāqī (m. 460/1068 ?¹⁷⁵²), une *Risālat al-Ḥurūf* (Épître sur les lettres) attribuée à Aristote et ce *Muṣḥaf al-Qamar* (Le codex de la Lune)¹⁷⁵³. L'auteur d'*al-Sirr al-maktūm* les mentionne d'ailleurs dans l'ouvrage comme références sur les propriétés des lettres¹⁷⁵⁴.

Les références religieuses ne sont pas absentes mais très rares. On trouve notamment mention de ‘Alī b. Abī Ṭālib¹⁷⁵⁵, quelques hadiths comme « les meilleurs de vos vêtements sont blancs » ([*qāla l-nabī ‘alay-hi l-salām*] *ḥayr tiyābi-kum al-bīd*)¹⁷⁵⁶, quelques versets coraniques comme XXXI, 34 et LXXII, 26-27¹⁷⁵⁷ sur la connaissance, le savoir et ses limites, ou quelques versets associés à des données astrologiques¹⁷⁵⁸, et une mention d'al-Ġazālī (*al-imām Ḥuġġat al-islām*)¹⁷⁵⁹. Cependant, ces éléments ne sont jamais utilisés à des fins magiques mais ne servent qu'à légitimer ou valider certaines pratiques. De même, les lettres arabes ne sont pas utilisées à des fins magiques dans cet ouvrage, même si les propriétés des lettres (*ḥawāṣṣ al-ḥurūf*) sont brièvement évoquées.

L'auteur d'*al-Sirr al-maktūm* ne fait pas simplement œuvre de compilation : quelques considérations particulières sur la transmission de certaines connaissances sont développées à quelques endroits du texte et parfois il annonce

¹⁷⁵¹ Abū Dāṭis, *Muṣḥaf al-Qamar*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 89b.

¹⁷⁵² Quelques réserves nous poussent à interroger l'identité de cet al-Īlāqī. Il pourrait s'agir du disciple d'Avicenne mort en 460/1068 et auteur d'un épitomé d'*al-Qānūn fī l-ṭibb*, mais son nom est Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf et non b. Muḥammad. En outre, nous n'avons trouvé nulle trace de ce résumé d'un *Kitāb Tankalūšā* qu'il aurait écrit.

¹⁷⁵³ (Pseudo?-)Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, p. 164.

¹⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 15. Ce hadith est rapporté par Ibn Māġa (*Kitāb al-Ġanāʿiz*, 12) et al-Dārimī (*Kitāb al-Ṭibb*, 13 et *Kitāb al-Libās*, 38). On trouve un autre hadith p. 112.

¹⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 29. Les extraits des versets sont « Auprès de Dieu est la Science de l'Heure. Il fait descendre l'ondée. Il sait ce qui est dans les entrailles des mères » (XXXI, 34) et « Il sait [seul] l'Inconnaissable et Il ne met personne au fait de cet Inconnaissable, excepté ceux qu'Il agréé comme émissaires » (LXXII, 26-27).

¹⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 109-110. Certains de ces versets feraient allusion selon l'auteur aux anges des sphères de certaines planètes. Il ne s'agit pas d'un découpage systématique du Coran comme dans *Ġāyat al-ḥakīm*.

¹⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 93.

d'emblée sa propre démarche vis-à-vis de ses sources. Par exemple, dans la quatorzième section (*faṣl*) du deuxième discours (*maqāla*) sur les représentations des degrés de la sphère (*fi ṣuwar darağāt al-falak*), il affirme que ces connaissances sont attribuées à Ṭumṭum al-Hindī, mais aurait trouvé plusieurs copies les présentant, notamment une d'Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Ġalīl al-Siğzī dans son *Kitāb al-Ġāmi' al-šāhī* (*Le livre de l'encyclopédie royale*), une autre attribuée à Tankalūšā (Teucros) et enfin une d'Abū Dāṭis al-Bābilī dans son épître sur les talismans, qui est, selon lui, « plus proche de cette copie ṭumṭumienne que ne l'est la copie que rapporte Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Ġalīl al-Siğzī » (*wa-hiya qarība min hādā [sic] l-nuṣḥa l-ṭumṭumiyya min al-nuṣḥa llatī ḥakā-hā Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Ġalīl al-Sanğarī [sic] [...]*)¹⁷⁶⁰. De même, dans la dix-septième section du même discours, sur les fondements des mansions lunaires (*fi aḥkām manāzil al-Qamar*), il affirme que

ces fondements sont tracés dans le livre d'Aristote lié à Hermès. J'ai vu un autre livre qui est appelé *Codex de la Lune* (*Muṣḥaf al-Qamar*). Entre les deux livres il y a une sorte de divergence sur certains fondements des mansions lunaires. Aussi ai-je recopié le livre d'Aristote selon l'organisation que j'y ai vu, là où il y avait divergence.

(*Hādihi l-aḥkām mastūra fi kitāb Aristūṭālīs al-mansūb ilā Hirmis fa-ra'aytu kitāb aḥar huwa yusammā bi-Muṣḥaf al-Qamar wa-bayna l-kitābayn naw' muḥālaḥa fi ba'd aḥkām al-manāzil wa-anā aktubu kitāb Aristūṭālīs 'alā l-tartīb alladī ra'aytu-hu 'alā mawḍi' al-muḥālaḥa*)¹⁷⁶¹

Cette dernière démarche indique que l'auteur travaillait avec plusieurs sources différentes et c'est lui-même qui a choisi sa façon d'appréhender les mansions lunaires. Son discours est régulièrement émaillé d'interventions indiquant qu'il a vu telle ou telle anecdote dans un livre en particulier ou attribuée à un auteur spécifique.

L'ouvrage témoigne également d'une large diffusion à son époque des carrés magiques et de leurs correspondances avec les astres. En effet, alors qu'al-Mağriṭī ne fait qu'évoquer le carré magique de base trois, *al-Sirr al-maktūm* consacre un paragraphe à la liste des carrés magiques et leurs correspondances astrales¹⁷⁶². Notons à ce titre que les termes spécifiques pour désigner les carrés magiques en fonction de leur ordre (*muṭallaṭ*, *murabba'*, *muḥammas*, etc.) ne sont pas utilisés. Les carrés sont désignés comme ceux de « trois par trois » (*al-ṭalāṭa fi l-ṭalāṭa*), le « carré de quatre par quatre » (*murabba' al-arba'a fi l-arba'a*), le « carré de cinq par cinq » (*murabba' al-ḥamsa fi l-ḥamsa*), etc.

¹⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 81. Sur ce même passage dans la traduction persane, cf. Živa Vesel, « Le *Sirr al-maktūm* de Fakhr al-dīn al-Rāzī (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », p. 89.

¹⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁶² *Ibid.*, p. 135.

Al-Sirr al-maktūm n'emploie pas le terme de *sīmiyā*⁷. Il décrit avant tout des talismans (*al-ṭilasmāt*) et des *nīranġāt*. On se situe donc dans un registre très différent de son contemporain al-Būnī, bien que certains intérêts communs lient les deux œuvres. Les lettres, à peine survolées dans *al-Sirr al-maktūm*, sont un thème majeur du *corpus bunianum*. Les mansions lunaires, extrêmement détaillées dans *al-Sirr al-maktūm*, n'intéressent al-Būnī que pour leur situation (degrés), la lettre qui y correspond et les influences principales. Al-Būnī mentionne un *al-Sirr al-maktūm* dans *al-Lum'a l-nūrāniyya*, mais Ḥāġġī Ḥalīfa l'identifie comme un autre ouvrage. Il semble en tout cas que cette littérature n'était pas totalement inconnue d'al-Būnī bien qu'il n'y ait puisé que peu d'informations. La diffusion de l'ouvrage semble avoir longtemps perduré et trouve au début du XVIII^e siècle un anthologiste en la personne de Muḥammad al-Katsināwī l-Fulānī¹⁷⁶³.

Al-Ġawbarī : magie et culture de cour.

L'intérêt que présente al-Ġawbarī dans les sciences occultes n'a pas suscité beaucoup de commentaires malgré les études faites au début du XX^e siècle¹⁷⁶⁴ et sa récente édition critique¹⁷⁶⁵. Néanmoins, son discours est représentatif de l'état des sciences occultes et des savoirs initiatiques à son époque. Il permet de dresser un bilan à peu près contemporain d'al-Būnī pour les sciences occultes, mais antérieur à la rédaction du *Šams al-ma'ārif*. 'Abd al-Raḥīm al-Ġawbarī est un derviche et alchimiste de Damas ayant rédigé ses œuvres dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Il aurait vécu quelque temps en Égypte (avant 613/1216 et en 620/1223, 623/1226 et 624/1227), mais c'est à la cour Artuqide entre 629/1232 et 646/1248-49 à la demande du souverain al-Malik al-Ma'sūd¹⁷⁶⁶ (r. 619/1222 à 629/1232) qu'il aurait composé *al-Muḥtār fī Kašf al-asrār* (*Morceaux choisis : le dévoilement des secrets*)¹⁷⁶⁷.

¹⁷⁶³ Cf. Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », p. 86-88.

¹⁷⁶⁴ Notamment Michael Jan De Goeje, « Ġaubarī's "entdeckte Geheimnisse" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 20 (1866), p. 484-510.

¹⁷⁶⁵ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār - ein Sittenbild des Geuners im arabisch-islamischen Mittelalter* (7./13. Jahrhundert), éd. Manuela Höglmeier, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006.

¹⁷⁶⁶ Souverain artuqide qui régnait sur Ḥiṣn Kayfā et Āmid (dans le Diyārbakr). Cf. Claude Cahen, « Artuqids », *EF*².

¹⁷⁶⁷ L'ouvrage se présente comme une œuvre commanditée par le sultan al-Malik al-Ma'sūd, suite à sa fascination pour une œuvre sur le même thème d'Ibn Šuhayd (m. 426/1035) intitulée *Kitāb fī Kašf al-dakk wa-īdāḥ al-šakk*. Cf. introduction de l'ouvrage : al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 83, ainsi que Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Leyde, Brill, 1976, I, p. 107. Cet Ibn Šuhayd a également écrit une *Risālat al-Tawābi' wa-l-zawābi'* (*Épître sur les esprits*

L'intérêt de la cour ar̄uq̄ide pour les sciences d'une manière générale, et l'astrologie en particulier, est d'ailleurs plus ancien que ce seul souverain puisqu'un de ses prédécesseurs, al-Malik al-Šāliḥ Nāṣir al-Dīn Abū l-Faḥ Maḥmūd b. Muḥammad Qarā Arslān b. Dā'ūd b. Suqmān b. Arṭuq (r. 597/1200 à 619/1222) est le dédicataire d'*al-Kitāb fī ma'rifat al-ḥiyal al-handasiyya* (*Le Livre : la connaissance des inventions mécaniques*) écrit en 1206 par Ibn al-Razzāz al-Ġazarī¹⁷⁶⁸, et l'on a un miroir astrologique de l'Ar̄uq̄ide de Kharpert (Harput) Nūr al-Dīn Arṭuq Šāh¹⁷⁶⁹ (r. 622/1225 à 631/1234). Dans l'introduction d'*al-Muḥtār fī Kašf al-asrār*, al-Ġawbarī dresse l'inventaire des auteurs et des traités qu'il affirme avoir étudié comme autant d'étapes d'un parcours initiatique occulte. C'est en raison de sa connaissance très approfondie de ces sciences qu'un compagnon (*ba'd aṣḥābī*¹⁷⁷⁰) lui aurait demandé de rédiger une œuvre d'introduction (*madḥal*) sur le sujet, *al-Širāṭ al-mustaqīm fī 'ilm al-rūḥāniyya wa-ṣinā'at al-tanġīm* (*La voie droite dans la science des [forces] spirituelles et l'art de l'astrologie*)¹⁷⁷¹. À l'inverse, le traité *al-Muḥtār fī Kašf al-asrār* n'est pas sur les

familiers et les [esprits] des tempêtes), appartenant au genre des *maqāmāt* (« séances ») et relatant les histoires de poètes inspirés par leurs djinns. Cf. Ibn Šuhayd al-Andalusī, *Risālat al-Tawābi' wa-zawābi'*, éd. Buṭrus al-Bustānī, Beyrouth, Dār Šādir, 1996 (1951¹) ; *The Treatise of Familiar Spirits and Demons*, tr. James T. Monroe, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press (« Near Eastern studies », 15), 1971 ; *Démons inspireurs de poètes et génies des tempêtes : épître par Ibn Shuhayd al-Andalusī*, tr. Georges Douillet, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1991. Sur ce traité, voir aussi Jaakko Hämeen-Anttila, « Ibn Šuhayd and his *Risālat al-Tawābi' wa'l-zawābi'* », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1 (1996-1997), p. 65-80 ; Peter Heath, « Knowledge », dans *The Literature of al-Andalus*, p. 114.

¹⁷⁶⁸ Ibn al-Razzāz al-Ġazarī est le descendant d'une lignée d'inventeurs de machines, il fut le promoteur de nombreuses inventions. Cf. Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 97-105. Anna Caiozzo y analyse sa clepsydre, illustrée par le zodiaque. Certains de ses livres sur les automates ont été édités ou traduits. Voir Ibn al-Razzāz al-Ġazarī, *al-Ġāmi' bayna l-'ilm wa-l-'amal al-nāfi' fī ṣinā'at al-ḥiyal*, éd. Aḥmad Yūsuf al-Ḥasan, Alep, Ma'had al-turāt al-'ilmī l-'arabī, 1979 ; *The Book of Knowledge of Ingenious mechanical devices*, tr. Donald Routledge Hill, Dordrecht/Boston, Neth/D. Reidel, 1974.

¹⁷⁶⁹ Joseph Toussaint Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, Paris, Imprimerie Royale, 1828, p. 404-420 ; mentionné également par Gaston Wiet, « Les inscriptions de Saladin », *Syria*, 3 (1922), p. 320. Nous reviendrons sur l'intérêt des souverains pour la magie, cf. *infra* p. 648 et suivantes.

¹⁷⁷⁰ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 83. Ici il s'agit probablement d'un confrère de la même *ṭarīqa* ou d'un compagnon de cheminement mystique. Nombre d'œuvres mystiques se présentent comme étant la réponse à une demande ou à la question d'un « compagnon » ou d'un disciple.

¹⁷⁷¹ Nous pouvons faire plusieurs remarques sur le titre même de ce traité qui est pour le moment perdu. Les termes *al-širāṭ al-mustaqīm* (*La voie droite*) est une référence claire au

sciences occultes, mais sur les astuces et supercheries employées par trente sortes différentes d'aigrefins¹⁷⁷². Il témoigne donc de la condamnation, par savants et praticiens de l'art talismanique ou astrologique, des dérives de ces disciplines et de leur utilisation par des charlatans et des escrocs afin d'obtenir des biens matériels et de tromper la confiance d'une foule crédule. Les archétypes qu'il décrit correspondent ainsi parfois à des personnages que l'on retrouve dans la littérature arabe médiévale (par exemple ceux qui prétendent être prophètes, dont le modèle est Musaylima l-Kaḏḏāb), parfois sans doute à des pratiques contemporaines de l'auteur.

Le deuxième chapitre est entièrement consacré à ceux qui se prétendent cheikhs (*allaḏīna yadda'ūna l-mašyaḥa*). C'est dans ce chapitre qu'est évoquée la *sīmiyā'*. Le chapitre commence par une description des cheikhs et pieux dotés de charismes et al-Ġawbarī mentionne à ce propos al-Ġunayd¹⁷⁷³, Ibrāhīm b. Adham¹⁷⁷⁴ (m. 161/777-8), al-Ḥasan al-Baṣrī¹⁷⁷⁵ (n. 21/642, m. 110/728), al-Sarī l-Saqāṭī, Ma'rūf al-Karḫī¹⁷⁷⁶ (m. 200/815) et Abū Sulaymān al-Dārānī¹⁷⁷⁷ (n. v. 140/757, m. 215/830). Suivent ceux qu'il estime d'un degré moindre :

Coran (I, 6). Il semble donc s'agir d'une œuvre balisant la science des talismans et de l'astrologie dans les limites de la licéité religieuse. *ʿIlm al-rūḥāniyya* semble en effet être l'art des talismans puisqu'il agit directement par les essences spirituelles (*rūḥāniyya*) des planètes. Le traité devait sans doute avoir de nombreux points communs - au moins dans les thèmes abordés - avec *al-Sirr al-maktūm*, qu'al-Ġawbarī cite par ailleurs dans l'introduction d'*al-Muḥtār*.

¹⁷⁷² Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 83-85 pour la table des matières. Nous avons proposé, en annexe, une traduction de l'introduction de l'ouvrage, incluant cette table des matières, cf. *infra* p. 1148 et suivantes.

¹⁷⁷³ Fuat Sezgin signale par ailleurs quelques ouvrages alchimiques qui lui sont attribués, notamment un *Tadbīr al-ḥaḡar al-mukarram* (*L'élaboration de la noble pierre*). Cf. GAS, IV, p. 275.

¹⁷⁷⁴ Né à Balkh, il serait un descendant de ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb. Les sources le présentent comme un roi de Balkh qui aurait abdicqué et mené une vie d'ascèse en Syrie suite à une manifestation divine. Cf. Russell Jones, « Ibrāhīm b. Adham », *EI*² et Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 17-49.

¹⁷⁷⁵ Prédicateur et théologien de l'époque omeyyade, il est devenu une autorité dans de nombreux domaines, comme la théologie, le soufisme, etc. mais la plupart des propos qu'on lui attribue sont probablement apocryphes. Cf. Sulaiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: Al-Ḥasan Al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic philosophy and theology »), 2006 ; Hellmut Ritter, « al-Ḥasan al-Baṣrī », *EI*².

¹⁷⁷⁶ Issu d'un milieu chrétien, il est un des premiers ascètes et mystiques musulmans de l'école de Bagdad. Cf. R.W. Austin et Reynold Alleyne Nicholson, « Ma'rūf al-Karḫī », *EI*².

Quant au degré qui est en dessous de celui-là, c'est le degré des cheikhs maîtres en exercices spirituels (*aṣḥāb al-riyāḍa*), en science de la *sīmiyā'* (*'ilm al-sīmiyā'*), en opérations avec les noms sacrés qui quand on présente une demande à Dieu avec, Il l'exauce et quand on l'invoque avec Il répond, comme 'Abādān, Buhlūl¹⁷⁷⁸, Ḥaḡār¹⁷⁷⁹, le cheikh Qadīm, le cheikh Abū l-'Abbās¹⁷⁸⁰, le cheikh Yāsīn¹⁷⁸¹ et d'autres que je n'ai pas nommés de peur de rallonger [mon propos]. À Bagdad apparut en l'an trois cent trois / 915-916 un homme connu sous le nom d'al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāḡ et qui appelait les hommes à adorer Dieu - Il est puissant et majestueux -. Il fut dénoncé au vizir 'Alī b. 'Īsā¹⁷⁸² qui le convoqua, lui administra cent coups de bâton, puis on le démembra. On dit qu'il ne se plaignit pas et que chaque fois qu'on lui coupait un membre il disait :

Par la sacralité de l'amour
que le Temps n'a pu espérer corrompre,
Nul effort ne m'a atteint lorsque descendit l'épreuve,
et nul dommage ne m'a touché.
Il ne m'a été coupé aucun membre ni articulation

¹⁷⁷⁷ Al-Dārānī est l'introducteur de la mystique de Bassorah en Syrie. Formé auprès de 'Abd al-Wāḥid b. Zayd, il quitte Wāsiṭ pour Dārāyā dans la plaine de Damas. Il esquisse notamment la doctrine des « états [spirituels] » (*aḥwāl*) et des « stations » (*maqāmāt*) fixée par Dū l-Nūn al-Miṣrī. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 219-222. Pour la liste de ces noms, al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 97.

¹⁷⁷⁸ Buhlūl al-Maḡnūn al-Kūfī (litt. « le fou de Koufa ») est un personnage semi-légendaire qui aurait, d'après Ibn al-Ġawzī, rencontré Hārūn al-Rašīd à Koufa en 188/804, et qui, d'après al-Ša'rānī, lui aurait présenté des remontrances. Il représente la capacité du fou à défier le pouvoir, sa folie étant l'excuse à tous les débordements auquel il peut s'adonner (Buhlūl est ainsi devenu un nom commun en arabe dont la signification varie entre le plaisantin, le farceur l'idiot et le fou). Ulrich Marzolph, « Buhlūl », *Et*³. Sur la figure du fou au Moyen Âge, voir al-Naysābūrī, *'Uqalā' al-maḡānīn*, éd. 'Umar al-As'ad, Beyrouth, Dār al-nafā'is, 1987 et Michael W. Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1992.

¹⁷⁷⁹ Manuela Höglmeier signale aussi la leçon Ḥaḡār.

¹⁷⁸⁰ Cette *kunya* correspond à celle d'al-Būnī, mais il est peu probable qu'il s'agisse de lui, les cheikhs mentionnés étant bien plus anciens que lui et cette *kunya* étant très courante, surtout dans le milieu soufi maghrébin. Elle peut en outre correspondre à Abū l-'Abbās al-Sabtī.

¹⁷⁸¹ Manuela Höglmeier n'est pas parvenue à identifier ces personnages. Elle indique qu'il peut s'agir de personnages locaux. Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 403.

¹⁷⁸² 'Alī b. 'Īsā b. Dā'ūd b. al-Ġarrāḥ (n. 245/859, m. 334/946) est un vizir de l'époque abbasside. Cf. Harold Bowen, « 'Alī b. 'Īsā », *Et*². Pour plus de détails, voir aussi son étude (quelque peu vieillie) *The life and times of 'Alī Ibn 'Īsā. The good Vizier*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

sans qu'il n'y ait eu pour vous un rappel [à Dieu].

(*Wa-ammā l-daraġa allatī hiya dūn dālīka fa-hiya daraġat al-mašā'ih min ašḥāb* [p. 98] *al-riyāda wa-ilm al-sīmiyā' wa-l-amal bi-l-asmā' al-muqaddasa alladī idā su'ila Llāh bi-hā a'ṭā wa-idā du'ya bi-hā aġāba miṭl 'Abādān wa-Buhlūl wa-Ḥaġā wa-l-šayḥ Qadīm wa-l-šayḥ Abū l-Abbās wa-l-šayḥ Yāsīn wa-ġayri-himā* [sic] *mimman lam usammi-hi ḥawf al-ittāla wa-qad zahara bi-Baġdād fi sanat talāt wa-talāṭi-mi'a raġul yu'rafu bi-l-Ḥusayn b. Manšūr al-Ḥallāġ wa-kāna yad'u l-nās ilā 'ibādat Allāh 'azza wa-ġalla fa-wašaw bi-hi ilā 'Alī b. 'Īsā l-wazīr fa-aḥḍara-hu wa-ḍaraba-hu alf 'ašā tumma fašala a'ḍā'a-hu wa-qīla inna-hu lam yata'awwah wa-kāna kullamā qudda la-hu 'uḍw yaqūlu :*

Wa-ḥurmati l-waddi llaḍī lam yakun / yaṭma'u fi ifsādi-hi l-dahru

Mā nālani 'inda nuzūli l-balā / ġahdun wa-lā massani l-ḍarru

*Mā qudda li 'uḍwun wa-lā maṣṣil / illā wa-fi-hi la-kum dikru*¹⁷⁸³

Dès cette époque, on trouve donc une association entre « exercices [spirituels] » (*riyāda*), *sīmiyā'* et utilisation des noms divins. Bien que le terme de magie (*siḥr*) ne soit pas employé, le terme de *sīmiyā'* ne peut pas ne pas évoquer l'alchimie (*al-kīmiyā'*) à un lecteur musulman au VII^e/XIII^e siècle, et par extension cela renvoie également al-Maġrīṭī, qui fut l'un des premiers à définir la *sīmiyā'* (selon d'autres termes), et se réfère donc à la magie. Le haut patronage d'al-Ḥallāġ est ici très clair, et pourtant le personnage demeure très ambigu : s'il fait partie de ces cheikhs d'un degré moindre, al-Ġawbarī présente tout de même un individu à la dévotion et l'endurance exceptionnelles lors de son supplice.

Le premier chapitre de cette section remet à l'honneur la figure d'al-Ḥallāġ en citant davantage de vers, mais en précisant les pouvoirs liés à la *sīmiyā'* :

J'ai vu¹⁷⁸⁴ le cheikh Ḥusayn. Il entendit un lecteur du Coran (*qāri'*) en train de réciter, entra en transe à sa récitation, et se mit à danser. J'ai vu ses jambes s'élever au-dessus de la terre alors qu'il dansait, et il dit :

Ils lui ont appris un secret et il l'a divulgué,

ils ne lui confieront plus de secrets tant qu'il vivra,

Ils l'ont châtié pour les erreurs passées

et lui ont imposé, après l'agréable compagnie, la solitude.¹⁷⁸⁵

Tout ceci vient des praticiens de la *sīmiyā'* (*ašḥāb 'ilm al-sīmiyā'*) qui attirent le bien par les noms, empêchent le mal avec eux. Ils sont comptés parmi les pieux

¹⁷⁸³ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 97-98.

¹⁷⁸⁴ Ra'aytu, leçon communément admise, mais Manuela Höglmeier signale également la leçon « sur le dévoilement de leurs secrets, j'ai vu [...] » (*fi kašf asrāri-him ra'aytu [...]*).

¹⁷⁸⁵ Pour ces vers, comparer avec al-Ḥallāġ, *Dīwān al-Ḥallāġ*, éd. Kāmil Mušṭafā l-Šaybī, Bagdad, Āfāq arabīyya publishing house press, 1984², p. 60, n°50, vers 249 et 250. Les vers du *dīwān* sont assez différents :

man lam yaṣun sirra mawlā-hu wa-sayyidi-hi / lam ya'manū-hu 'alā l-asrāri mā 'āšā
wa-'āqabū-hu 'alā mā kāna min zalalin / wa-abdalū-hu makāna l-unsī iḥāšan.

parce qu'ils font venir (*yuhḍirūna*)¹⁷⁸⁶ les choses en dehors de leurs saisons et à ces moments où il n'est pas possible qu'elles se trouvent. Il [connaissent] l'opération pour se rendre invisible (*ʿamal al-iḥfāʾ*) aux yeux des hommes. C'est un secret divin (*sirr rabbānī*). Il y a un poème (*qaṣīda*) d'al-Ḥallāğ sur l'invisibilité dont le commentaire rallongerait [notre propos]. Nous n'en citerons qu'un fragment :

Que de fois nos silhouettes ont disparu à la vue
avec une goutte dont la brillance imite la Lune,
[Goutte] de sésame, d'huile de sésame, des lettres,
et du jasmin tracée sur le front,
Vous marchez et nous marchons, nous voyons vos silhouettes
alors que vous ne nous voyez pas, vous qui êtes derrière !¹⁷⁸⁷

Le poème est long. Cet extrait suffit à l'intelligence perspicace. Quant au troisième degré, ce sont les maîtres des différentes fumigations et des encensements primordiaux (*al-tabāḥīr al-hayūlā*). Sache que ne s'attache à ce degré que celui use de la religion à des fins matérielles¹⁷⁸⁸ et fait pénétrer le doute dans le cœur des musulmans. [...]

(*Raʿaytu l-šayḥ Ḥusayn wa-qaḍ samiʿa qāriʾ yaqraʿu fa-wağada li-qirāʾati-hi wa-raqaša wa-raʿaytu-hu wa-qaḍ irtafaʿat riğlā-hu ʿalā l-arḍ wa-huwa yarqušu wa-yaqūlu :*

Man aṭlaʿū-hu ʿalā sirr fa-bāḥa bi-hi / lā yaʿmanū-hu ʿalā l-asrār mā ʿāšā

Wa-ʿāqabū-hu ʿalā mā kāna min zalal / wa-alzamū-hu makān al-uns iḥāšā.

Wa-kull hādā min aṣḥāb ʿilm al-sīmiyāʾ alladī yağlubū bi-l-asmāʾ al-ḥayr wa-yadfaʿūna bi-hā l-ḍarr fa-hum yuʿaddūna min al-šāliḥīn li-anna-hum yuhḍirūna l-ašyāʾ fi ġayr awāni-him [sic] wa-fi awqāt lam yumkin an tūğada fi-hā wa-la-hum ʿamal al-iḥfāʾ ʿan aʿyun al-nās fa-hādā sirr rabbānī wa-li-l-Ḥallāğ fi l-iḥfāʾ qaṣīda yaṭūlu šarḥu-hā wa-inna-mā naḍkuru min-hā šayʾ yasīr yaqūlu :

Qad ṭāla mā ġibnā ʿan ašbāḥ al-naẓar / bi-nuqṭa yaḥkī ḍiyāʾu-hā l-Qamar

Min samsam wa-širağ wa-aḥruf / wa-yāsmīn fawqa ġabīn qad suṭira

Tamšū [sic] wa-namši wa-narā ašḥāša-kum / wa-antum laysa tarawnā yā dubr¹⁷⁸⁹.

Wa-l-qaṣīda ṭawīla wa-inna-mā hādā l-miqdār kāfi li-l-fuṭn al-labīb. Wa-ammā l-darağā l-ṭālīṭa fa-hum aṣḥāb al-duḥn al-muḥtalifa wa-l-tabāḥīr al-hayūlā wa-lam anna

¹⁷⁸⁶ Litt. « rendent présentes ».

¹⁷⁸⁷ Sur ce poème, cf. Louis Massignon, « Le dīwān d'al-Ḥallaj », *Journal asiatique*, 218 (jan-mars 1931), p. 36 (*qaṣīda* 11) et al-Ḥallāğ, *Dīwān al-Ḥallāğ*, éd. Kāmil Muṣṭafā l-Šaybī, p. 50, n°32, vers 169-171. Louis Massignon a édité ces vers à partir d'un des manuscrits du *Muḥtaṣar* conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Nous avons remanié sa traduction, particulièrement les mots *aḥruf* qu'il rendait par « caractères » et *dubr* qu'il rendait par « gens arriérés ».

¹⁷⁸⁸ Litt. « celui qui dévore [la vie] d'ici-bas par la religion ». Manuela Höglmeier comprend l'expression *akala l-dunyā bi-l-dīn* comme l'utilisation de la religion à des fins terrestres (p. 404). Il s'agit de dénoncer un faux dévot qui s'enrichit.

¹⁷⁸⁹ La rime ne tient pas, il faudrait donc lire les derniers mots *Qamar*, *saṭar* et *dabar*, en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'une licence poétique.

hādīhi l-daraġa lam yata‘allaq bi-hā illā man ya’kulu l-dunyā bi-l-dīn wa-yudhīlu l-šubha fi qulūb al-muslimīn)¹⁷⁹⁰

Le but du traité n'est pas en soi de montrer que la magie est par essence charlatanerie. Cela n'aurait aucun sens puisque toute son introduction est consacrée à la mise en valeur de toute son initiation à travers les livres qu'il lut et sert de légitimation à son jugement concernant les chevaliers d'industrie. Le but est de mettre en garde contre les charlatans d'une manière générale, et pas seulement dans le domaine des sciences occultes. Ainsi, al-Ġawbarī fait à plusieurs reprises la distinction entre charlatans et vrais maîtres en la matière, comme dans le chapitre sur les médecins ambulants (*fī kašf asrār aṭibbā’ al-ṭuruq*)¹⁷⁹¹ :

Sur le dévoilement des secrets de ceux qui parlent des herbes et des drogues. Sache qu'il y a parmi eux des gens excellents et des maîtres. Il y en a parmi eux qui ont la connaissance de l'ensemble des plantes, de leurs vertus et de leurs dommages, la connaissance de la terre dans laquelle chaque plante pousse, puis ils connaissent leur essence¹⁷⁹², leur nom, leur description. Ils font partie des sages naturalistes¹⁷⁹³. Le naturaliste (*al-ṭabā’i’ī*) ne connaît pas les plantes par leur essence, mais il connaît leur nom et leur vertu. L'herboriste (*al-ḥašā’išī*) les connaît de visu et sait où elles poussent. Ceci est la preuve qu'il est meilleur que le naturaliste qui les a lus dans des livres, les décrit à partir des livres sans vérification. Parmi eux il y en a qui ne comprennent rien à tout cela, mais ils comprennent les noms des drogues, parlent d'elles en jargon [incompréhensible]¹⁷⁹⁴, rassemblent les gens et en tirent subsistance.

(*Fī kašf asrār alladīna yatakallamūna ‘alā l-ḥašā’iš wa-l-‘aqaqīr i‘lam anna fī-him fuḍalā’ wa-sāda* [62b] *wa-fī-him man la-hu ma‘rifa bi-ġami‘ al-nabāt wa-manāfi‘i-hā wa-maḍārri-hā wa-ma‘rifat al-arḍ alladī yanbutu fī-hā kull nabāt tumma ya‘rifūna-hu bi-‘ayni-hi wa-smi-hi wa-šifati-hi fa-hum min al-ḥukamā’ al-ṭabā’i’iyya wa-dālika anna l-ṭabā’i’ī lā ya‘rifu l-nabāt bi-‘ayni-hi bal ya‘rifu sma-hu wa-manfa‘ata-hu wa-l-ḥašā’išī ya‘rifu-hā bi-l-naẓar wa-ya‘rifu ayna tanbutu wa-hādā dalīl ‘alā anna-hu afḍal min al-ṭabā’i’ī fa-inna l-ṭabā’i’ī yaqra’u-hā min al-kutub wa-yašifu-hā min al-kutub min ġayr tawqīf wa-min-hum man lā yafhamu šay’ min dālika bal yafhamu asmā’ al-‘aqaqīr wa-yatakallamu ‘alay-hā bi-l-hādūr wa-yaġma‘u l-nās ‘alay-hā wa-yata‘ayyašu*)¹⁷⁹⁵

¹⁷⁹⁰ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 98-99.

¹⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 251-268 (chapitre 14).

¹⁷⁹² *Bi-‘ayni-hi*. Al-Ġawbarī fait une distinction entre les « sages naturalistes » (*al-ḥukamā’ al-ṭabā’i’iyya*) et le « naturaliste » (*al-ṭabā’i’ī*) par la connaissance chez les premiers de cette « essence » (*‘ayn*) : le sage est toujours celui qui a la connaissance à la fois de l'objet mais aussi de l'essence de l'objet, qui relève de la connaissance subtile.

¹⁷⁹³ La forme étrange *al-ḥukamā’ al-ṭabā’i’iyya* nous semble devoir être comprise dans le sens d'*al-ṭabī’iyyūn*, les tenants de la « science de la nature » (*‘ilm al-ṭabī’a*).

¹⁷⁹⁴ *Bi-l-hādūr*.

¹⁷⁹⁵ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 251-252.

De ce court extrait nous voyons bien que seule une frange de ces personnes n'est réellement condamnée : celle qui ameute les foules alors qu'elle n'a aucune connaissance réelle. Ce type de personnage peut être rapproché de tous ces sermonnaires populaires (*qāṣṣ*) condamnés par les traditionnistes ou théologiens : ce sont avant tout des manipulateurs de foules. On peut observer deux types de savoirs : d'une part le savoir théorique, dans lequel est valorisée la connaissance subtile des choses qui permet de prétendre au rang de « sage », et d'autre part le savoir empirique, tourné vers l'efficacité, utile et bénéfique à la société. La tromperie ne vient pas de l'invalidité de la connaissance, mais de l'absence de connaissance, souvent compensée par l'affectation d'un discours paré des atours de la science sans en avoir la substance.

Concernant les « conjureurs » (*al-mu'azzimūn*), ceux-ci sont présentés comme des escrocs, et la description ne manque pas de rappeler les ruses de ceux qui se prétendent prophètes (*mudda'ū l-nubuwwa*) : il s'agit d'astuces et d'illusions pour manipuler les gens. Étant donnés les écrits faisant jusqu'au IV^e/X^e siècle des conjurations une discipline utile et indiquant la présence de conjureurs jusque dans les cours califales¹⁷⁹⁶, on peut se demander si l'essor de nouvelles disciplines comme la *sīmiyā'* a déjà fait reculer la figure du conjureur (*mu'azzim*) au profit du soufi, ou si, évoluant dans une cour princière, al-Ġawbarī tente d'évincer de potentiels rivaux à même de satisfaire l'intérêt d'al-Malik al-Mas'ūd pour les disciplines à caractère magique. Ainsi, sa condamnation est sans appel :

Sache - que Dieu te donne grâce ! - que cette communauté fait des choses merveilleuses et [provoque] des états étranges qui ne peuvent être définis ou dénombrés, rien n'est plus merveilleux que leurs actions. Ainsi, quand ils se retirent avec des hommes ou des femmes, ils leur font apparaître des états perturbants et qu'on ne comprend pas. Ils trompent la raison de celui qui est présent. Quand ils veulent tromper¹⁷⁹⁷ un homme ou une femme, ils lui font s'imaginer des choses et distraient leur discernement. Mais moi, si Dieu le veut, je vais vous éclairer quelques-uns de ces [subterfuges]. Comprends ce que je m'en vais te commenter dans cette section.

(*I'lam waffaqa Llāh anna li-hāḍihi l-tā'ifa umūr 'aġiba wa-aḥwāl ġarība lā tuḥaddu wa-lā tu'addu wa-lā yakūnu šay' a'ġab min af'āli-him wa-ḍālika anna-hum idā ḥalaw bi-man kāna min al-riġāl wa-l-nisā' aẓharū la-hum aḥwāl lā taltafitu wa-lā tudraku fayudhibūna 'aql man ḥaḍara fa-idā arādū 'azbara [sic] 'alā aḥad min al-riġāl aw al-nisā'*)

¹⁷⁹⁶ Cf. *supra* p. 343 et suivantes.

¹⁷⁹⁷ 'Azbara, terme inconnu des dictionnaires, il est analysé par Manuela Höglmeier comme étant le nom d'action (*maṣḍar*) d'un verbe résultant de la métathèse de *za'bara*. Elle donne pour équivalents la fraude, la tromperie (« Betrug, Täuschung »). Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 452. Cette traduction nous semble tout à fait adéquate dans ce contexte.

ḥayyalū la-hum ašyāʾ fa-yudhīlūna (sic : lire *yadhūlūna*) *ʿuqūla-hum wa-anā in šāʾa Llāh ubayyinu baʿd dālīka fa-fham mā ašraḥu-hu la-ka fī hādā l-faṣl [...]*¹⁷⁹⁸

Il n'y a pas un seul mot sur d'éventuels honnêtes « conjureurs ». L'ensemble des subterfuges présentés dans le chapitre reste pourtant proche de ce que l'on associe d'ordinaire à la prestidigitation (*al-šaʿbada*) ou aux ruses des pseudo-prophètes des débuts de l'islam. Prenons le premier exemple de cette section :

Sur le dévoilement de leurs secrets. Parmi ces [subterfuges], quand ils veulent tromper quelqu'un, ils forment un *mandal*¹⁷⁹⁹ et prennent une coupe en

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 233.

¹⁷⁹⁹ Le terme n'est pas sans poser de problème. Selon Kazimirski, *mandal* peut désigner une bottine, du bois odoriférant indien (à rapprocher de *ṣandal*, le santal) ou un cercle magique (Kazimirski, II, p. 1228). Le *Kitāb al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm contient une mention du terme *mandal*, souvent corrigé en *ṣandal* par les éditeurs (voir nos annexes) : le terme est donc déjà intégré à la langue arabe et associé à la magie dès le V^e/X^e siècle. Le terme de *mandal* apparaît aussi dans le titre du traité de démonologie *Kitāb al-Mandal al-sulaymānī* déjà mentionné. Il semble donc qu'il s'agit avant tout de rites conjuratoires car la constante reste le rapport aux djinns. Dans ce dernier cas, il semble désigner le rituel complet (on ne trouve pas de mention de cercles magiques dans le traité). On pourrait suggérer qu'il s'agit d'un cercle si on le rapproche du terme *mandala* comme l'affirme Constant Hamès, cependant ce sens serait dans certains contextes trop restrictif. Constant Hamès appuie ici cette étymologie sur des dictionnaires arabe-français des XIX^e et XX^e siècles (Kazimirski, Belot, Dozy, Daniel Reig, etc.) qui soutiennent cette origine indienne, la seule mention textuelle avancée pour la justifier étant Ibn Ḥaldūn, qui désigne par *ḍārīb al-mandal* « ceux qui lisent (regardent) dans les miroirs ou dans l'eau ». Le passage du *mandal* au cercle n'a donc rien d'évident. Pour Edward Lane, le *ḍarb al-mandal*, pratique relevant de la *sīmiyāʾ*, sert à entrer en contact avec les djinns et fait usage de parfums : il interprète ainsi le terme arabe de *mandal* comme synonyme de *ṣandal* comme l'attestent les dictionnaires (voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VI, p. 4385 : « le *mandal* et le *mandalī* sont de l'aloès à l'odeur agréable avec lequel on fait des fumigations [...] » - *al-mandal wa-l-mandalī ʿūd al-ṭīb allaḍī yutabaḥḥaru bi-hi [...]*), ce qui n'est pas infondé dans la mesure où les fumigations sont considérées dans certains traités comme un rite magique qui peut se suffire en soi (Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, I, p. 264). Le terme de *mandal* en arabe ne se retrouve que dans un contexte magique, jamais à notre connaissance dans un contexte purement figuratif. Or, le terme de *mandol* désigne chez les Bhîls un dessin opéré en farine de maïs servant dans un rite magique de guérison. Ce terme dérive bien de *mandala* mais s'applique à une pratique de guérison. Le terme de *mandal* en arabe pourrait donc bien dériver du *mandala* par l'entremise du *mandol* magique et non pas directement du *mandala* religieux, et désignerait en arabe avant tout un rite ou une technique de guérison ou d'exorcisme, et dans certains contextes le cercle magique de ce rite. L'opacité du terme dans les textes arabes oblige cependant à redéfinir ce mot selon chaque cas plutôt que d'en imposer une interprétation univoque et atemporelle. Cf. Constant Hamès, « Maṅḍalas et

verre non fumé, puis la conservent dans du coton. Quand ils veulent faire le *mandal* et tromper quelqu'un, ils sortent cette bouteille et la remplissent d'eau, puis ils sortent l'encens, commencent les conjurations au fur et à mesure que l'eau prend place dans la coupe, puis ils disent : « Allons ! Présentez-vous et confirmez la preuve par votre présence ! Vite ! Vite ! ». Quand l'eau est absorbée, la bouteille éclate et se brise, et celui qui est présent croit que les djinns sont présents. [Le conjureur] les trompe [ainsi] comme il veut selon ce qu'il désire d'eux.

(*Fī kašf asrāri-him fa-min dālīka anna-hum idā arādū an yu'azbirū 'alā aḥad darabū la-hu mandal fa-ya'ḥudūna qadaḥ zuḡāḡ bi-lā tadḥīn tumma yaḥtazīnu-hu fī l-quṭn fa-idā arādū an yaḍribū l-mandal wa-an yu'azbirū 'alā aḥad aḥraḡū dālīka l-qadaḥ wa-mala'ū-hu mā' [57a] tumma aṭlaqū l-baḥūr wa-šara'ū fī l-'azā'im fa-bi-miqdār mā yastaqirru l-mā' fī l-qadaḥ tumma yaqūlu hayyā ḥdurū wa-bayyinū l-burhān bi-ḥuḍūri-kum al-waḥā l-'aḡal fa-inna l-qadaḥ idā tašarraba l-mā' qa'qa'a wa-takassara fa-yaḥsibu man ḥadara anna l-ḡinn ḥadarū fa-yu'azbiru 'alay-him kayfa šā'a 'alā qadr ḡaraḍi-him fī dālīka)¹⁸⁰⁰*

Ainsi, on demande toujours au magicien, comme c'est le cas pour les devins, de prouver leur pouvoir. Après quoi, une fois la confiance établie, il est possible de vivre de son larcin. La formule utilisée reprend les codes typiques que l'on trouve dans les manuels de magie comme les formules d'empressement (*hayyā*, *al-waḥā*, *al-'aḡal*) qui ponctuent bien des incantations¹⁸⁰¹.

Il y a cependant une différence majeure entre ces charlatans et les prestidigitateurs : le public sait que le prestidigitateur fait avant tout un numéro d'habileté. Il n'est pas engagé pour provoquer le surnaturel, mais pour créer l'illusion dans le cadre d'un spectacle. Aussi, al-Ġawbarī reconnaît leur honnêteté à l'inverse des « conjureurs » :

Sache que cette communauté fait des choses merveilleuses et produit des états étranges, ce sont les plus forts en mensonge et pour captiver le regard, ils sont meilleurs que l'ensemble de ces corporations. Ainsi, ils ne s'exposent pas à prendre les biens des gens et leur sang n'est pas licite comme certaines communautés¹⁸⁰². Les

sceaux talismaniques musulmans », dans *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, dir. Véronique Bouillier et Catherine Servan-Schreiber, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 157. Sur l'exemple du *mandol*, cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard (« Folio / essais », 100), 1963, p. 39-40.

¹⁸⁰⁰ Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 233-234.

¹⁸⁰¹ Sur les formules de conjuration, cf. *infra* particulièrement p. 575 et suivantes et p. 919 et suivantes.

¹⁸⁰² Par « communautés » (*al-ṭawā'if*), il faut bien sûr entendre ces corps de métier présentés un à un par al-Ġawbarī. La question de la « licéité du sang » (à savoir si on peut appliquer la peine de mort ou non) n'est pas sans importance : cette peine selon l'interprétation de certaines écoles juridiques peut s'appliquer à tout magicien (*sāḥir*), or, le prestigitateur (*muša'wiḍ*) est considéré dans certains écrits comme une catégorie de magicien. Ici, même si

gens savent que tout ce qu'ils font est astuce, habileté et spectacle. Ensuite, ils reviennent à leur pleine dignité sociale (*al-muruwwa*)¹⁸⁰³ et à des mœurs nobles envers qui se présente à eux et ne feront pas de serment sur une chose falsifiée auprès des gens. Mais l'ensemble de ce qu'ils font est astuce et prestidigitation. Ainsi, le « jeu des gobelets »¹⁸⁰⁴ est le premier de leurs escamotages. Ils ont une multitude d'instruments dont je vais en mentionner quelques-uns.

(*Iʿlam anna hādīhi l-ṭāʿifa la-hum umūr ʿağība wa-aḥwāl ġarība wa-hum ašadd al-nās kaḏīb wa-aḥḏa bi-l-naẓar wa-hum aṣlah min ġamīʿ hādīhi l-ṭawāʿif wa-dālika anna-hum lā yataʿarraḏūna li-aḥḏ amwāl al-nās wa-lā yastahillūna dimāʿa-hum ka-baʿd al-ṭawāʿif wa-l-nās yaʿlamūna anna kull šayʿ yaʿmalū-hu dakk wa-ḥiffa wa-rašāqa wa-baʿd dālika yarġīʿūna ilā l-muruwwa wa-makārim al-aḥlāq li-man yaqifu ʿalay-him wa-lā yuḥlifūna ʿalā šayʿ [79a] yazġalū-hu*¹⁸⁰⁵ *ʿalā l-nās bal ġamīʿ mā hum fī-hi dakk wa-šaʿwāda wa-ka-dālika laʿbu-hum bi-l-aḥqāq wa-huwa awwal dakki-him wa-la-hum ālat ġumula wa-anā aḏkuru baʿda-hā*)¹⁸⁰⁶

La différence est de mise avec les « conjureurs » : le prestidigitateur n'est pas un escroc et son rôle pleinement assumé est de faire montre de son habileté. Le retour à la « dignité sociale » indique bien le fait que la prestidigitation est une performance, une mise en scène, dans laquelle le magicien est comme un acteur qui a pour rôle de créer une illusion : il s'adonne donc le temps de la performance au jeu de la séduction de ses spectateurs et joue un rôle de magicien se soustrayant aux lois naturelles. Il se produit donc un pacte tacite entre le prestidigitateur qui doit « faire croire » et le spectateur qui doit se laisser prendre au jeu, tout en ayant conscience

al-Ġawbarī laisse en suspens la question de la peine de mort pour les autres catégories de magiciens, les prestidigitateurs sont eux explicitement acquittés. Cette disculpation provient sans doute du fait que cette forme de magie n'implique aucun recours (que ce soit dans la pratique-même ou aux yeux des spectateurs) à des forces surnaturelles : elle ne peut donc être soupçonnée d'associationnisme (*širk*), qui est le motif justifiant pleinement dans le droit musulman médiéval la peine capitale.

¹⁸⁰³ La notion de *muruwwa* n'est pas la simple « virilité », mais correspond au sexe social. La *muruwwa* suppose en effet la virilité physique, mais aussi un statut libre et financièrement autonome. Il est quelque peu étonnant de voir ici le prestidigitateur présenté avec ce statut social supposant l'indépendance, et non comme un affidé au service d'une personne jouissant pleinement de la *muruwwa*.

¹⁸⁰⁴ *Laʿb al-aḥqāq* est traduit par Manuela Höglmeier par *Hütchenspiel* (*shell game* en anglais), qui désigne le jeu des gobelets où un escamoteur invite des gens à deviner sous quelle coupe se trouve un objet. Le mot se retrouve dans le persan *ḥuqqabāz* qui désigne l'individu qui se livre à cette pratique. Voir al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 482.

¹⁸⁰⁵ Le verbe *zağala* est attesté dans le sens de « falsifier, sophistiquer ». L'expression *zağala l-darāhim* signifie « altérer la monnaie ». Voir Dozy, I, p. 594 et al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 482.

¹⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 307.

que tout n'est qu'affaire d'habileté et d'astuce. Il y a donc clairement une différenciation très nette des rôles sociaux et de la nature de ces pratiques, qui ne semblait pas évidente trois siècles auparavant.

Enfin, il convient de signaler une catégorie spécifique que sont les Banū Sāsān. Ṭāšköprüzāde et Ḥāğğī Ḥalīfa considèrent les « ruses des Banū Sāsān » (*al-ḥiyal al-sāsāniyya*)¹⁸⁰⁷ comme la dixième des quatorze catégories de magie (*sihr*) qu'il présente. Les Banū Sāsān désignent ici non pas la dynastie des Sassanides, mais des sortes de malandrins¹⁸⁰⁸. « Sāsānī » est devenu ainsi un terme pour désigner un mendiant en persan¹⁸⁰⁹. Al-Ġāḥiẓ dans son *Kitāb al-Buḥalāʾ* (*Livre des avarés*) en fait une longue description dans une section consacrée au « conteur populaire » (*qāṣṣ*) Ḥālīd b. Yazīd dit Ḥālawayh¹⁸¹⁰. On trouve, par exemple, parmi les (nombreux) archétypes de Banū Sāsān décrits par al-Ġāḥiẓ, le *kāğānī* qui prétend être possédé par les djinns en feignant la folie, le *muṣāʿib* qui mutile des enfants et les envoie mendier, le *kāğān* qui est un jeune prostitué, le *iṣṭīl* qui feint être aveugle ou être affecté par une quelconque maladie de l'œil, etc. On voit à ces quelques exemples que les variétés sont multiples. Mais Abū Dulaf al-Ḥazraġī¹⁸¹¹ (IV^e/X^e siècle) évoque dans sa *qaṣīda* une autre pratique attribuée aux Banū Sāsān : l'utilisation de blocs gravés destinés à « imprimer » des talismans (*ṭarṣ*)¹⁸¹². Al-Ġawbarī ne se focalise que

¹⁸⁰⁷ Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-saʿāda*, I, p. 345. Toufic Fahd traduit le terme par « les artifices et le trucage ». Cf. Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en Islam », p. 158.

¹⁸⁰⁸ L'usage du nom de Sāsān n'est cependant sans doute pas dû au hasard : Rika Gyselen avait montré dans son étude sur les sceaux magiques de l'Iran sassanide que le nom de Sāsān y revenait fréquemment, qualifié de « mage » ou de « protecteur ». Il est possible que cette référence à Sāsān sur les sceaux magiques ait joué un rôle sur l'appellation « Banū Sāsān ». Cf. Rika Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, p. 56-57.

¹⁸⁰⁹ Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, I, p. 24.

¹⁸¹⁰ Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalāʾ*, éd. Ṭaha al-Ḥāğirī, Le Caire, Dār al-maʿārif, p. 46-53 ; *Le livre des avarés*, tr. Charles Pellat, Paris, Éditions G.P. Maisonneuve et C^{ie}, 1951, p. 65-75 ; analysé par Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, p. 34-47 et dans Abdallah Cheikh-Moussa, « Ḥadīṭ Ḥālīd b. Yazīd. Une lecture du *Livre des avarés* d'al-Ġāḥiẓ (II) », *al-Qanṭara*, 25/2 (2004), p. 413-431. Ce dernier article met en relief le caractère hétérogène et multiple du personnage, qui en fait « le prototype et le précurseur d'Abū l-Faṭḥ al-Iskandarī, le héros des *Maqāmāt* de Hamaḍānī » (p. 428).

¹⁸¹¹ Abū Dulaf al-Ḥazraġī est un poète, voyageur et minéralogiste, auteur d'un long poème (*qaṣīda*) sur les Banū Sāsān. Cf. Vladimir Fedorovich Minorsky, « Abū Dulaf », *El²*.

¹⁸¹² Richard W. Bulliet a identifié le *ṭarṣ* comme étant ces « tampons » (*printblock*), alors que Clifford Edmund Bosworth y voyait un moule pour fabriquer des amulettes tridimensionnelles. Cf. Richard W. Bulliet, « Medieval Arabic *ṭarsh* : a forgotten chapter in the history of printing », *Journal of the American Oriental Society*, 107/3 (1987), p. 430. À comparer avec Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, II, p. 18 (texte

sur les astuces. Ces astuces, qui n'ont somme toute rien de proprement magiques, finiront, par le fait qu'elles visent à tromper des victimes, par être considérés par Ṭāšköprüzāde et Ḥāğğī Ḥalifa comme une catégorie de magie au même titre que l'art de pouvoir déceler ces fraudes (*‘ilm kašf al-dakk wa-īdāḥ al-šakk*)¹⁸¹³.

Que retirer de ces considérations du point de vue de la magie qui nous occupe ? Tout d'abord, si al-Ġawbarī fut effectivement féru de magie et composa un autre traité sur le sujet, il faut bien comprendre que le *Muḥtār* n'a pas pour but de décrédibiliser la magie aux yeux du souverain. Il s'agit d'une mise en garde contre les charlatans qui profiteraient de la croyance en ces pratiques pour se faire passer pour d'habiles magiciens. Le traité légitime donc pleinement l'étude de la magie : qui d'autre qu'un vrai magicien peut repérer, dévoiler et dénoncer les supercheries en la matière ? Le discours condamnant l'imposteur est également, dans ce cas, une forme d'autopanegyrique. C'est là en tout cas le discours que nous avons vu chez Faḥr al-Dīn al-Rāzī et que l'on retrouve chez Ṭāšköprüzāde, qui vont jusqu'à affirmer que la présence de connaisseurs de la magie ou de (véritables) magiciens parmi la communauté musulmane est nécessaire afin de déjouer les plans des sorciers malfaisants qui pourraient profiter de la crédulité de certains croyants.

Il semble en tous les cas que le *Muḥtār* s'inscrive à l'époque de la mutation de la perception de la magie : les soufis y sont présents, mais le *corpus bunianum* dont seul le « noyau historique » était alors constitué ne semble pas du tout connu. Il est vrai que la figure d'al-Būnī semble s'être diffusée essentiellement à partir du siècle suivant.

•••

Le grand mouvement de traduction initié au début de l'époque abbasside a ainsi fourni un cadre théorique. Les références directes aux grecques, encore très présentes au IV^e/X^e siècle, commencent à rivaliser avec les mystiques. Si Ibn Waḥšiyya est surnommé al-Šūfī, ce serait en raison du caractère très provocateur du soufisme à son époque. Le soufisme était, à ses débuts, dangereux pour le pouvoir en place : les condamnations d'al-Ḥallāğ à Bagdad et celle des disciples d'Ibn Masarra par les Almoravides sont les indices les plus évidents de ce rapport alors conflictuel avec le pouvoir. Les miracles dont les gratifia la littérature hagiographique fut un terrain fertile pour les auteurs de traités magiques. En effet, ces miracles pouvaient

arabe) et p. 201. Les recherches récentes montrent que l'emploi de blocs imprimés pour fabriquer des talismans était effectivement répandu. Cf. Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms*, p. 7-39 et Mark Muehlhaeusler, « Eight Arabic Block Prints from the Collection of Aziz S. Atiya », *Arabica*, 55 (2008), p. 528-582.

¹⁸¹³ Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-sa‘āda*, I, p. 345. On remarquera que le nom de cette science pour dévoiler les supercheries reprend exactement l'intitulé du livre d'Ibn Šuhayd à la suite duquel s'inscrit le *Muḥtār* d'al-Ġawbarī.

tout à fait entrer dans les aspects scientifiques de la magie, qui repose sur la connaissance et la maîtrise des causes cachées. En postulant que ces grâces divines ont des causes et découlent d'une ritualisation opérée *a priori*, le discours magique pouvait tout à fait intégrer ces exemples et préférer les références contemporaines d'un al-Ḥallāğ à celle plus lointaine et apparemment plus légendaire de Balīnās. C'est ainsi que *sīmiyā'* d'une acception restreinte à la magie astrale et l'utilisation des propriétés de la matière et du langage, devint une science des lettres, des noms divins, et en ce sens une exégèse ésotérique.

Conclusions

Appliqué au Moyen Âge islamique, le terme de « magie » pose de nombreux problèmes. En effet, loin de pouvoir s'identifier au seul terme arabe de *siḥr*, il peut être défini différemment selon qu'on l'appréhende vis-à-vis du domaine plus général de l'ésotérisme ou des sciences occultes (et donc dans ses rapports à la médecine, à l'alchimie, à l'astrologie...) ou qu'on l'aborde sous l'angle religieux (et donc dans ses rapports aux miracles des prophètes et des saints, à la théologie, à la jurisprudence...). Cependant, bien que ces deux approches soient différentes, affirmer l'opposition fondamentale entre magie et religion est également une approche aussi erronée compte tenu de l'impossibilité de définir avec précision à la fois la magie et l'orthodoxie. Si Dimitri Gutas a montré que l'opposition « islamique » aux sciences grecques est un mythe en partie initié par Ignace Golziher¹⁸¹⁴, nous pouvons également souligner un mythe de l'opposition de la magie à la religion. Alors que le principal motif d'exécution des mystiques des premiers siècles est leur capacité à défier le pouvoir, l'auteur de traités de talismanique ou de science des propriétés est plus proche du scientifique au service d'un mécène que du rebelle. Le conjureur ou l'exorciste est plus proche du médecin que de l'imam. Le cadre établi par le Coran et la tradition du Prophète est suffisamment large pour permettre une intégration de la magie à un cadre religieux, comme l'intégration d'éléments religieux au cadre magique. Bien entendu, le magicien n'est pas exempt de tout soupçon quant à la licéité de ses pratiques. Cependant, comme nous l'avons vu avec la fatwa d'al-Suyūrī, où le guérisseur (*rāqī*) n'est critiqué que pour avoir pratiqué la *ruqya* en promiscuité avec sa patiente. Il y a donc un cadre légal qui entérine et légitime indirectement de telles pratiques.

¹⁸¹⁴ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 251-264.

Deuxième partie

La figure et les œuvres d'al-Būnī dans l'histoire de la magie islamique

Pour conjurer les mauvais sorts, ou se les rendre favorables, dans le creux des ruines ils immolent la poule noire, brûlent des graines (*sic*) de benjoin et allument quelques bougies de cire colorée.

Ces offrandes continuent et vont aujourd'hui à la fameuse *Lalla Bouna*, grande et illustre maraboute enterrée jadis dans les ruines. Cette *Lalla Bouna* n'est pas, comme l'ont prétendu quelques auteurs, la douce et sainte mère d'Augustin ; on sait bien que Monique ne vint jamais à Hippone et qu'elle mourut à Ostie, au moment où elle se disposait à regagner l'Afrique, avec son fils redevenu chrétien.

N'est-il pas plus naturel de croire à la légende de l'illustre maraboute *Lalla Bouna* à laquelle sa famille donna pour tombeau la grandiose ruine des citernes d'Adrien ? *Lalla Bouna* aurait ainsi donné son nom à la nouvelle ville : Bône.

Le chanoine Leroy, chapelain de la basilique de Saint Augustin¹⁸¹⁵

Lalla Bouna est aujourd'hui le nom donné à l'église de Bône qui surplombe la ville et évoque le souvenir de Saint Augustin. Mais si la ville d'Annaba (nom actuel de Bône/Hippone¹⁸¹⁶) est pour le christianisme la ville de Saint Augustin, les figures clés de l'identité annabie sont Sīdī Abū Marwān (m. v. 440/1049 ?) et Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī¹⁸¹⁷. Le nom d'al-Būnī est indéfectiblement lié au *Šams al-maʿārif al-*

¹⁸¹⁵ Le chanoine Leroy, *Notice sur Hippone*, Bone, Imprimerie Ém. Thomas, 1905, p. 20-21.

¹⁸¹⁶ Le nom de Bône n'est pas d'origine coloniale contrairement à une idée reçue dans la mesure où les sources médiévales connaissent la ville sous le nom de Būna. Cf. par exemple Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-buldān*, I, p. 512.

¹⁸¹⁷ Abū Marwān était un jurisconsulte (*faqīh*) qui aurait rédigé un commentaire d'*al-Muwaṭṭaʿ* de Mālik b. Anas et d'*al-ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī. Sa date de mort peut varier selon les auteurs : si la plupart des sources indiquent 440/1049, Aḥmad b. Qāsim al-Būnī donne 501/1108 mais pour plus de cohérence avec d'autres données biographiques, Saʿīd Daḥmānī propose 451/1059. L'importance de ces deux noms dans l'identité annabie est telle que ce sont les deux premières figures développées dans *al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya balad sayyidi Abī Marwān al-šarīf* écrit par un autre al-Būnī. Cf. Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya balad sayyidi Abī Marwān al-šarīf*, éd. Saʿīd Daḥmānī, Annaba, Manšūrāt Būna li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt, 2007, p. 43-56 et p. 57-58. L'auteur commence d'ailleurs son discours par la notice d'un dictionnaire (*al-Qāmūs*) qui associe ces deux noms à la ville (p. 43), et à la fin de l'œuvre, l'auteur dégage cinq figures présentées comme les « pôles » (*al-aqṭāb*) de Bône : Abū Marwān et al-Būnī, « l'auteur du *Šams al-maʿārif* » (*ṣāhib Šams al-maʿārif*) en sont les deux premiers (p. 84). Le poids d'al-Būnī dans cette identité locale est aujourd'hui très fort,

kubrā (*Le soleil des grandes connaissances*), et depuis les années 1960 est également attaché au *Manbaʿ usūl al-ḥikma* (*La source des fondements de la sagesse*). En dehors de ces deux ouvrages, nous ne disposons que de peu de sources éditées pouvant nous renseigner sur al-Būnī. Malheureusement pour le chercheur, ces deux ouvrages n'ont pas connu d'édition critique permettant d'obtenir un texte sûr. De même, leur attribution à al-Būnī a été remise en cause, et dans le cadre de notre travail, nous préférons attribuer ces deux œuvres à un pseudo-al-Būnī. Il convient donc de rouvrir le dossier à partir des seules sources extérieures éditées et des témoignages manuscrits. La figure d'al-Būnī, de par le manque de sources à son sujet, mais également les critiques de ses œuvres, demeure très difficile à appréhender pour l'historien. Jusqu'à une époque récente, la figure d'al-Būnī était avant tout appréhendée dans le cadre de l'histoire de la magie (*siḥr*) en islam, situant l'auteur du *Šams al-maʿārif* dans la ligne d'Ibn Waḥṣiyya et al-Mağrīṭī. Cependant, comme nous l'avons souligné précédemment, nous préférons appréhender la figure d'al-Būnī à travers l'histoire du soufisme (*taṣawwuf*) autant que de l'histoire de la magie. En effet, son insertion dans l'histoire de la magie (*siḥr*) a été forcée par des textes extrêmement critiques vis-à-vis de la forme de soufisme opératif que représente al-Būnī, et particulièrement la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn qui demeura longtemps une des seules sources sur al-Būnī. Ibn Ḥaldūn fait clairement d'al-Būnī un épigone d'al-Mağrīṭī. À l'inverse, des dictionnaires biographiques consacrés au soufisme font d'al-Būnī un pieux mystique aux prières exaucées par Dieu. Ces deux pendants s'expliquent, en partie, par la profusion d'œuvres attribuées à al-Būnī : d'une part, des œuvres à caractère magique, ou des commentaires et compléments de ses œuvres qui leur confèrent alors cette dimension cabalistique, ont contribué à cette condamnation, et d'autre part, les textes magiques ont rapidement trouvé en al-Būnī une autorité tutélaire favorisant leur diffusion et leur succès. La complexité de ce *corpus bunianum*¹⁸¹⁸ est sans conteste le principal obstacle à une approche historique de la magie en Islam dans la mesure où ce corpus contient des œuvres qui furent écrites pour leur majorité entre le XIII^e et le XVII^e siècle ! Avant d'appréhender ces nombreux aspects, commençons par (tenter de) retracer le parcours de notre auteur. Ce dernier était jusqu'alors relativement peu connu. La parution d'un article de Noah Gardiner est venu conforter nos propres conclusions. Cet article étant venu dans le champ académique en pleine rédaction de notre

comme le souligne la tenue du colloque sur « Le concept d'*homo universalis* dans le soufisme opératif » à Annaba en décembre 2010.

¹⁸¹⁸ Nous reprenons ici l'appellation de Jan Just Witkam. Cf. Jan Just Witkam, « Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work », dans *O Ye Gentlemen : Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honor of Remke Kruk*, éd. Arnoud Vrolijk et Jan P. Hogendijk, Leyde, E.J. Brill, 2007, p. 183.

travail, nous nous permettrons d'ajouter en notes de bas de page les références de l'article lorsque Noah Gardiner est parvenu aux mêmes conclusions, sans supprimer les étapes par lesquelles nous y sommes parvenu. Certaines conclusions n'en demeurent pas moins divergentes, notamment sur la rédaction même du *Šams al-ma'ārif*, et enrichiront de fait le débat sur l'histoire du *corpus bunianum* dans la continuité de ces nouvelles recherches.

IV. Histoire d'al-Būnī

Le personnage d'al-Būnī est très difficile à appréhender. Aussi, construirons-nous notre discours dans l'optique d'une distinction claire entre le personnage historique et l'« auteur » du corpus. Nous appuierons donc notre propos sur la distinction qu'opère Francis Jacques entre les deux fonctions :

Il ne faut pas confondre l'analyse historique, politique ou sociologique du personnage et du *nom d'auteur*, avec sa trajectoire biographique, sa valorisation sociale, et d'autre part la construction de la *fonction-auteur* en tant que catégorie d'identification et d'assignation des œuvres. Parmi les propriétés de la fonction-auteur, il y a la singularité du style. C'est une fonction variable du texte et du fonctionnement de certains documents, qui en les rapportant à un foyer unique d'expression, les investit d'une *auctoritas*. La plupart du temps, lorsqu'on fait fonctionner le signataire comme 'auteur' on le tient pour une instance énonciative à laquelle un texte unique est imputable. L'auteur est alors localisable dans une veine textuelle unique qui relève d'une analyse en termes d'expression originale et de cohérence interne.¹⁸¹⁹

Il est vrai que le *corpus bunianum* comporte des contradictions, mais il demeure bâti sur une unité des thèmes traités. Les principales contradictions se trouvent entre d'une part un « noyau historique » contenant les œuvres imputables au Būnī historique, et d'autre part les œuvres plus tardives, qui sont le fruit de commentateurs, de continueurs ou d'illustres anonymes. Le point de départ du *corpus bunianum* n'en demeure pas moins le personnage historique d'al-Būnī.

4.1. Le personnage historique d'al-Būnī

Par personnage historique, il convient d'entendre le personnage que l'on peut (tenter de) situer dans le temps et dans l'espace. Il s'agit d'une personne que l'on peut essayer, autant que possible, de resituer dans la société de son époque et dont l'œuvre peut porter la trace.

Les sources

Les premières sources d'informations dont nous disposons sont des notices biographiques. Ces sources peuvent être complétées avec les quelques données que délivre al-Būnī dans ses œuvres, ainsi que les mentions d'al-Būnī trouvées çà et là et correspondant le plus souvent à la citation d'une de ses œuvres. Nous voulons également soulever un point essentiel de notre propos par lequel notre étude se distingue de l'historiographie traditionnelle concernant al-Būnī. En effet, la plupart des chercheurs s'étant penchés sur al-Būnī a cru bon - faute de sources plus nombreuses - d'explorer le contenu de la version longue du *Šams al-ma'ārif* afin d'en

¹⁸¹⁹ Francis Jacques, *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Paris, Jean Maisonneuve, 2002, p. 205.

tirer des renseignements sur la vie d'al-Būnī et tenter d'élucider bon nombre de points obscurs, notamment concernant sa date de mort. Il nous semble que cette œuvre demeure trop problématique pour permettre d'avoir une vision claire de notre personnage. Nous reviendrons plus loin sur les problèmes qu'elle peut poser, mais compte tenu des nombreux anachronismes que contient l'œuvre par rapport à l'époque présumée de l'auteur et des dates de mort traditionnellement retenues pour al-Būnī, elle ne saurait être prise en compte. De même, l'analyse des chaînes d'initiation (*isnād*) de la fin de l'ouvrage nous semble peu fructueuse pour tenter de comprendre le milieu dans lequel pouvait évoluer notre mystique en raison des grands doutes que nous pouvons émettre sur leur fiabilité. Aussi, nous nous proposons de retracer l'histoire d'al-Būnī à partir des sources extérieures au *corpus bunianum*, que nous comparerons aux sources exclusivement manuscrites composant ce que nous considérons comme le « noyau historique » de son œuvre¹⁸²⁰. Il convient toutefois d'être prudent dans l'emploi de certaines « sources extérieures » : la mention seule du nom de relation (*nisba*) al-Būnī ne saurait suffire à identifier notre personnage historique, il faut avant s'assurer qu'il ne s'agit pas de l'un des juristes malikites originaires de la même ville¹⁸²¹ ou un rapporteur de tradition portant la même *nisba*.

Les informations dont nous disposons sur Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī sont à la fois rares, contradictoires et difficiles à exploiter. Elles sont rares car peu de sources médiévales évoquent la vie d'al-Būnī. À l'exception de cinq notices biographiques que nous avons pu repérer, nous avons au mieux des citations de ses œuvres ou de simples mentions de son nom et de ses œuvres pour le resituer dans une école de pensée plus large. Ces cinq notices proviennent d'époques et de milieux différents. Deux groupes parmi ces notices peuvent cependant être dégagés selon leur (probable) ligne de transmission. Ainsi, nous avons une notice biographique d'al-Maqrīzī dans son *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr* consacrée à un Šaraf al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf al-Būnī l-Qurašī¹⁸²². Elle a des éléments en commun avec une notice d'Abū l-Qāsim Aḥmad b. Qāsim al-Būnī¹⁸²³ (n. 1063/1653, m. 1139/1726) issue

¹⁸²⁰ Concernant cette notion de « noyau historique » de l'œuvre, voir *infra* p. 447.

¹⁸²¹ Cf. Constant Hamès, « al-Būnī », *Et*³.

¹⁸²² Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, éd. Muḥammad al-Yaʿlāwī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991, I, p. 750-753. Cf. également Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 86.

¹⁸²³ Né à Annaba et formé au droit malékite par son père et son grand-père, il voyagea dans le Maghreb et en Égypte à l'occasion de son pèlerinage avant de rentrer et de s'installer de nouveau à Annaba comme jurisconsulte (*faqīh*). Cf. Būflāqa Saʿd, « Aḥmad al-Būnī wa-kitābu-hu : (*al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya*) », *Mağallat mağmaʿ al-luġa l-ʿarabiyya bi-Dimašq*, 79/1 (2004), p. 148. L'éditeur d'*al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya* situe sa mort entre 1133/1721 et 1160/1744 sans plus de précision.

de son *al-Taʿrif bi-Būnat Ifrīqiya balad sayyidī Abī Marwān al-šarīf*¹⁸²⁴ (*La connaissance de Bône en Ifrīqiya, pays du noble Sīdī Abū Marwān*). Les deux ouvrages ont un caractère historique et régional prononcé, alors que les trois autres notices biographiques proviennent de recueils consacrés aux soufis.

Le second groupe de notices a un caractère hagiographique évident. Il correspond à des notices biographiques composées par ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī¹⁸²⁵ (n. 782/1380, m. 858/1454), al-Munāwī¹⁸²⁶ (n. 952/1545, m. 1031/1621) et Yūsuf b. Ismāʿīl al-Nabhānī¹⁸²⁷ (n. 1265/1849, m. 1350/1932). Eu égard aux nombreuses informations - voire formulations - identiques entre la notice d'al-Biṣṭāmī et celle d'al-Munāwī, il ne fait aucun doute qu'elles proviennent d'une même source (la notice d'al-Biṣṭāmī étant probablement la source d'al-Munāwī). Quant à la notice d'al-Nabhānī, elle revendique avoir puisé ses informations dans celle d'al-Munāwī. Elles ne contiennent aucune information substantielle sur la vie d'al-Būnī elle-même. C'est l'aspect hagiographique qui domine ces trois notices et concourent donc plus à ériger la figure d'al-Būnī comme auteur du corpus qu'à délivrer des données sur le personnage historique. Dans tous les cas, toutes ces notices sont bien postérieures à la date mort présumée d'al-Būnī, ce qui pose la question de l'origine de ces informations.

Éléments biographiques d'al-Būnī

La notice d'al-Maqrīzī relate le parcours d'un Šaraf al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yūsuf al-Būnī l-Qurašī né à Annaba vers 520/1126-1127. Il apprit à réciter le Coran selon les huit lectures à Tunis, fut formé au *fiqh* malékite et à de nombreuses sciences. Il partit ensuite en al-Andalus où il rencontra Abū l-Qāsim al-Suhaylī¹⁸²⁸ (n. 508/1114, m. 581/1185), Abū l-Qāsim b. Baškuwāl¹⁸²⁹ (n. 494/1100-1101,

¹⁸²⁴ Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Taʿrif bi-Būnat Ifrīqiya*, p. 57-58.

¹⁸²⁵ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 24b-26a. Nous reviendrons un peu plus loin sur la figure de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, cf. *infra* p. 420 et suivantes.

¹⁸²⁶ Né et mort au Caire, ʿAbd al-Raʿūf al-Munāwī était un religieux et mystique égyptien disciple d'al-Šaʿrānī avant de s'affilier à la voie ḥalwatiyya. ʿAbd al-Raʿūf al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāğim al-sāda l-šūfiyya* [= *Ṭabaqāt al-Munāwī l-kubrā*], éd. ʿAbd al-Ḥamīd Šāliḥ Ḥamdān, Le Caire, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāt, 1994, II, p. 35-38. Cf. également Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 86. Sur al-Munāwī, cf. Abdelhamid Saleh Hamdan, « al-Munāwī », *Et*.

¹⁸²⁷ Al Nabhānī était un soufi libanais du début du XX^e siècle. Il fut un auteur prolifique sur le Coran, la tradition prophétique et le soufisme. Al-Nabhānī, *Kitāb Ġāmiʿ karāmāt al-awliyāʿ*, Le Caire, Dār al-kutub al-ʿarabiyya l-kubrā, n.d., p. 306-307. Cf. également Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing*, p. 98.

¹⁸²⁸ Né à Séville et mort à Marrakech, al-Suhaylī était un théologien, traditionniste et homme de lettres (il avait connaissance du *Livre* de Sībawayh, ainsi que de la littérature

m. 578/1183) et le « juriste »¹⁸³⁰ Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Ḥazraǧī l-Sabtī¹⁸³¹ (n. 524/1130, m. 601/1205). Il alla ensuite à Alexandrie où il rencontra Aḥmad b. Muḥammad al-Salafī¹⁸³² (n. 478/1085, m. 576/1180) et Abū l-Ṭāhir Ismāʿīl b. ʿAwf al-Zuhrī l-Mālikī (n. 485/1092-1093, m. 581/1185¹⁸³³), puis s'installa au Caire au temps du calife al-ʿĀḍid (r. 555/1160 à 567/1171). Il partit faire le pèlerinage et revint à Jérusalem puis alla à Damas où il rencontra Abū l-Qāsim b. ʿAsākir¹⁸³⁴ (n. 499/1105,

d'adab d'une manière générale), il est l'auteur d'environ cent vingt ouvrages dont *al-Rawḍ al-unuf* (*Le jardin intact*), *Kitāb al-Aʿlām bi-mā abhama fī l-Qurʾān min al-asmāʾ al-aʿlām* (*Le livre des noms propres inconnus dans le Coran*) et *Kitāb al-Farāʾiḍ* (*Le livre des obligations [religieuses]*). Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad, Maṭbaʿat maǧlis dāʾirat al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya, 1958, IV, p. 1348-1350 (17^e ṭabaqa).

¹⁸²⁹ Traditionniste et historien andalousien, il aurait rédigé une cinquantaine d'ouvrages, dont un *Šilat taʾrīḥ Ibn al-Faraḍī* (*Suite de l'histoire d'Ibn al-Faraḍī*) qui demeure une source importante pour l'histoire d'al-Andalous. *Ibid.*, IV, p. 1339-1341 (17^e ṭabaqa).

¹⁸³⁰ Bien que qualifié de « juriste » par al-Maqrīzī, c'est l'enseignement mystique d'al-Sabtī qui dut influencer al-Būnī plus que l'enseignement « juridique ».

¹⁸³¹ Les notices biographiques sur Abū l-ʿAbbās al-Sabtī n'indiquent pas qu'il aurait vécu ou voyagé en al-Andalus. Il faut donc probablement comprendre qu'al-Būnī l'aurait rencontré sur son chemin alors qu'il était encore dans le Maǧrib, soit à Ceuta où al-Sabtī vécut les seize premières années de sa vie (de 524/1130 à 540/1146), soit à Marrakech où il s'installa à partir de 540/1146 jusqu'à sa mort en 601/1205.

¹⁸³² Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥammad al-Aṣfahānī l-ǧuruwāʾānī l-Salafī. Né à Ispahan, il alla à Bagdad à vingt ans, mais c'est à Alexandrie qu'il élut domicile, où sa réputation était telle qu'al-ʿĀḍil ʿAlī b. Ishāq b. al-Salār, vizir du calife al-Zāfir bi-Llāh (r. 544/1149 à 549/1154), lui construisit une mosquée. Cf. al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, IV, p. 1298-1304 (16^e ṭabaqa).

¹⁸³³ Abū Ṭāhir Ismāʿīl b. Makkī b. Ismāʿīl b. ʿĪsā b. ʿAwf al-Zuhrī l-ʿAwfī l-Iskandarī l-Mālikī, est juriste formé au droit auprès d'al-Ṭurṭūšī (n. 520/1126-1127, m. 520/1126), domaine dans lequel il s'illustra. Installé à Alexandrie, il y fut le chef de file des malikites. Saladin (r. 567/1174 à 589/1193) serait allé le voir pour entendre *al-Muwaṭṭaʿ* de Mālik b. Anas. Il aurait été un disciple d'Abū Madyan. Cf. Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d., IV, p. 268-269. Sur la date de mort de ce personnage, cf. aussi al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, IV, p. 1336 (16^e ṭabaqa, notice consacrée à Abū Mūsā l-Madīnī). Voir aussi Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir*, éd. Denis Gril, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1986, p. 223.

¹⁸³⁴ Il s'agit du plus célèbre des Ibn ʿAsākir, Ṭīqat al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAlī b. Abī Muḥammad, auteur de l'imposante et célèbre *Taʾrīḥ madīnat Dimāšq* (*Histoire de la ville de Damas*), sa famille étant traditionnellement ancrée à Damas et y représentant l'école juridique šāfiʿite. Il fut attaché au service de Nūr al-Dīn dès son arrivée à Damas en 549/1154, et ce dernier lui construisit le premier *dār al-ḥadīṭ* (« maison du hadith », aussi appelée *dār al-sunna*). Cf. Nikita Elisséeff, « Ibn ʿAsākir », *Et*. Nous n'avons cependant pas trouvé trace de cette rencontre dans l'œuvre d'Ibn ʿAsākir. L'anecdote contenant des spéculations à caractère

m. 571/1176). Il alla également à Wāsiṭ et à Bagdad où il rencontra Abū l-Farağ Ibn al-Ğawzī¹⁸³⁵ (n. 510/1126, m. 597/1200) et revint à Jérusalem d'où il partit pour refaire le pèlerinage. Il retourna alors en Égypte et finit par rentrer à Tunis où il serait mort en 602/1205-1206. La notice écrite par Aḥmad b. Qāsim al-Būnī affirme que la tombe d'Aḥmad b. 'Alī l-Būnī est à Tunis, l'auteur affirmant qu'il y a recueilli sa bénédiction (*baraka*)¹⁸³⁶. Les deux notices font de leur personnage l'auteur du *Šams al-ma'ārif*. Al-Maqrīzī mentionne en outre un *Kitāb Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā, al-Lum'a l-nūrāniyya* et *al-Anmāt*¹⁸³⁷. Al-Maqrīzī signale également un ouvrage sur le prêche (*kitāb fī l-wa'z*) ayant connu un important succès en Ifrīqiya, ce que semble confirmer Aḥmad b. Qāsim al-Būnī qui mentionne un *Kitāb al-Wa'z al-ğarīb*. Ce dernier titre ne se retrouve dans aucune autre notice bibliographique¹⁸³⁸. Ces deux notices ne sont pas contradictoires entre elles, mais il nous semble qu'elles le sont sur plusieurs points avec d'autres sources d'informations sur notre auteur.

Le premier point contradictoire concerne la date de mort d'al-Būnī. La date couramment retenue, 622/1225, nous est donnée par Ḥāğğī Ḥalīfa¹⁸³⁹. Or, ce dernier nous donne également la date de 630/1232¹⁸⁴⁰. Ainsi, le commentaire des noms divins qu'il nous a laissé porte la date de rédaction, précisée par al-Būnī et reprise

divinatoire sur l'avenir des dynasties fatimide et abbasside, il est fort possible qu'il s'agisse d'une anecdote tardive visant à réinsérer al-Būnī parmi les grands érudits de son temps et de faire authentifier sa visite à Damas.

¹⁸³⁵ Célèbre prédicateur ḥanbalite de Bagdad. Il est aussi bien connu pour ses activités de prédicateur que pour ses nombreuses œuvres écrites, dont la chronique historique *al-Muntazam fī tā'rīḥ al-mulūk wa-l-umam* (L'[ouvrage] bien organisé : l'histoire des rois et des nations). Cf. Henri Laoust, « Ibn al-Ğawzī », *Et*.

¹⁸³⁶ Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Ta'rif bi-Būnat Ifrīqiya balad sayyidi Abī Marwān al-šarīf*, p. 58 : « [il est] enterré à Tunis et sa tombe est connue dans son cimetière. Je l'ai visitée et j'y ai invoqué la bénédiction de Dieu » (*daḥīn Tūnis wa-qabru-hu bi-ğabbānati-hā mašhūr zurtu-hu wa-barraktu bi-hi*).

¹⁸³⁷ Il est le seul auteur chez qui l'on trouve mentionnés *al-Lum'a l-nūrāniyya* et *al-Anmāt* distinctement. Pour tous ces titres, voir plus loin.

¹⁸³⁸ Le seul manuscrit pouvant correspondre à cette œuvre que nous ayons pu identifier est un *Kitāb al-Ḥuṭba* (*Livre du prêche*) d'Aḥmad al-Būnī dont un manuscrit, copié en dū l-qa'da 743 / mars-avril 1343 est conservé en Arabie Saoudite. Il s'agit d'un recueil de prêches. Cf. al-Būnī (?), *Kitāb al-Ḥuṭba*, Riyad, Université de Riyad, 131.

¹⁸³⁹ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, IV, p. 74-75, n°7658.

¹⁸⁴⁰ *Ibid.*, IV, p. 248, n°8286. Nous évoquerons plus loin les éléments anachroniques du *Šams al-ma'ārif*, mais sans les solliciter des éléments confirment qu'al-Būnī écrivit ses œuvres plutôt dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle et qu'il était toujours vivant après 602/1205-1206.

par les copistes successifs de la première décade de *dū l-qaʿda* 621 à la matinée du lundi 17 *dū l-ḥiġġa* de la même année / seconde moitié de novembre 1224¹⁸⁴¹. En général, la date de fin de rédaction du manuscrit suit. Un des manuscrits de la Suleymaniye d'Istanbul donne même des informations supplémentaires sur le contexte de rédaction et de transmission du texte :

La copie sur laquelle ce [manuscrit] fut collationné a, écrit à la fin, « Il fut collationné en présence des frères, frères de la pureté et ami de la fidélité, et au *Ḥanqāh*¹⁸⁴² al-Muḥsiniyya au poste-frontière d'Alexandrie ». La copie à partir de laquelle il fut écrit avait dessus la marque d'audition du compositeur [de ce livre] et son écriture, et une marque d'audition dans des séances dont la dernière eut lieu 23 *rabīʿ I* de l'an 622 / 4 avril 1225. La fin de la copie de l'exemplaire d'origine sur lequel il fut pris vient du grand *Qarāfa*¹⁸⁴³ en Égypte lundi 17 *dū l-ḥiġġa* 621 / 30 décembre 1224, et le début de sa composition remonte au 1^{er} *dū l-qaʿda* / 14 novembre [1224]. Que la prière et le salut de Dieu soient sur notre seigneur Muḥammad, sa famille et ses compagnons !

(*Wa-l-nuṣṣa allatī qūbilat ḥādīhi ʿalay-hā maktūb fī āḥari-hā wa-qūbilat ḥasba l-
imkān bi-ḥaḍrat al-iḥwān iḥwān al-ṣafāʾ wa-ḥillān al-wafā bi-l-Ḥānqāh al-Muḥsniyya bi-
tuġr al-Iskandariyya. wa-l-nuṣṣa allatī kutiba min-hā ʿalay-hā samāʿ al-muṣannif wa-ḥaṭṭu-
hu wa-samāʿ fī maġālis āḥaru-hā l-tālīt wa-ʿiṣrūn min rabīʿ al-awwal sanat itnayn wa-ʿiṣrīn
wa-sitti-miʿa. Wa-kāna l-farāġ min nuṣṣat al-aṣl al-manqūl min-hā bi-l-Qarāfa l-kabīr[a] bi-
zāhir Miṣr yawm al-itnayn al-sābiʿ ʿaṣar min dī l-ḥiġġa sanat iḥdā wa-ʿiṣrīn wa-sitti-miʿa*

¹⁸⁴¹ Al-Būnī, *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, Paris, BnF, ARABE 5133, fol. 240a.

¹⁸⁴² Le *ḥānqāh* est un établissement d'origine persane introduit à l'époque ayyoubide au Moyen Orient et que les Mamelouks développèrent en Égypte. Il réunit des enseignements du soufisme, de la théologie et de la jurisprudence. Cependant, l'institution est également sévèrement critiquée par certains soufis défenseurs d'une vision puritaine de la mystique comme Ibn Taymiyya et al-Šaʿrānī qui y voient le refuge de « soucis de décorum » (*ṣūfiyyat al-rusūm*) pour reprendre la traduction d'Éric Geoffroy. Cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*, Damas, Institut Français de Damas, 1995, p. 166-172 et Jacqueline Chabbi, « *Khānqāh* », *Et*². Pour une étude plus complète (mais vieillie), cf. Leonor Fernandez, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: the Khanqah*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.

¹⁸⁴³ Al-Qarāfa est le nom d'un quartier et d'un immense cimetière du Caire où sont enterrés de nombreux mystiques. Le cimetière a donné lieu à des ouvrages consacrés aux visites (*ziyāra*) sur les tombes des saints. Cf. May al-Ibrashy, « Cairo's Qarafa as Described in the *Ziyara* literature », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, dir. Richard Mc Gregor et Adam Sabra, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (« Cahier des *Annales islamologiques* », 27), 2006, p. 269-297 et Tetsuya Ohtoshi, « *Tasawwuf* as Reflected in *Ziyāra* Books and the Cairo Cemeteries », dans *ibid.*, p. 299-330.

*wa-kāna btidā' taṣnīfi-hi awwal šahr dī l-qa'da, wa-ṣallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣuḥbi-hi wa-sallama taslīm)*¹⁸⁴⁴

Al-Būnī aurait donc eu son cénacle dans lequel on pratiquait le zikr, et dont les séances se seraient terminées en 622/1225. Est-ce parce qu'il était mort ? Rien ne permet de le confirmer mais cela reste une hypothèse. Ḥāğğī Ḥalīfa a-t-il considéré que la date de fin des *samā'* du cercle d'al-Būnī correspondait à la mort du cheikh ou a-t-il eu d'autres sources d'informations ? Nous ne saurions nous prononcer en l'état actuel de nos connaissances. Dans tous les cas, cette position de cheikh de *zāwiya* que semble avoir eu al-Būnī concorde avec l'introduction de plusieurs de ses œuvres, qu'il présente comme une réponse à des interrogations de disciples au sujet de la voie¹⁸⁴⁵.

Une autre œuvre d'al-Būnī nous donne une autre source d'information sur son époque : dans les *Laṭā'if al-iṣārāt*, al-Būnī raconte une anecdote de « son » temps (*fī zamāni-nā*), mettant en scène Abū Aḥmad, un cheikh d'al-Andalus, dont il aurait rencontré le neveu à la Mecque en 621/1224-1225¹⁸⁴⁶. Ces indications de dates semblent aller dans le sens de celles retenues par Ḥāğğī Ḥalīfa. De plus, un manuscrit nous est parvenu dont une annotation en fin de manuscrit nous permet de situer sa rédaction :

Et dans ce que l'on a trouvé à la fin de ce livre : voilà ce que j'ai recopié qui n'est pas de la main du compositeur. Le livre des *Laṭā'if al-iṣārāt fī l-ḥurūf al-ḥurūfiyyāt* a été auditionné par le juge (*qāḍī*) très juste, pieux, ascète, le juge des pauvres, la colonne des pieux 'Umar b. Ibrāhīm al-Raba'ī et son fils Ibrāhīm - que Dieu leur accorde grâce - et ce durant la première décade du mois de rabī' I en l'an six cent vingt-deux / environ 13 mars 1225, et ce dans le grand Qarāfa, à l'extérieur du Caire - que Dieu qu'Il soit exalté la protège -, et c'est le lieu de sa composition.

Le plus petit des serviteurs de Dieu - qu'Il soit exalté ! - et le plus nécessaire de la miséricorde de Son riche seigneur Muḥammad b. Muḥammad, imam de la mosquée de Būsaf - que Dieu lui pardonne - l'a recopié pour lui-même, pour qui Dieu veut après lui et pour celui qui invoque pour lui et ses parents la miséricorde et le pardon.

[La copie] fut achevée au Caire, [ville] protégée, à la mosquée d'al-Azhar¹⁸⁴⁷ au jour béni du vendredi sept du mois de Dieu muḥarram qui ouvre les mois de

¹⁸⁴⁴ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Resid Efendi, 590.

¹⁸⁴⁵ C'est le cas par exemple de *Hidāyat al-qāṣidīn*. Cf. *infra* p. 475 et suivantes.

¹⁸⁴⁶ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, Paris, BnF, ARABE 2637, fol. 39b.

¹⁸⁴⁷ Inaugurée en 361/972, la mosquée d'al-Azhar fut à la fois un centre religieux assurant la propagande de la dynastie fatimide et un centre d'enseignement des sciences islamiques. Pour l'époque médiévale, elle ne représente cependant qu'un important centre d'enseignement parmi les nombreuses mosquées et *madrassa* assurant les mêmes fonctions,

l'année huit cent neuf / 24 juin 1406, que Dieu lui donne une bonne issue par Muḥammad.

(*Wa-mimmā wuġida 'alā āḥar hādā l-kitāb mā hādā nuṣṣatu-hu bi-ġayr ḥaṭṭ al-muṣannif sami'a kitāb Laṭā'if al-iṣārāt fi l-ḥurūf al-'ulwiyyāt al-qādī l-a'dal al-ṣāliḥ al-zāhid qādī l-fuqarā' wa-'umdat al-ṣulaḥā' 'Umar b. Ibrāhīm al-Raba'ī wa-waladu-hu Ibrāhīm waffaqa-humā Llāh wa-dālika fi l-'uṣr al-awwal min šahr rabī' al-awwal sanat itnatayn wa-'iṣrīn wa-sitti-mi'a wa-dālika bi-l-Qarāfa l-kabīra bi-zāhir Miṣr ḥamā-hā Llāh ta'ālā wa-huwa mawḍi' ta'lifi-hi wa-'allaqa-hu li-nafsi-hi wa-li-man šā'a Llāh min ba'di-hi aqall 'abīd Allāh ta'ālā wa-aḥwaġu-hum ilā raḥmat rabbi-hi l-Ġanī, Muḥammad b. Muḥammad al-imām bi-l-ġāmi' al-Būsifi bi-madīna ġāfara la-hu wa-li-man da'a la-hu wa-li-wāliday-hi bi-l-tawba wa-l-maġfira wa-kāna l-farāġ bi-l-Qāhira l-maḥrūsa bi-ġāmi' al-Azhar fi l-yawm al-mubārak yawm al-ġumu'a sab' šahr Allāh al-muḥarram muftatiḥ šuhūr 'ām sanat tis' wa-ṭamāni-mi'a aḥsana Llāh 'āqiba-hā bi-Muḥammad)*¹⁸⁴⁸

On peut donc situer la rédaction de ce traité entre 621 et le début de rabī' I 622 / mi-mars 1225¹⁸⁴⁹. De plus, la page de titre fait suivre le nom d'al-Būnī de la formule « que Dieu fasse profiter de Ses bienfaits aux musulmans grâce à lui, [prolonge] sa vie et soit bénéfique [grâce à sa science] aux musulmans » (*amta'a Llāh al-muslimīn [bi-hi wa-aṭāla] ḥayāta-hu wa-nafa'a [bi-'ilmi-hi] l-muslimīn*)¹⁸⁵⁰, qui s'emploie pour une personne encore vivante. Aussi, bien que le manuscrit n'ait pas été lui-même copié du vivant d'al-Būnī, nous pouvons supposer que la tradition manuscrite dans laquelle il se situe provient d'un manuscrit contemporain de l'auteur. La date de 622/1225 donnée par Ḥāġġī Ḥalīfa concorde donc parfaitement avec ces dates mentionnées dans les œuvres du « noyau historique » d'al-Būnī. Si al-Maqrīzī s'est trompé de vingt ans et qu'il a calculé la date de naissance d'al-Būnī d'après son âge de quatre-vingt ans¹⁸⁵¹, alors on peut repousser la date de naissance d'al-Būnī à environ 540/1145-1146, ce qui ne semble pas contradictoire avec les dates des personnes qu'il aurait rencontrées d'après al-Maqrīzī.

Le second élément en contradiction avec la biographie traditionnelle d'al-Būnī est la mention de sa mort (et de sa tombe dans le cas d'Aḥmad b. Qāsim al-Būnī) à Tunis. Or, d'autres sources situent sa tombe dans le cimetière d'al-Qarāfa au

contrairement à nos jours où elle a un rôle déterminant dans l'élaboration de la norme religieuse dans le monde musulman. Cf. Jacques Jomier, « al-Azhar », *Et*.

¹⁸⁴⁸ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, fol. 90a.

¹⁸⁴⁹ Cf. également Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 90.

¹⁸⁵⁰ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, page de titre. Les passages entre crochets sont illisibles sur le manuscrit.

¹⁸⁵¹ Al-Maqrīzī formule son âge et sa date mort comme une approximation. On peut en déduire que l'un a pu être calculé à partir de l'autre.

Caire, comme Ibn al-Zayyāt¹⁸⁵² (m. 814/1411) dans son traité *al-Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra* (*Les astres mobiles : organisation de la visite [des tombes]*) terminé en 804/1402¹⁸⁵³. Cette information nous est confirmée par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, qui ajoute que la tombe est objet de visites¹⁸⁵⁴. Cette dévotion entourant la tombe d'al-Būnī est confirmée par une note écrite en latin en tête d'un des manuscrits du *Šams al-ma‘ārif* conservé à la Bibliothèque nationale de France¹⁸⁵⁵. De plus, nous avons vu que le commentaire des noms divins par al-Būnī aurait été composé dans le quartier d'al-Qarāfa. Nous pouvons y ajouter la note du manuscrit sus-mentionné du commentaire des noms divins d'al-Būnī selon laquelle le premier manuscrit de ce texte était à al-Qarāfa, qui semble suggérer qu'al-Būnī officiait dans ce quartier du Caire¹⁸⁵⁶. La mention de sa tombe à al-Qarāfa venant d'auteurs bien distincts semble confirmer cette donnée, d'autant plus que le *Kawākib al-sayyāra* est consacré à ce cimetière. L'idée selon laquelle la tombe d'Aḥmad b. ‘Alī l-Būnī est en Tunisie est en revanche très répandue parmi les habitants d'Annaba de nos jours, notamment

¹⁸⁵² Šams al-Dīn Muḥammad b. al-Zayyāt était un soufi du Ḥānqāh Siryaqūs et grand connaisseur du cimetière d'al-Qarāfa. Cf. May al-Ibrashy, « Cairo's Qarafa as Described in the Ziyara literature », p. 276-277.

¹⁸⁵³ Ibn al-Zayyāt, *al-Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra fī l-Qarāfatayn al-kubrā wa-l-ṣuḡrā*, Le Caire, al-Maṭba‘a l-amīriyya, 1907, p. 268 : « Près de celle-ci [la tombe de ‘Abd al-Ġalīl al-Ṭaḥawī] dans le *miḥrāb* se trouve la tombe du cheikh, de l'imam savant, Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī, auteur d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*. » (*wa-qarīb min-hu fī l-miḥrāb qabr al-šayḥ al-imām al-‘ālim Abī l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī ṣāḥib al-Lum‘a l-nūrāniyya*).

Louis Massignon repéra lui-même la tombe d'al-Būnī dans le groupe sud-est des tombeaux du cimetière. Il dressa un répertoire des étapes principales des pèlerins et situe la tombe d'al-Būnī près de celle de ‘Izz al-Dīn al-Maqdisī : « Plus au Sud, en plein désert, solitaire et carrée, tombe d'‘Izz al-dīn Maqdisī († 660 H.), canoniste shāfi‘ite d'une rare rectitude de conscience (KS, 272) ; sa prière ardente vainquit les Tatars et Saint-Louis, lors de Mansūra. Près de lui ont été enterrés le cabaliste Būnī (KS, 268), le canoniste et mystique Quṭb Qastallānī († 686 H., KS, 271), de la Kāmiliya, qui condamna Ibn Sab‘īn et Shushtarī comme des "hellénisants ḥallagiens", AB. Ṭurṭūshī († 520 H., KS, 269), l'ennemi de Ghazālī, Abūlrabī‘ de Malaga (KS, disciple d'Ibn al-‘Arīf et d'Ibn Kabsh, héros d'une visite de Khaḍir, KS, 262) ; les fils d'Abū'l ḥajjāj, le saint madyanī de Luxor ». Louis Massignon, « La cité des morts au Caire. Qarāfa - Darb al-Aḥmar », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, 57 (1958), p. 67.

¹⁸⁵⁴ Al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 25a : *wa-qabru-hu bi-l-Qarāfa zāhiran* (sic) *yuzār*.

¹⁸⁵⁵ Cf. Constant Hamès, « al-Būnī », *EI*³.

¹⁸⁵⁶ Noah Gardiner parvient aux mêmes conclusions. Cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 90.

depuis la parution d'*al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya*¹⁸⁵⁷. Si al-Maqrīzī affirme qu'al Būnī est mort à Tunis, il ne précise pas qu'il y est enterré, mais il est probable qu'il avait connaissance de cette tombe à Tunis plutôt qu'à al-Qarāfa. Or, dans le cas de saints personnages, il arrive que la dépouille soit transférée *post mortem* d'une ville à une autre, comme ce fut le cas par exemple d'al-Sabtī, mort en 601/1205 à Marrakech où il fut d'abord enterré avant que sa tombe ne soit transférée à Cordoue¹⁸⁵⁸. Mais sans aller jusqu'à l'idée que la dépouille aurait été transférée, il arrive qu'un saint se voit attribuer plusieurs tombes, qui deviennent autant d'objets de visites et de pèlerinages. Concernant un cheikh connu pour être « celui aux prières exaucées » (*muḡāb al-daʿawāt*)¹⁸⁵⁹, à quel meilleur intercesseur pourrait-on recourir ?

C'est en tout cas la mention de sa tombe dans ce cimetière soufi du Caire qui a longtemps fait considérer qu'al-Būnī a vécu en Égypte. Ce voyage d'al-Būnī en Égypte se retrouve dans toutes les notices, avec moins de pérégrinations chez al-Biṣṭāmī et al-Munāwī : d'après ces derniers, al-Būnī « accompagna (*ṣahība*)¹⁸⁶⁰ certains des principaux cheikhs d'Occident et d'Égypte ». Le voyage qu'al-Būnī aurait fait à Alexandrie d'après al-Maqrīzī se retrouverait confirmé dans les manuscrits de ses œuvres. En effet, dans une note marginale reproduite dans les manuscrits du *ʿilm al-hudā*, on trouve une liste d'ouvrages d'al-Būnī, et dans le manuscrit d'Istanbul nous pouvons y lire après la mention des *Mawāqif al-ḡāyāt* : « Je fus en possession de ce livre et je l'ai lu auprès de mon maître, l'excellent Abū l-Faḍl ʿAbbās al-Ġumārī - que Dieu soit bienveillant avec lui - et ce dernier avait rencontré l'auteur [du livre] à Alexandrie, qui lui avait appris sur les significations des chemins et les secrets de la certitude » (*wa-qad malaktu hādā l-kitāb wa-qaraʿtu-hu ʿalā mawlā-ya l-fāḍil Abī l-faḍl ʿAbbās al-Ġumārī nafaʿa Llāh bi-hi wa-laqiya l-muʿallif bi-l-Iskandariyya wa-afāda-hu fī maʿānī l-sulūk wa-l-asrār al-yaqīniyya [...]*)¹⁸⁶¹. Enfin, il n'est sans doute pas anodin qu'on retrouve la première mention d'al-Būnī sous la plume du chroniqueur égyptien al-Nuwayrī¹⁸⁶² (n. 677/1279, m. 733/1333) dans sa monumentale encyclopédie *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (*La destination du but : les*

¹⁸⁵⁷ Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya*, p. 57.

¹⁸⁵⁸ Mohamed Bencheneb, « al-Sabtī », *EI*².

¹⁸⁵⁹ Cette appellation est courante chez les soufis. Elle établit néanmoins une solide réputation dans l'intercession pour ces mystiques.

¹⁸⁶⁰ Le terme d'« accompagner », dans ce contexte, désignerait plutôt un accompagnement à caractère mystique, celui qui lie le maître au disciple.

¹⁸⁶¹ Al-Būnī, *ʿilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 239b.

¹⁸⁶² Né à Akhmim et mort au Caire, il voyagea en Syrie en 701/1301 avant de revenir au Caire en 703/1303 où il s'occupa de charges officielles comme l'administration du *dīwān al-ḥāṣṣ* ou de l'hôpital (*bimāristān*) al-Manṣūrī. Cf. Mounira Chapoutot-Remadi, « al-Nuwayrī », *EI*².

[différentes] branches de la littérature)¹⁸⁶³. Cependant, nous devons également considérer sérieusement l'hypothèse selon laquelle il vécut une bonne partie de sa vie à Tunis, et qu'il voyagea beaucoup. En effet, au delà de ces assertions d'al-Maqrīzī sur les années qu'al-Būnī passa à Tunis, c'est aussi à Tunis qu'al-Mahdawī, le maître d'al-Būnī et d'Ibn ʿArabī¹⁸⁶⁴, dispensait son enseignement. Le *ʿIlm al-hudā* relate par exemple une anecdote mettant en scène celui qu'al-Būnī décrit comme « son maître et son imam la couronne des gnostiques » (*sayyidī wa-imāmī tāğ al-ʿārifīn*) à Tunis¹⁸⁶⁵. Une autre anecdote de la même œuvre fait d'al-Būnī le témoin oculaire d'un dialogue entre al-Mahdawī et un de ses disciples¹⁸⁶⁶. Enfin, al-Mahdawī est également cité en rapport avec les enseignements d'Abū Madyan¹⁸⁶⁷ (n. 520/1126, m. 594/1197). Enfin, dans un manuscrit contenant un texte qui nous semble être le *Šams al-maʿārif* tel que put l'écrire al-Būnī¹⁸⁶⁸, nous trouvons également une mention d'al-Mahdawī, ainsi que d'al-Sabtī¹⁸⁶⁹, confirmant ainsi cette potentielle rencontre avec al-Sabtī relatée par al-Maqrīzī.

¹⁸⁶³ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-miṣriyya, 1937, V, p. 292-303 et p. 331-337, et XII, p. 225-230.

¹⁸⁶⁴ Cf. Bakri Aladdin, « Musāhamat al-shaykh ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fī "l-ʿulūm al-maktūma" », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, p. 45 et Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 87-88. Tous deux se basent également sur des manuscrits du *ʿIlm al-hudā*. Nous reviendrons plus loin sur cette affiliation mystique. Cf. *infra* p. 430 et suivantes.

¹⁸⁶⁵ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 136a.

¹⁸⁶⁶ *Ibid.*, fol. 179b : *wa-laqaḍ raʿaytu tilmīd (sic) min aṣḥāb šayḥi-nā l-imām tāğ al-ʿārifīn Abī Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz b. Abī Bakr al-Quraṣī l-Mahdawī raḥīma-hu wa-kuntu ġālis [...]*. On notera que si le *raḥīma-hu Llāh* est bien d'al-Būnī et non du copiste, cela signifie qu'au moment de la rédaction du *ʿIlm al-hudā* (dū l-qaʿda 621/novembre 1224) al-Būnī avait déjà connaissance de la mort d'al-Mahdawī survenue la même année.

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*, fol. 238b. Abū Madyan est une figure centrale de la mystique andalousienne et nord-africaine. Né à Cantillana non loin de Séville, il fut le disciple d'Abū Yaʿazzā l-Hazmīrī. Après un pèlerinage à la Mecque, il s'installa à Bougie puis, en raison de sa renommée, fut appelé par Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr à la nouvelle capitale almohade Marrakech. Il tomba alors malade non loin de Tlemcen où il mourut. Nous reviendrons plus loin sur la figure d'Abū Madyan et l'influence de sa doctrine sur al-Būnī. Cf. Georges Alfred Marçais, « Abū Madyan », *EF*².

¹⁸⁶⁸ Nous reviendrons plus loin sur ce texte que nous appelons par commodité *Šamsβ*. Cf. *infra* p. 482 et suivantes.

¹⁸⁶⁹ Al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 50b-51a. Abū l-ʿAbbās al-Sabtī semble être encore relativement peu connu du fait qu'il soit décrit comme « un homme en Occident que l'on connaît sous [le nom] d'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī ». Al-Mahdawī est dans l'anecdote interrogé sur la « station d'al-Sabtī » (*maqām al-Sabtī*).

Doit-on donc rejeter la notice d'al-Maqrīzī en raison des contradictions avec les informations d'autres sources ? Des éléments nous permettent d'affirmer qu'al-Maqrīzī, si nous pouvons douter des dates qu'il donne, délivre aussi des informations concordant avec le contenu du « noyau historique » des œuvres d'al-Būnī, notamment concernant le milieu mystique dans lequel il évolua - nous y reviendrons. Il est donc possible à partir de cette notice d'en déduire des informations sur l'époque à laquelle vécut al-Būnī dans une première partie de sa vie.

Al-Būnī et son époque

D'après al-Maqrīzī, al-Būnī aurait rencontré Ibn ʿAsākir qui lui aurait dit « Les gens affirment que cette dynastie, les Fatimides, est proche de la fin », ce à quoi al-Būnī aurait répondu : « Il en sera ainsi également de la dynastie abbasside. Cependant, [pour ce qui est de] la dynastie fatimide sa fin arrive maintenant. La dynastie abbasside s'en approche. Il n'y a entre les deux dynasties qu'environ quatre-vingt-dix ans »¹⁸⁷⁰. En mettant de côté l'aspect hagiographique de ce pouvoir divinatoire similaire à celui d'Ibn Barraġān (m. 536/1141), on peut affirmer que le contexte politique de l'époque, marqué par une profonde instabilité, favorisait les discours apocalyptiques et annonciateurs de changements. Ayant vécu tant en Occident qu'en Orient, al-Būnī fut probablement le témoin des bouleversements de son époque. En effet, si l'on retrace son parcours d'après al-Maqrīzī, al-Būnī vécut sa jeunesse dans l'agitation du mouvement almohade qui s'emploie durant tout le XII^e siècle à établir son pouvoir au Maġrib, en Ifrīqiya et en al-Andalus : la prise du pouvoir des Almoravides au Maroc occupa les Almohades pendant une vingtaine d'années (523/1129-542/1147), puis la prise de l'État ḥammādide (547/1152) et la pacification des côtes de l'Ifrīqiya face aux Normands (554/1159-555/1160)¹⁸⁷¹. L'Ifrīqiya reste tout au long du VI^e/XII^e siècle le théâtre d'affrontements entre Almohades et rebelles, situation aggravée à partir de šaʿbān 580/novembre 1184 avec la prise de Bougie par ʿAlī b. Iṣḥāq b. Muḥammad b. Ġāniya, issu d'une branche de la dynastie almoravide fuyant al-Andalus lors de la conquête almohade. Ce n'est qu'en 604/1207 que le pouvoir des Banū Ġāniya est définitivement mis à mal près de Tébessa, où Yaḥyā b. Ġāniya, dernier représentant de la dynastie subit une défaite

¹⁸⁷⁰ Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, I, p. 752 : *wa-qāla la-hu l-ḥāfiẓ Ibn ʿAsākir bi-Dimašq : inna l-nās yaḍkurūna anna ḥāḍihi l-dawla l-fāṭimiyya qarīb zawālu-hā. Fa-qāla : wa-kaḍālika l-dawla l-ʿabbāsiyya ayḍan. Wa-lākinna l-dawla l-fāṭimiyya āna zawālu-hā wa-ḥāna, wa-l-dawla l-ʿabbāsiyya qarība wa-kāda, wa-laysa bayn al-dawlatayn illā qarīb min tisʿin sana.*

¹⁸⁷¹ On trouvera une synthèse à la fois claire et précise dans Pierre Guichard, « Les Almohades », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 205-232 (chapitre 7).

après laquelle il ne parvient plus à établir de pouvoir durable. La dynastie almohade contribue à façonner un nouveau milieu spirituel et mystique dans la région. Ainsi, si les Almoravides avaient condamné les tendances mystiques et tenté d'empêcher le soufisme de se développer en al-Andalus¹⁸⁷², les Almohades favorisèrent au contraire le développement de telles tendances. La doctrine d'Ibn Tūmart fondant le mouvement almohade est elle-même empreinte d'éléments mystiques et ésotériques¹⁸⁷³.

Plus à l'est, la dynastie fatimide était sur le déclin, quand al-Būnī s'installa au Caire. Ce fut, relate al-Maqrīzī, à l'époque d'al-ʿĀḍid li-dīn Allāh (555/1160 - 567/1171). Les intrigues de la cour fatimide indiquent déjà que le pouvoir de la dynastie se délitait : le puissant vizir Ṭalāʿiʿ fait d'al-ʿĀḍid son beau-fils afin d'assurer sa domination. Après son assassinat, c'est le fils de Ṭalāʿiʿ, Ruzzīk, qui le remplace. Al-ʿĀḍid se rapproche alors de Šāwar, représentant du pouvoir en Haute Égypte, afin de l'aider à se débarrasser de Ruzzīk. Après une trahison d'un de ses officiers, Dirgām, qui prit sa place en 558/1163, Šāwar fit appel à Nūr al-Dīn¹⁸⁷⁴, gouverneur d'Alep, qui envoya Šīrkūh l'établir vizir en 559/1164. Durant son vizirat, n'ayant pas honoré ses promesses, il dut faire face aux attaques de Šīrkūh et Nūr al-Dīn contre l'Égypte. Le vizir meurt assassiné en 564/1169, et c'est son neveu Saladin¹⁸⁷⁵ (m. 589/1193) qui le remplaça¹⁸⁷⁶. L'Égypte dans laquelle al-Būnī s'installa était donc en proie à d'importantes turbulences dans les milieux du pouvoir. Mis à part l'aspect divinatoire et hagiographique de la rencontre entre al-Būnī et Ibn ʿAsākir, il semble tout à fait logique que l'on ait pu attribuer à al-Būnī des propos

¹⁸⁷² L'autodafé des ouvrages d'al-Ġazālī est l'exemple le plus représentatif de cette hostilité à l'égard des tendances mystiques.

¹⁸⁷³ Nous verrons par ailleurs qu'il lui fut attribué un traité où les sciences à caractère ésotérique sont abondamment représentées. Cf. *infra* p. 639 et suivantes.

¹⁸⁷⁴ Nūr al-Dīn Maḥmūd est un des successeurs de Zankī, qui fut émir d'Alep à la mort de son père en 541/1146, émir de Damas à partir de 549/1154 et enfin émir de Mossoul à partir de 566/1171. Il parvint ensuite à partiellement réunifier l'héritage de son père avant sa mort en 565/1174. Cf. Nikita Eliséeff, *Nūr al-Dīn : un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 H., 1118-1174)*, Damas, Institut Français de Damas, 1967, 3 vol. ; « Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī », *IE*².

¹⁸⁷⁵ Saladin est un Kurde fondateur de la dynastie ayyoubide dont le règne fut marqué par sa lutte contre les Croisés dont la prise de Jérusalem est un symbole. Il régna sur l'Égypte à partir de 564/1169, sur Damas à partir de 570/1174 et sur Alep à partir de 579/1183. Cf. Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion (« Grandes biographies »), 2008 ; Donald Sydney Richard, « Ṣalāḥ al-Dīn », *IE*².

¹⁸⁷⁶ Gaston Wiet, « al-ʿĀḍid li-dīn Allāh », *IE*² ; Thierry Bianquis, « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, p. 114-115.

sur la chute prochaine de la dynastie. Dans tous les cas, al-Būnī devait déjà avoir quitté l'Égypte avant la chute de la dynastie en 567/1171.

Le milieu mystique en Égypte à l'époque d'al-Būnī est sans conteste extrêmement dynamique. L'Égypte de cette époque n'est pas seulement un important centre politique, elle polarise également de nombreux courants mystiques, entre des cheikhs du Maghreb et d'al-Andalus s'y installant ou y passant avant d'aller plus vers l'Orient, et des cheikhs à caractère plus local. L'identité magique de l'Égypte quant à elle présente deux grandes caractéristiques soulignées par Catherine Mayeur-Jaouen : d'une part, « l'existence de ruines antiques : la quête de trésors dans les ruines, le rêve des merveilles enfouies et la crainte des sortilèges du passé sont un trait constant du rapport des Égyptiens avec la magie »¹⁸⁷⁷. D'autre part, la présence des Coptes a également contribué à la formation de l'identité magique de l'Égypte¹⁸⁷⁸. Ces deux caractéristiques ne sont pas sans conséquences : l'Égypte est un point de passage essentiel dans l'apprentissage des sciences occultes car y auraient été déposés les secrets des anciens rois-magiciens d'avant le déluge et les traces de la magie des Anciens y seraient toujours à l'œuvre. Les nombreux récits construisant un passé mythique à l'Égypte nous semblent avoir d'abord répondu à un impératif politique qui fut de donner une identité propre à l'Égypte. En effet, ces récits se mettent à circuler plus particulièrement avec l'émergence des dynasties indépendantes : s'ils sont encore rares à l'époque toulounide ou aghlabide, les Fatimides semblent avoir considérablement contribué à l'émergence et à la diffusion de cette littérature pseudo-historique égyptienne. L'enjeu est de taille : la nouvelle dynastie, chiite ismaélienne, doit légitimer son pouvoir dans une région à majorité sunnite, avec un califat sunnite sous tutelle bouyide (chiites duodécimains) aux frontières. Ainsi, ces récits, donnant une identité propre à l'Égypte, permettent d'asseoir la légitimité d'une dynastie dont les fondements doctrinaux sont, par ailleurs, fortement empreints d'ésotérisme¹⁸⁷⁹. Les anciens temples (*al-barābi*) sont les dépositaires de ces sciences sacrées ainsi préservées du Déluge par Hermès et redécouvertes par Dū l-Nūn al-Miṣrī. Concernant al-Būnī, le fait qu'il fasse mention dans ses œuvres de carrés magiques, de l'« écriture naturelle » (*al-qalam al-ṭabīʿī*)¹⁸⁸⁰, c'est-à-dire l'écriture dans laquelle les Anciens sont supposés avoir écrit leurs

¹⁸⁷⁷ Catherine Mayeur-Jaouen, « Magie. Islam / Égypte. », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 777.

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 777.

¹⁸⁷⁹ Jean-Charles Coulon, *Figures de magiciens*, p. 52-54.

¹⁸⁸⁰ Sur l'« alphabet naturel », cf. Djamel Eddine Mechehed, « Le système de numération alphabétique arabe dans les manuscrits de la collection Lmūhūb Ūlaḥbīb », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 67 (2007), p. 65-66.

secrets, indique qu'il fut lui-même en contact avec cette histoire légendaire, bien qu'il se situe plutôt dans une perspective soufie.

Onomastique d'al-Būnī

Le nom d'al-Būnī se présente d'un manuscrit à l'autre de différentes façons. Ainsi, nous avons pu recenser de nombreux surnoms honorifiques (*laqab*) ou des généalogies (*nasab*) parfois assez différents, ainsi que de nombreux noms de relation (*nisba*)¹⁸⁸¹. Ces éléments sont autant de sources d'informations sur l'image que l'on a souhaitée associer à al-Būnī, et contribuent à rendre plus difficile l'appréhension d'un personnage pour l'historien. Comme le soulignait Jacqueline Sublet, le nom arabe fonctionne comme un condensé de notice biographique censé répertorier un maximum d'éléments sur un personnage¹⁸⁸². Aussi, c'est une source à la fois sur le personnage, mais aussi sur la figure qu'il put devenir après sa mort, la tâche délicate de l'historien étant de faire la part entre la légende et la réalité historique autant que faire se peut.

Tout d'abord, le nom d'al-Būnī à proprement parler (*ism*) est systématiquement Aḥmad. De même, sa *kunya* est Abū l-ʿAbbās (à noter qu'on trouve très fréquemment la *kunya* Abū l-ʿAbbās avec le nom Aḥmad, et que de nombreux soufis du Maghreb et d'al-Andalus portent cette *kunya*). Nous trouvons cependant des variantes concernant sa généalogie (*nasab*) d'un manuscrit à l'autre. La généalogie la plus couramment admise est « b. Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf ». Abū l-Ḥasan ʿAlī est souvent introduit par *al-muqriʿ* (« le lecteur », c'est-à-dire celui qui connaît le Coran). Une curieuse généalogie a cependant été trouvée dans un des manuscrits : « b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUṭmān »¹⁸⁸³. Cette erreur est d'autant plus difficile à interpréter que cette généalogie apparaît dans un recueil comportant plusieurs œuvres d'al-Būnī écrites de la même main, et que la généalogie d'al-Būnī est bien « b. ʿAlī b. Yūsuf » en tête des deux autres œuvres recopiées dans le recueil¹⁸⁸⁴. Sans doute faut-il y voir une erreur liée au caractère composite de la

¹⁸⁸¹ Sur ce vocabulaire technique de l'onomastique islamique, cf. Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.

¹⁸⁸² Jacqueline Sublet, *Le voile du nom*, p. 7-14. L'idée est résumée dès l'introduction : « le nom propre arabe médiéval contient cette exigence d'universalité : tout savoir, tout recenser, se remettre tout en mémoire à travers les noms de personnes » (p. 7).

¹⁸⁸³ Il s'agit d'un recueil dont la première œuvre, qui comporte ce *nasab*, est *al-Lumʿa l-nūrāniyya l-kubrā*. C'est le manuscrit de Princeton, 1895, sur la page de titre et au fol. 1b.

¹⁸⁸⁴ Ces deux œuvres sont *Qabas al-iqtidāʾ ilā waḥq al-saʿāda wa-naḡm al-ihtidāʾ ilā šaraf al-siyāda* (fol. 50a à 67b, le *nasab* correct se trouve aux fol. 50a et 50b) et le *Mawāqif al-ġāyāt fi asrār al-riyādāt* (fol. 67a à 72b, le *nasab* est b. ʿAlī au fol. 67a et b. ʿAlī b. Yūsuf au fol. 67b). Seule une page du manuscrit est entièrement d'une autre main (fol. 49a).

recension de cette œuvre d'al-Būnī dans ce manuscrit : il y est clairement écrit qu'une partie a été perfectionnée par un certain Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuštari¹⁸⁸⁵.

Le surnom honorifique (*laqab*) quant à lui est très variable : nous trouvons ainsi Šihāb al-Dīn, Taqī l-Dīn, Šaraf al-Dīn, Ğamāl al-Dīn et Muḥyī l-Dīn... Il semble pourtant que plus l'on avance dans le temps, plus le *laqab* Muḥyī l-Dīn s'impose. C'est finalement ce dernier qui est indiqué dans les éditions imprimées des œuvres d'al-Būnī. Il est fort possible que ce dernier *laqab* se soit imposé en raison des grands noms qu'il rappelle et qui sont par ailleurs associés à al-Būnī : il s'agit du *laqab* d'al-Ġazālī et d'Ibn ʿArabī. En revanche, il ne semble pas y avoir de constante dans les manuscrits d'une même œuvre pour ce qui est du *laqab*.

Enfin, les noms de relation (*nisba*) sont les éléments desquels on veut souvent retirer un maximum d'information. Malheureusement, ceux-ci demeurent assez conjecturels dans la mesure où il est difficile d'une part de savoir à quelle époque ils apparaissent dans un nom, d'autre part d'analyser l'information donnée si l'on ne dispose pas de sources extérieures qui permettent de confirmer (ou d'invalider) ces informations. Ainsi, les deux *nisba* les plus courantes sont al-Qurašī et al-Būnī, l'une rattachant al-Būnī à d'hypothétiques ancêtres de la tribu du Prophète, l'autre le rattachant à la ville de Būna (Bône ou Hippone, actuelle Annaba, en Algérie). Pour la première *nisba*, elle est très répandue au Moyen Âge, de nombreuses familles se réclamant de cette noble ascendance. Pour la seconde, la *nisba* dans l'absolu pourrait correspondre à d'autres toponymes comme Bawn (au Yémen) ou Bawan (non loin de Hérat). Celle-ci est cependant parfois source de confusions : en effet, si cette *nisba* est plutôt rare, elle fut portée par quelques autres personnages.

Parmi les autres *nisba* que l'on trouve figure al-Mālikī (« le malékite »), rattachant al-Būnī à l'école juridique malékite et suggérant qu'il aurait exercé un office judiciaire. Là encore, il peut s'agir d'une confusion avec ses homonymes juristes antérieurs. Une autre *nisba*, al-Šūfī (« le soufi »), le rattache à la tradition soufie. Celle-ci ne donne en fait aucune information réelle sur al-Būnī mais plutôt sur l'image que l'on a voulu en garder. Il s'agit d'une *nisba* relevant probablement d'un processus de réhabilitation ou d'une *nisba* à caractère hagiographique. On peut par exemple indiquer qu'Ibn Waḥšiyya s'est également vu attribuer cette *nisba*, alors que le contenu de ses œuvres n'a somme toute rien de soufi ! Enfin, une autre *nisba* se trouve parfois, avec une place extrêmement variable : al-Maqrī. Celle-ci pose plus

¹⁸⁸⁵ Al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, Princeton 1895, fol. 1b. Nous reviendrons sur cette version augmentée d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya*. Nous ne sommes pas parvenu à identifier ce Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuštari.

de difficultés dans la mesure où le terme en arabe, sans vocalisation ni écriture d'une *hamza*, peut-être lu *al-muqri'* (« celui qui lit/récite le Coran »), surnom très fréquent pour introduire le nom d'un personnage. C'est cette précédente lecture qui est d'ailleurs la plus fréquente, introduisant le nom de son père. La lecture de ce terme varie en réalité en fonction de sa place dans la présentation d'al-Būnī : si le terme apparaît parmi les *nisba*, alors il est plus probable qu'il s'agisse effectivement d'une *nisba*, qui rattacherait donc al-Būnī à la ville de Maqra dans le Magrib. Or, celle-ci n'est pas très éloignée d'Annaba¹⁸⁸⁶. La *nisba* viendrait donc conforter l'attachement d'al-Būnī et ses ancêtres à la région, du moins pour les copistes retenant cette leçon car la majorité des manuscrits garde *al-muqri'* comme qualificatif du père de ce dernier.

Ces variations ne doivent pas masquer qu'il s'agit d'un même personnage, mais que l'on cherche à présenter sous des aspects différents. En revanche, il convient de rappeler que la *nisba* al-Būnī n'est pas portée par cet unique personnage, et les confusions sont nombreuses, tant chez les anciens que chez les modernes. Ainsi, *al-Durra l-fāhira* est souvent attribuée à al-Būnī¹⁸⁸⁷, or il s'agit d'une œuvre d'un autre al-Būnī !

¹⁸⁸⁶ Yāqūt situe ainsi la ville dans son article « Maqra » : « [...] Maqra : ville du Magrib dans les terres des Berbères, proche de la forteresse des Banū Ḥammād. 80 parasanges la séparent de Ṭubna. Il s'y trouve un poste-frontière armé du pouvoir. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Maqrī est lié à cette ville. [...] » ([...] *wa-Maqra madīna bi-l-Magrib fī barr al-barbar qarība min qal'at Banī Ḥammād, bayna-hā wa-bayn Ṭubna ṭamānī farāsiḥ wa-kāna bi-hā maslaḥa li-l-sultān dābiṭa li-l-ṭarīq. Yansabu ilay-hā 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Maqrī [...]*) Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, V, p. 175. La forteresse des Banū Ḥammād (actuelle Maâdid) fut fondée en 1007 et devint la prospère capitale des Banū Ḥammād. Cependant, la ville fut abandonnée par la dynastie sous la pression de l'invasion hilalienne au milieu du VI^e/XII^e siècle.

Notons par ailleurs qu'une forteresse appelée Maqriyya (aucune vocalisation n'est signalée) au Yémen est également signalée par Yāqūt : « Maqriyya : forteresse parmi celles du Yémen sous l'autorité de 'Abd 'Alī b. 'Awwād » (*Maqriyya : ḥiṣn min ḥuṣūn al-Yaman bi-yad 'Abd 'Alī b. 'Awwād*). Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, V, p. 175. Cette seconde association au Yémen (l'autre étant la ville de Bawn) viendrait conforter la légende populaire au Yémen faisant d'al-Būnī un auteur yéménite. (Nous tenons à remercier Anne Regourd de nous avoir appris que des Yéménites considèrent al-Būnī comme un des leurs).

¹⁸⁸⁷ L'identification faite par Carl Brockelmann, erronée, est toujours reprise jusqu'aujourd'hui (c'est le cas aussi par Jaime Coullaut), malgré les rappels de quelques chercheurs sur cette erreur d'identification comme Bakri Aladdin. Cf. Bakri Aladdin (dir.), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2007, p. 10, note 1. Les auteurs de catalogues également font cette erreur d'identification, même si le nom est clairement Aḥmad b. Muḥammad al-Būnī, comme dans

Une descendance d'al-Būnī ?

Carl Brockelmann signale un Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī, auteur d'un livre intitulé *Fukūk*. C'est de la généalogie de ce dernier que Carl Brockelmann déduit qu'il était le fils de notre al-Būnī¹⁸⁸⁸. On pourra donc se demander si al-Būnī eut une descendance connue. Il semble que ce fut le cas bien que les informations soient assez rares à ce sujet. Aḥmad b. Qāsim al-Būnī (m. 1139/1726) commence sa notice sur Abū Marwān par la citation du dictionnaire (*al-Qāmūs al-Muḥīṭ*) d'al-Fayrūzābādī¹⁸⁸⁹ affirmant :

Būna avec une voyelle u, contrée en Ifrīqiya, de laquelle [sont originaires] Marwān b. Muḥammad commentateur d'*al-Muwatta'* et Aḥmad b. ‘Alī, cheikh de la voie (*ṭarīqa*) et grand-père d'al-Walīd b. Abāy.

[[Qāla fī [*al-Qāmūs*] *raḥīma Llāh ta‘ālā ṣāḥiba-hu bi-manni-hi : Būna bi-l-damm balad bi-Ifrīqiya min-hā Marwān b. Muḥammad ṣāriḥ al-Muwatta'* wa-Aḥmad b. ‘Alī ṣayḥ al-ṭarīqa wa-ḡadd al-Walīd b. Abāy]¹⁸⁹⁰

Cela indique qu'une *ṭarīqa* (voie mystique) et donc peut-être une *zāwiya* développées à partir des enseignements d'al-Būnī ont perduré longtemps après sa mort. Une autre indication concernant un descendant d'al-Būnī est dans la copie d'un manuscrit du *Šams al-ma‘ārif*, à la fin duquel est ajouté une notice :

[Cette copie] est devenue possession du cheikh imam savant très-savant Šihāb al-Dīn Šihāb al-Dīn (*sic*) descendant d'al-Būnī (*sibṭ al-Būnī*), que Dieu fasse bénéficier les musulmans de ses bénédictions, des bénédictions de ses sciences, de

le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 6682 identifié par Edgar Blochet comme « *Al-dorrat al-fakhira ‘ala ramz al-shaikh*. Traité, par Ahmad ibn Mohammad (*sic*) al-Bouni, d'après les enseignements de son maître, Mohyi al-Din Mohammad ibn ‘Ali ibn al-‘Arabi, sur des prédictions historiques, faites sous une forme cabalistique, qui s'étendent jusqu'à l'année 1246 de l'hégire (1830) ». Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1925, p. 336.

¹⁸⁸⁸ GAL ; l'information est reprise dans la description de l'unique manuscrit répertorié contenant ce texte par Franz-Josef Dahlmans et Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag (« Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland »), 1976, II, p. 346-348, ainsi que par Constant Hamès, « al-Būnī », *El'*.

¹⁸⁸⁹ Ce dictionnaire est mentionné à plusieurs reprises dans l'œuvre d'Aḥmad b. Qāsim al-Būnī. Il reprend l'intégralité du passage sur la ville d'Annaba à l'article « B.W.N ». Cf. al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, éd. Muḥammad Na‘īm al-‘Arqasūsī, Beyrouth, Mu‘assasat al-risāla, 2005⁸, p. 1181-1182.

¹⁸⁹⁰ Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Ta‘rif bi-Būnat Ifrīqiya*, p. 43. Une double interprétation est possible pour *ḡadd al-Walīd b. Abāy* : soit c'est al-Būnī qui est le grand-père d'al-Walīd b. Abāy, soit le grand-père d'al-Walīd b. Abāy est simplement originaire d'Annaba. Nous aurions tendance à privilégier la première interprétation dans la mesure où on attendrait la mention du nom complet avant la précision sur sa descendance.

la bénédiction des nobles et nombreux noms de Dieu qui exaucent et des secrets arabes contenus dans cette copie majestueuse et sublime. Que Dieu fasse bénéficier tous les musulmans de cela, en date du mois de Dieu muḥarram de l'an neuf cent vingt-trois / 1517-1518 [...].

(*Intaqalat ilā milk al-ṣayḥ al-imām al-‘ālim al-‘allāma l-ṣayḥ Ṣihāb al-Dīn Ṣihāb al-Dīn sibṭ al-Būnī nafa‘a Llāh al-muslimīn bi-barakāti-hi wa-barakāt ‘ulūmi-hi wa-barakat mā fī hādīhi l-nuṣṣa l-ḡalīla l-‘aẓīma min asmā’ Allāh al-ṣarīfa l-nayyifa l-muḡība wa-l-asrār al-‘arabiyya nafa‘a Llāh li-l-muslimīn bi-dālīka fī ta’rīḥ ṣahr Allāh al-muḥarram ‘ām talāt wa-‘iṣrīn tis‘i-mi’a [...]*)¹⁸⁹¹

Cette mention indique qu'au seizième siècle une famille se réclamait de la descendance d'al-Būnī et jouissait d'assez de considération pour qu'on le précise comme une valeur ajoutée à la légitimité de posséder les manuscrits des œuvres qui lui sont attribuées. Bien entendu, il est difficile d'estimer la portée de cette assertion : où ce descendant d'al-Būnī vivait-il¹⁸⁹² ? Est-ce une descendance véritable ou juste le moyen de légitimer quelque prétention à un héritage ? S'agit-il bien d'un Būnī algérien ou éventuellement yéménite ? Les sources sont encore insuffisantes pour pouvoir être plus précis, mais il semble bien qu'il ait laissé une empreinte au-delà de ses œuvres.

Al-Būnī est présenté comme le second des cinq pôles (*aqṭāb*) de la ville d'Annaba par Aḥmad b. Qāsim al-Būnī avec Sīdī Abū Marwān (premier), Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Fāriḥ al-Ḍarīr, Sīdī Muḥammad Sāsī et Sīdī Ibrāhīm b. al-Tūmī (m. 1087/1676)¹⁸⁹³. Son utilisation dans la mise en valeur de la ville d'Annaba, alors même que les grands juristes portant la même *nisba* en sont absents, est probablement la marque de l'ancrage d'un héritage filial voire social et confrérique dans la ville même au moins jusqu'au XVIII^e siècle¹⁸⁹⁴.

4.2. La légende d'al-Būnī

Si la figure d'al-Būnī est difficile à appréhender, c'est qu'à côté de ces aspects historiques du personnage, il est devenu l'autorité d'un immense corpus d'œuvres ayant trait à la science des lettres et à ce que nous pouvons appeler la « magie

¹⁸⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Ṣams al-ma‘ārif*, Esc1, dernier fol.

¹⁸⁹² La question est d'autant plus légitime que le manuscrit fut copié à Médine. Il fut annoté par un individu avec une écriture *magribī*, mais le manuscrit était-il pour autant au Maghreb ou celui qui l'a annoté a-t-il dû voyager pour lire ce manuscrit ?

¹⁸⁹³ Aḥmad b. Qāsim al-Būnī, *al-Ta‘rīf bi-Būnat Ifriqiya*, p. 84-85.

¹⁸⁹⁴ De nos jours, c'est la *ṭarīqa ‘alāwiyya* fondée par Aḥmad b. Muṣṭafā l-‘Alāwī (n. 1874, m. 1934) originaire de Mostaganem (ouest de l'Algérie actuelle) et dont le maître actuel est Khaled Bentounès qui a une *zāwiya* influente dans la ville. La voie alaouite (*ṭarīqa ‘alāwiyya*) se situant dans la lignée de la *ṣādiliyya*, il est possible que si une « *ṭarīqa būniyya* » existait dans la ville, celle-ci ait pu être remplacée par la confrérie alaouite, très dynamique en Algérie tout au long du XX^e siècle.

islamique ». La construction de cette figure nous semble essentiellement provenir d'un grand promoteur de la science des lettres dans l'élite ottomane du XV^e siècle : ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (n. 782/1380, m. 858/1454).

ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī

ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est sans conteste le principal commentateur de l'œuvre d'al-Būnī, nous aurons l'occasion d'y revenir à de nombreuses reprises. Son importance dans notre connaissance d'al-Būnī et de ses enseignements est telle qu'il convient dès à présent de mieux comprendre qui est ce personnage dont les informations sont à prendre avec prudence. Né à Antioche en 782/1380¹⁸⁹⁵, il étudia au Caire auprès d'Ibn Ǧamāʿa¹⁸⁹⁶ avant d'aller à Bursa où il aurait trouvé protection auprès d'al-Fanārī¹⁸⁹⁷ et où il obtint grâce auprès du sultan Murād II (824/1421-855/1451) à qui certains de ses ouvrages seraient dédiés¹⁸⁹⁸. Nous avons la date de rédaction de plusieurs de ses ouvrages : le *Šams al-āfāq fī ʿilm al-ḥurūf* en 826/1423¹⁸⁹⁹, son « encyclopédie »¹⁹⁰⁰ *al-Fawāʾiḥ al-miskiyya wa-l-fawātiḥ al-makkiyya* en 841¹⁹⁰¹. Une

¹⁸⁹⁵ Denis Gril, « Ésotérisme contre hérésie : ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XV^e siècle », dans *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, dir. Gilles Veinstein, Paris, Peeters (« Collection Turcica », 9), 2005, p. 185. Denis Gril déduit sa date de naissance de l'indication du chapitre 30 de ses *al-Fawāʾiḥ al-miskiyya* qu'il finit de composer en 844/1440-1441 de l'hégire : il y affirme avoir alors 62 ans. Voir aussi ʿAbd al-Ḥamīd S. Hamdān, *ʿilm al-ḥurūf wa-aqtābu-hu*, p. 53.

¹⁸⁹⁶ Bakri Aladdin, « *Musāhamat al-šayḥ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fī "l-ʿulūm al-maktūma"* », p. 36-37. Nous reviendrons plus loin sur ce personnage avec lequel al-Biṣṭāmī étudia *al-Lumʿa l-nūrāniyya* d'al-Būnī.

¹⁸⁹⁷ Cornell Fleischer, « Ancient wisdom and new sciences. Prophecies at the Ottoman court in the fifteenth and early sixteenth centuries », dans *Falnama. The book of omens*, éd. Massumed Farhad et Serpil Bagci, Washington, Smithsonian Institution Press, 2009, p. 232.

¹⁸⁹⁸ M. Smith, « Al-Biṣṭāmī, ʿAbd al-Raḥmān », *EP*. Denis Gril estime qu'il s'agit d'extrapolations et que rien n'indique que le notable à qui certains de ses ouvrages sont dédiés serait bien Murād II. Cf. Denis Gril, « Ésotérisme contre hérésie », p. 183-195.

¹⁸⁹⁹ M. Smith, « Al-Biṣṭāmī, ʿAbd al-Raḥmān », *EP*.

¹⁹⁰⁰ M. Smith affirme qu'al-Biṣṭāmī « a aussi écrit sur l'histoire et la géographie, le plus important de ses ouvrages étant l'encyclopédie intitulée *al-Fawāʾiḥ al-miskiyya fī l-fawātiḥ al-Makkiyya* ». Ce dernier titre ne traite pourtant essentiellement de théologie, de mystique et de science des lettres, les données historiques et géographiques ne concernant que ces seules disciplines.

¹⁹⁰¹ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *al-Fawāʾiḥ al-miskiyya wa-l-fawātiḥ al-makkiyya*, Istanbul, Suleymaniye, Nuruosmaniye, 2519, fol. 2a ; Haci Selin Ağa, 539, fol. 2a. (Le premier de ces manuscrits a été copié à la mi-muḥarram 1144.) Signalons que Lucien Leclerc avait déjà signalé al-Biṣṭāmī comme un auteur de traités de médecine « supersticieuse ». Certains

de ses *nisba* étant al-Ḥurūfī, on a tât fait de l'affilier à la secte ḥurūfite¹⁹⁰². En réalité, bien que l'étude et le commentaire des lettres de l'alphabet arabe soit au cœur de ses enseignements, il était un farouche opposant à ce mouvement¹⁹⁰³. Les écrits houroufites élaborent une théosophie des lettres à partir de l'alphabet persan (c'est donc un alphabet de trente-deux lettres) et non de l'alphabet arabe, qui est le seul reconnu par al-Biṣṭāmī, comme par al-Būnī. Les correspondances entre les lettres et la numérologie ne sauraient donc trouver d'équivalence exacte entre les deux systèmes. La production ḥurūfite connue est elle-même écrite essentiellement en langue persane¹⁹⁰⁴. Enfin, la figure de Faḍl Allāh al-Astarabādī, fondateur du mouvement, est fortement condamnée dans les écrits de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, alors qu'un des fondements de ce mouvement est que Faḍl Allāh, puis ses successeurs, sont les dépositaires de la clé permettant l'accès à la science cachée contenue dans le Coran¹⁹⁰⁵. Ainsi, Faḍl Allāh est « le maître de l'interprétation ésotérique » (*ṣāhib-e ta'wīl*), incarnant la « présence divine » (*ḥaḍrat-e elāhī*)¹⁹⁰⁶. L'absence d'une telle figure dans les écrits de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī contredit donc également son éventuelle appartenance au ḥurūfisme¹⁹⁰⁷. La *nisba* à elle seule, même si elle est attribuée aux adeptes de ce mouvement, ne saurait attester son appartenance. La *nisba* est formée sur le terme arabe de *ḥurūf* (lettres), or, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fut un grand théoricien et transmetteur de la science des lettres (*'ilm al-ḥurūf*), ce qui peut expliquer une éventuelle *nisba* fondée sur ce terme. Une

opuscules qui lui sont attribués relèvent clairement de « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) c'est-à-dire une prophylaxie basée sur les spéculations ésotériques des noms, lettres et nombres. Cf. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 297.

¹⁹⁰² C'est ce que fait M. Smith, « Al-Biṣṭāmī, 'Abd al-Raḥmān », *EF*².

¹⁹⁰³ Éric Geoffroy, « al-Biṣṭāmī, 'Abd al-Raḥmān », *EF*³.

¹⁹⁰⁴ Edward G. Browne, « Some notes on the literature and doctrines of the ḥurūfī sect », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 30/1 (1898), p. 69. Par exemple, les ouvrages qu'Edward G. Browne mentionne de Faḍl Allāh sont le *Jāvidān-nāma-i-Kabīr*, le *Maḥabbat-nāma* et le *'Arsh-nāma* : que des titres persans ! Il en est de même des titres d'ouvrages de Ġiyāṭ al-Dīn mentionnés (p. 69).

¹⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 70. Sur Faḍl Allāh al-Astarabādī et ses doctrines, cf. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

¹⁹⁰⁶ Edward G. Browne, « Some notes », p. 70.

¹⁹⁰⁷ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī semble partager des points communs avec la doctrine ḥurūfite comme l'existence d'une science cachée permettant d'atteindre la félicité ou l'idée selon laquelle l'homme est un microcosme, mais ces points de doctrine sont loin d'être exclusifs aux seuls ḥurūfites et sont des poncifs des disciplines ésotériques d'une manière générale ! Ces points-là ne sont donc en aucun cas suffisants pour affilier 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī à ce mouvement.

autre hypothèse pourrait être une *nisba* visant à condamner ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en le rattachant malgré lui à un mouvement globalement condamné.

Le Šams al-āfāq fī ‘ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq

En effet, son propos vise, comme bien des recueils biographiques et hagiographiques, à faire l'apologie d'une discipline et de ses tenants. Or, la *sīmiyā*¹⁹⁰⁸ est toujours suspectée à son époque de friser la magie et la mécréance. Son ouvrage n'est pas qu'une présentation de cette discipline, mais une défense et illustration de celle-ci. On pourra prendre pour exemple les longues listes d'ouvrages qu'il mentionne, les maîtres qu'il va chercher de tous côtés et dont il réinterprète l'enseignement, etc. Il ne serait donc pas étonnant qu'il fasse le lien entre al-Būnī et de respectables autorités afin de réhabiliter la figure de ce cheikh qui est pour lui un véritable modèle et une source d'inspiration. C'est dans le *Šams al-āfāq fī ‘ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq* (*Le soleil des horizons : la science des lettres et des carrés magiques*)¹⁹⁰⁸ que ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī nous donne une notice biographique sur al-Būnī, ainsi qu'une présentation générale de la science des lettres. Avant d'analyser les quelques données que nous y trouvons sur al-Būnī, il convient de resituer cette œuvre dans le projet de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. En effet, les écrits de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ont deux particularités qui les distinguent : d'une part les sciences occultes, et particulièrement la science des lettres, sont au cœur de ses écrits, d'autre part il s'inscrit pleinement dans la littérature d'*adab*, s'exprimant dans une langue châtiée, émaillée de vers de poésie et qui s'adresse à des cercles d'érudits¹⁹⁰⁹. On a affaire à une œuvre de courtisan visant probablement à satisfaire la curiosité du souverain. Composé en 845/1441-1442, un an après *al-Fawātiḥ al-miskiyya*¹⁹¹⁰, c'est donc une œuvre écrite alors qu'il était à Brousse. Les sciences occultes sont, en effet, objet de fascination dans les cours, comme nous avons pu le voir avec al-Ġawbarī. La cour

¹⁹⁰⁸ Nous nous appuyons pour cette œuvre encore malheureusement inédite sur le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2689. Ce dernier manuscrit a fait l'objet d'une présentation et analyse succinctes par Bakri Aladdin. Cf. Bakri Aladdin, « *Musāhamat al-šayḥ ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fī "l-‘ulūm al-maktūma"* », p. 33-56.

¹⁹⁰⁹ Denis Gril, « Ésothérisme contre hérésie », p. 184. Denis Gril indique qu'al-Biṣṭāmī « affirme sa parfaite maîtrise de la langue arabe et déploie une vaste culture. Il perpétue cette tradition de l'*adab* qui consiste à briller par l'élégance de son style, la richesse de son lexique et l'étendue de connaissances héritées en partie de civilisations antérieures à l'islam ». Si cette remarque a été faite à partir d'*al-Fawāṭiḥ al-miskiyya fī fawāṭiḥ al-makkiyya* (*Les senteurs du musc : les ouvertures mecquoises*), nous pouvons l'étendre au *Šams al-āfāq*, au *al-Ġafr al-ġāmi‘a* et à son commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*, où la poésie se mêle à la recherche d'une prose raffinée.

¹⁹¹⁰ Denis Gril, « Ésothérisme contre hérésie », p. 187.

ottomane du IX^e/XV^e siècle était même particulièrement réceptive à cette littérature, dans laquelle elle voyait des moyens de légitimation¹⁹¹¹.

Le *Šams al-āfāq* est donc une présentation générale de la science des lettres et des carrés magiques. Il donne une liste de cent trente-sept ouvrages à consulter sur le sujet¹⁹¹², parmi lesquels de nombreuses œuvres d'al-Būnī. 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī donne ensuite la liste de ses maîtres, et les chaînes d'initiation mystique (*sanad*) des différents savoirs occultes¹⁹¹³. Suivent les notices biographiques des maîtres en la matière dans l'ordre suivant : al-Būnī¹⁹¹⁴, Abū l-Ḥasan al-Šādīlī, al-Ḥarālī, Ibn 'Arabī, Abū Madyan, Abū l-'Abbās al-Qaṣṭallānī¹⁹¹⁵ (n. 559/1163-1164, m. 636/1238), Abū l-'Abbās Aḥmad al-Mursī¹⁹¹⁶ (m. 686/1286), Ibn Sab'īn¹⁹¹⁷ (n. 613 ou

¹⁹¹¹ Sur le rôle de cette littérature ésotérique et son développement dans les cours ottomanes, cf. Cornell Fleischer, « Ancient wisdom and new sciences. Prophecies at the Ottoman court in the fifteenth and early sixteenth centuries », p. 231-243.

¹⁹¹² 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 2a-3b. Bakri Aladdin a reproduit cette liste en reclassant les titres par ordre alphabétique (et en précisant leur ordre dans le manuscrit entre crochets) en annexe de son article. Cf. Bakri Aladdin, « *Musāhamat al-šayḥ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fī "l-'ulūm al-maktūma"* », p. 54-56.

¹⁹¹³ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 12b-124b. Nous reviendrons sur l'analyse de quelques-unes de ces chaînes car il nous semble qu'il s'agit ici de la source du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*.

¹⁹¹⁴ Cette notice est selon toute vraisemblance la source de 'Abd al-Ḥamīd S. Hamdān pour sa propre notice concernant al-Būnī. Cf. 'Abd al-Ḥamīd S. Hamdān, *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqṭābu-hu*, p. 55-57. La plupart des notices de cet ouvrage semblent provenir du *Šams al-āfāq* de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī et d'*al-Kawākib al-durriyya* d'al-Munāwī.

¹⁹¹⁵ Originaire de Tozeur et mort à La Mecque, Quṭb al-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Maymūnī l-Qaṣṭallānī est l'ancêtre de toute une famille de 'ulamā'. Il aurait été le disciple en droit (*fiqh*) malékite d'Abū Maṣṣūr (n. 517/1123-1124, m. 595/1198-1199 ou 597/1200-1201), grand-père de Ṣafī l-Dīn, auteur d'une importante épître sur les soufis d'al-Andalus et du Maghreb. Ibn 'Arabī aurait été un de ses disciples. Il est une autorité importante de la science des lettres selon 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Cf. *ibid.*, fol. 29a et Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn*, p. 210-211.

¹⁹¹⁶ Abū l-'Abbās al-Mursī est un des principaux disciples d'al-Šādīlī. Installé à Alexandrie, il est le maître d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309 au Caire) qui écrivit les *Laṭā'if al-minan fī manāqib al-šayḥ Abī l-'Abbās wa-šayḥi-hi Abī l-Ḥasan* (*Les subtilités des grâces : les vertus du cheikh Abū l-'Abbās et de son cheikh Abū l-Ḥasan*), ouvrage biographique sur Abū l-'Abbās al-Mursī et al-Šādīlī qui contribua nettement au développement de l'hagiographie du saint fondateur de l'ordre šādīlite. Cf. Georges Makdisi, « Ibn 'Aṭā' Allāh », *Et* et 'Abd al-Ḥamīd S. Hamdān, *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqṭābu-hu*, p. 68-69. Sur les *Laṭā'if al-minan*, cf. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šādīlite*, éd. et tr. Paul Nwyia, Beyrouth, El-Machreq, 1971 (dernière édition : 2007³) et *La sagesse des maîtres soufis : Latā'if al-minan fī manāqib al-*

614/1218, m. 668 ou 669/1269-1271), al-Suhrawardī (m. 1145/1234), Kamāl al-Dīn b. Ṭalḥa¹⁹¹⁸ (m. 652/1254), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Iḥmīmī¹⁹¹⁹ (m. 684/1285), Abū

shaykh Abī l-ʿAbbās al-Mursī wa shaykhi-hi al Shādhilī Abī l-Ḥasan, tr. Éric Geoffroy, Paris, B. Grasset, 1998.

¹⁹¹⁷ Né à Murcie, il subit l'hostilité des gouvernants ou des oulémas l'obligeant à partir successivement à Ceuta, Bougie, Tunis, le Caire et enfin La Mecque, sa dernière demeure. En tant que soufi, sa doctrine se caractérise par l'aspect philosophique fortement prononcé. Il est connu pour ses lettres adressées à l'empereur Frédéric II Hohenstaufen (qui régna à la tête du Saint-Empire romain germanique de 1220 à 1250), ainsi que pour ses traités *Budd al-ʿārif* (L'issue du gnostique) et *al-Iḥāṭa* (L'englobant). Cf. Adolphe Faure, « Ibn Sabʿīn », *EI*² et Dominique et Marie-Thérèse Urvoy, « Ibn Sabʿīn », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 635-636.

¹⁹¹⁸ Né à al-ʿUmariyya, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa était un juriste šāfiʿite qui enseigna le hadith à Alep et à Damas. Il occupa des charges administratives avant de prendre l'habit de renonçant. Son œuvre principale est *al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-aʿzam* (Les perles arrangées : le plus sublime secret), ouvrage probablement compilé vers 644/1246. Il traite des révélations faites par ʿAlī - théoriquement à son maître Abū ʿAbd Allāh Aḥmad al-Iḥmīmī (bien que cela ne soit pas toujours spécifié) - pendant son sommeil sous forme d'un cercle connu ensuite comme « le cercle d'Ibn Ṭalḥa » (*dāʾirat Ibn Ṭalḥa*) et rendu célèbre par le Šams al-maʿārif et les œuvres de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, ce dernier ayant écrit un commentaire à son sujet. Al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981, III, p. 176 (n°1146). Voir aussi ʿAbd al-Ḥamīd S. Hamdān, *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqtābu-hu*, p. 74 et Mohammad Masad, *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition : Divination, Prophecy and the End of Time in the 13-th Century Eastern Mediterranean*, Ph.D. dissertation sous la direction d'Ahmet Karamustafa et Cornell Fleischer, Washington, Washington University in St Louis, 2008, p. 71-73 ; cité par Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge », p. 103.

¹⁹¹⁹ Mort et enterré dans sa zāwiya au Qāsiyūn (Damas), Šaraf al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ismāʿīl al-Iḥmīmī était le maître de Muḥammad b. Ṭalḥa, fréquemment mentionné dans les œuvres de ce dernier. C'est lui qui aurait notamment eu la révélation du cercle de lettres commenté par Muḥammad b. Ṭalḥa dans *al-Durr al-munazzam*. Al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, II, p. 353-354 (n°819). Voir aussi Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XVII, p. 598 ; al-Dahabī, *al-ʿIbar*, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaḡḡid, Koweït, Maṭbaʿat ḥukūmat al-Kuwayt, 1966, V, p. 350 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt al-dāḥab fī aḥbār man dāḥab*, V, p. 389. La courte notice que consacre ʿAbd al-Raʾūf al-Munāwī à un Muḥammad al-Iḥmīmī ne permet pas de l'identifier clairement par manque de données substantielles. Cependant ce personnage aurait reçu une vision du Prophète pendant son sommeil, ce qui - bien que les circonstances ne soient pas les mêmes que celle de la révélation du cercle - permet d'opiner en faveur de cette identification. Cf. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 190-191 (n°593). Voir également ʿAbd al-Ḥamīd S. Hamdān, *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqtābu-hu*, p. 75-77.

‘Abd Allāh Muḥammad al-Bakrī l-Marḡānī¹⁹²⁰ (n. 633/1235, m. 699/1299-1300), al-Ġazālī, al-Quṣayrī¹⁹²¹ (n. 376/986, m. 465/1072), al-Sulamī, al-Šiblī¹⁹²² (n. 247/861, m. 334/945), Muḥammad b. Ḥafīf al-Širāzī (m. 371/982), Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Adamī¹⁹²³ (m. 309/922), Abū ‘Alī l-Daqqāq¹⁹²⁴ (m. 405/1014-1015), al-Ḥallāğ, al-Tustarī et Dū l-Nūn al-Miṣrī¹⁹²⁵. Al-Būnī occupe donc la première place. De plus, les premiers

¹⁹²⁰ Né à Alexandrie et mort à Tunis, il aurait délivré un enseignement essentiellement oral compilé plus tard par Ibn al-Sukkarī sous le titre *al-Futūḥāt al-rabbāniyya fī l-mawā‘id al-marḡāniyya* (*Les illuminations divines : les promesses d'al-Marḡānī*). Selon ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, il enseignait la science des lettres : « quant au cheikh savant très-savant Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Quraṣī l-Bakrī l-Marḡānī le prédicateur, le modèle, il fait partie des plus éminents cheikhs de l'Occident. [Il a écrit] les ouvrages occidentaux sur les sciences des lettres et des noms. [Il est l'auteur] de *La beauté du carré magique : la science des carrés magiques*. Il est mort en 699/1299-1300 à Tunis - que Dieu soit satisfait de lui » (*wammā l-šayḥ al-‘ālim al-‘allāma Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Quraṣī l-Bakrī l-Marḡānī l-wā‘iz al-qidwa fa-huwa min aḡlā mašā’ih al-maḡrib wa-la-hu l-muṣannafāt al-ḡarbiyya fī ‘ulūm al-ḥarf wa-l-asmā’ wa-la-hu Kitāb Bahḡat al-āfāq fī ‘ilm al-awfāq māta 699 bi-Tūnis radiya Llāh ‘an-hu*). Cf. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 33b. Cf. aussi al-Ziriklī, *al-A‘lām*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 2002¹⁵, IV, p. 125.

¹⁹²¹ Célèbre mystique et théologien, il fut le disciple d'Abū ‘Alī l-Daqqāq (m. 405/1015) dont il devient également le gendre. À la mort de son maître il lui succéda dans sa *madrassa*. Défenseur de l'aṣ‘arisme, il fut emprisonné en 446/1054 lors d'un conflit opposant les ḥanafites aux šāfi‘ites à Nichapour. Il arriva à Bagdad en 448/1056 où il enseigna le hadith. Il est l'auteur du commentaire coranique *Laṭā’if al-iṣārāt* (*Les subtilités des indices*) et d'une introduction au soufisme appelée *al-Risāla l-Quṣayriyya* (ou *Risālat al-Quṣayrī : L'épître d'al-Quṣayrī*). Cf. Heinz Halm, « al-Ḳuṣḥayrī », *El²*. Sur la doctrine, cf. Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 97-150.

¹⁹²² Né à Samarrā’ ou à Bagdad où il mourut, Abū Bakr Dulaf al-Šiblī fut un disciple d'al-Ġunayd. Son mode de vie jugé étrange et ses excentricités lui valurent des internements en hôpital à Bagdad. Son enseignement n'est connu que par des propos rapportés par des traités de soufisme. Cf. Florian Sobieroj, « al-Šiblī », *El²* ; Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 201-230.

¹⁹²³ Mort la même année qu'al-Ḥallāğ, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Sahl b. ‘Aṭā’ al-Ādamī est considéré comme un maître soufi qui s'est illustré par son zèle à accomplir les actes de dévotions (*al-iḡtihād fī-‘ibāda*). Cf. Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*, II, p. 257-258.

¹⁹²⁴ Disciple de Naṣrābādī et maître d'al-Quṣayrī qui assistait à ses prêches, Abū ‘Alī Ḥasan al-Daqqāq était un soufi contemporain et ami d'al-Sulamī. Cf. Heinz Halm, « al-Ḳuṣḥayrī », *El²* ; Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, p. 100-102 ; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The formative period*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2007, p. 98.

¹⁹²⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 24b-39a.

personnages mentionnés sont - d'après 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī - liés à al-Būnī : al-Šādīlī, al-Ḥarālī, Abū Madyan et Abū l-'Abbās al-Qaṣṭallānī sont présentés comme les cheikhs d'al-Būnī¹⁹²⁶. Or, il nous semble que ces associations visent à donner une cohérence idéologique à cet ensemble et ne présentent pas un réel souci de cohérence historique. Il nous semble qu'une marque patente de cette volonté de présenter une histoire mythifiée de la science des lettres est dans un passage consacré aux origines de cette science. Cette image que bâtit 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī du milieu soufi occidental du VII^e/XIII^e siècle, si elle a un ancrage historique évident, ne doit pas masquer sa volonté de présenter une histoire tout à fait acceptable de la science des lettres.

En effet, le discours de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī sur la science des lettres reprend dans les grandes lignes l'historiographie de cour visant à resituer les sciences occultes dans la droite ligne de la révélation, comme cela est présenté dans l'introduction d'*al-Muḥtaṣar fī kašf al-asrār* d'al-Ġawbarī¹⁹²⁷. Une section entière est dédiée à cette histoire dans le *Šams al-āfāq*¹⁹²⁸. Ainsi, on y retrouve parmi les premiers livres sur le sujet trois ouvrages attribués à Adam, puis un ouvrage attribué à Idrīs/Hénoch, puis un ouvrage attribué à Noé puis à Abraham¹⁹²⁹. Ces ouvrages font probablement référence à de grands traités de magie et de kabbale juive. Là où cependant nous voyons d'autant plus clairement cette volonté d'islamiser ces savoirs, c'est dans le traitement des carrés magiques, attribués par 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī à de grands prophètes de l'Ancien Testament : Abraham est considéré comme le « premier à avoir parlé de la science des carrés magiques »¹⁹³⁰, Moïse aurait utilisé un carré magique pour extraire du Nil la châsse de Joseph¹⁹³¹, et enfin, 'Alī serait le compositeur d'un carré magique de base cent¹⁹³² !

¹⁹²⁶ *Ibid.*, fol. 28a pour al-Šādīlī et al-Ḥarālī, fol. 28b pour Abū Madyan, fol. 29a pour al-Qaṣṭallānī.

¹⁹²⁷ Voir notamment notre traduction de cette introduction, cf. *infra* p. 1148 et suivantes.

¹⁹²⁸ *Ibid.*, fol. 117b-119b. Nous avons reproduit ce texte dans l'annexe d'un de nos articles. Cf. Jean-Charles Coulon, « Building al-Būnī's legend. The figure of al-Būnī through 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī's *Šams al-āfāq* ».

¹⁹²⁹ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 117b-118a. Les ouvrages attribués à Adam sont le *Sifr al-ḥafāyā* (*Tome des secrets*), le *Kitāb al-Malakūt* (*Livre du monde céleste*) et *al-Sifr al-mustaqīm* (*Le tome droit*) transmis par son fils Seth. On y reconnaît aisément des ouvrages mentionnés par al-Ġawbarī dans son introduction.

¹⁹³⁰ *Ibid.*, fol. 118b : *wa-huwa awwal man takallama fī 'ilm al-wafq*.

¹⁹³¹ *Ibid.*, fol. 118b : « Moïse - sur lui la paix - est un prophète envoyé, Dieu fit descendre sur lui la Torah et lui a enseigné la science de l'alchimie. Il composa un carré magique de base six sur une feuille d'or et [parvint à] extraire avec [ce carré] la châsse de Joseph - sur lui la paix ! - du Nil en Égypte ». (*Mūsā 'alay-hi l-salām wa-huwa nabī mursal wa-anzala Llāh 'alay-hi l-*

Cette volonté de rattacher les carrés magiques à la tradition judéo-islamique tranche avec les origines grecques que de nombreux auteurs soulignaient au Moyen Âge : le corpus ḡābirien, nous l'avons vu, fait de Balīnās l'auteur du carré magique de base trois¹⁹³³, pour al-Qazwīnī Archimède serait leur inventeur¹⁹³⁴, etc. On peut donc voir dans cette présentation de l'histoire de la science des lettres et des carrés magiques une réelle volonté de rattacher ces savoirs à la révélation et donc de la rendre d'autant moins condamnable par les théologiens. Il ne faut pas oublier que les œuvres d'al-Biṣṭāmī ont parfois été exploitées par la dynastie ottomane afin d'être légitimée¹⁹³⁵. Aussi, la réinscription de ces sciences dans la révélation les authentifie, elles donnent ainsi une légitimité à caractère religieux à la dynastie turque. À partir de cet aspect plus historiographique qu'historique, nous pouvons en déduire que les informations données par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, si elles ne peuvent être confirmées, eurent un rôle dans l'élaboration du *corpus bunianum* comme un ensemble uni et cohérent. Il faut donc se poser la double question de la probabilité historique de ces réseaux et de l'intérêt de l'information dans l'analyse du corpus.

L'hagiographie d'al-Būnī

Les notices d'al-Biṣṭāmī, al-Munāwī et plus tard al-Nabhānī ne donnent pas d'informations réellement précises sur le parcours d'al-Būnī. Elles consistent principalement en des eulogies, quelques données biographiques, des aphorismes extraits de ses œuvres et une bibliographie. Pas même une date de mort ne vient nous éclairer davantage sur son époque. Il est vrai que le genre des *Ṭabaqāt* en

tawrāt wa-‘allama-hu ‘ilm al-kīmiyā’ wa-qad waḍa‘a l-wafq al-musaddas ‘alā ṣafiḥa min ḍahab wa-staḥraḡa bi-hā tābūt Yūsuf ‘alay-hi l-salām min Nīl Miṣr).

¹⁹³² *Ibid.*, fol. 119a : « et il fut le premier à avoir composé un carré de cent [cases] sur cent dans l'islam » (*wa-huwa awwal man waḍa‘a murabba‘ mi‘a fī mi‘a fī l-islām*). Ce carré magique de dix-mille cases est bien entendu légendaire à tous points de vue : même les traités les plus aboutis de méthode de construction de carrés magiques dépassent rarement la base quatorze.

¹⁹³³ Marcelin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, III (*L'alchimie arabe*), Paris, 1893, p. 118 (texte arabe), p. 150-151 (traduction) ; cité dans Arion Roṣu, « Les carrés magiques indiens et l'histoire des idées en Asie », p. 133.

¹⁹³⁴ Al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1848, p. 385 ; cité dans Arion Roṣu, « Les carrés magiques indiens et l'histoire des idées en Asie », p. 134.

¹⁹³⁵ Cornell Fleischer, « Ancient wisdom and new sciences », p. 238-239 ; Éric Geoffroy, « al-Biṣṭāmī, ‘Abd al-Raḥmān », *EP*. L'exemple ici le plus représentatif, bien qu'il soit postérieur à ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, est l'utilisation de son *Miftāḥ al-ḡafr al-ḡāmi‘* dans lequel serait indiqué l'avènement de Soliman le Magnifique à travers la figure du *mahdī*.

milieu soufi est composé d'hagiographies relativement stéréotypées, où il est souvent plus facile d'y voir un type spirituel¹⁹³⁶ que d'y avoir des informations concrètes. La présentation d'al-Būnī par al-Maqrīzī et ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī semble d'ailleurs correspondre à deux types différents si l'on se réfère à la typologie présentée par Éric Geoffroy. Si al-Maqrīzī présente al-Būnī comme un « savant actant » (*ʿālim ʿāmil*) formé en droit malékite et dans diverses sciences¹⁹³⁷, ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī lui donne en revanche plutôt des traits des « maîtres des états spirituels » (*arbāb al-aḥwāl*) familiers avec les ruptures de l'ordre naturel (*ḥarq al-ʿāda*)¹⁹³⁸. C'est donc clairement dans la lignée des enseignements d'al-Quṣayrī que ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, et à sa suite al-Munāwī, situent al-Būnī. Les deux citent de nombreuses sentences d'al-Būnī, ce qui permet, outre la bibliographie qu'ils donnent en fin de notice, de savoir dans quelles œuvres du cheikh étaient puisés les principaux aphorismes qu'on lui attribue¹⁹³⁹.

L'intérêt de ces ouvrages concernant al-Būnī se situe aussi dans d'autres notices biographiques dans lesquelles al-Būnī est cité. Ainsi, le passage que ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī consacre à al-Ḥarālī affirme qu'il était le cheikh d'al-Būnī¹⁹⁴⁰ (al-Munāwī reprend cette information dans sa notice sur al-Ḥarālī¹⁹⁴¹). De même, al-Biṣṭāmī affirme qu'al-Būnī a puisé chez Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Qaṣṭallānī dans la notice qu'il consacre à ce dernier¹⁹⁴². Cette information concorde tout à fait avec le fait que le *Qabs al-iqtidāʾ* attribué à al-Būnī mentionne al-Qaṣṭallānī¹⁹⁴³. Quant à la notice d'al-Biṣṭāmī dédiée à Ibn Sabʿīn, il y est affirmé que ce dernier « puisa la science des lettres du cheikh Abū l-Ḥasan al-Ḥarālī et du cheikh Abū l-ʿAbbās al-

¹⁹³⁶ Sur les types spirituels, cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 283-360 (quatrième partie).

¹⁹³⁷ Sur ce type spirituel, cf. *ibid.*, p. 293-297 (chapitre 15).

¹⁹³⁸ Sur ce type spirituel, cf. *ibid.*, p. 335-342 (chapitre 18).

¹⁹³⁹ Pour la traduction de ces notices et les références aux œuvres d'al-Būnī, cf. nos annexes *infra* p. 1219 et suivantes.

¹⁹⁴⁰ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 28a : *wa-huwa šayḥ Abū (sic) l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī*.

¹⁹⁴¹ Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, 1994, II, p. 126 : *wa-huwa šayḥ al-Būnī*. Mercè et Rosa Comes indiquaient dans un article qu'al-Ḥarālī (*sic*) était un disciple direct d'al-Būnī, sans indiquer leur source. Sans doute s'agit-il d'un contresens sur la version d'al-Munāwī. Cf. Mercè et Rosa Comes, « Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel », p. 147.

¹⁹⁴² ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 29a : *wa-ʿan-hu aḥada l-šayḥ Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī*.

¹⁹⁴³ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidāʾ*, BnAy, fol. 149a.

Būnī »¹⁹⁴⁴, information reprise par al-Munāwī à propos du même personnage¹⁹⁴⁵. De même, ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī dans son *Šams al-āfāq* délivre également des chaînes de transmission mystiques, dans lesquelles plusieurs personnages sont réputés avoir puisé chez al-Būnī. Parmi ces personnages qui auraient tiré des éléments de l'enseignement d'al-Būnī (parmi lesquels nous trouvons des personnages mentionnés dans les notices biographiques) : Quṭb al-Dīn ‘Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Mursī¹⁹⁴⁶ (c'est-à-dire Ibn Sab‘īn), Sa‘d al-Dīn Muḥammad b. al-Mu‘ayyad b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Ḥammawayh al-Šūfī¹⁹⁴⁷ (n. 586/1191, m. 649/1252 ou 650/1253) et Kamāl al-Dīn Abū Sālim Muḥammad b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. Ḥasan al-Naṣībī l-Šāfi‘ī l-Muftī¹⁹⁴⁸. Ainsi, nous pouvons resituer al-Būnī dans une lignée mystique reconstituée de manière bien particulière¹⁹⁴⁹.

La notice biographique d'al-Munāwī demeure plus complète que celle de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, et si les ajouts sont bien d'al-Munāwī, on peut en déduire que ce dernier connaissait l'œuvre d'al-Būnī. Un des principaux ajouts est un passage du *‘Ilm al-hudā* relatif à l'histoire de Joseph¹⁹⁵⁰. Al-Būnī est en outre plusieurs fois mentionnés dans son *Fayḍ al-qadīr* avec des thèmes que l'on peut aisément rapprocher de certaines œuvres d'al-Būnī comme *Laṭā’if al-išārāt*¹⁹⁵¹. Cette connaissance d'al-Būnī distingue donc nettement al-Munāwī de son maître al-Ša‘rānī, beaucoup plus critique vis-à-vis d'al-Būnī qu'il cite comme exemple à ne pas

¹⁹⁴⁴ ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 30b : *wa-qad aḥaḍa ‘ilm al-ḥurūf ‘an al-šayḥ Abī l-Ḥasan al-Ḥarālī wa-‘an al-šayḥ Abī l-‘Abbās al-Būnī*.

¹⁹⁴⁵ Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 106 : *qad aḥaḍa ‘an ḡamā‘a min-hum al-Ḥarālī wa-l-Būnī*.

¹⁹⁴⁶ Cette information est reprise dans les notices biographiques, notamment al-Nabhānī. Cf. al-Nabhānī, *Kitāb Ḡāmi‘ karāmāt al-awliyā’*, p. 306.

¹⁹⁴⁷ Disciple de Naḡm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221 dans le Ḥawārizm), Sa‘d al-Dīn al-Ḥammū‘ī semble avoir fréquenté Ibn ‘Arabī et plus encore Ṣadr al-Dīn al-Qunawī. Šāfi‘ite, son œuvre était réputée difficile en raison de la technicité de son vocabulaire (issu de la science des lettres). Cf. Hermann Landolt, « Sa‘d al-Dīn al-Ḥammū‘ī », *Et*.

¹⁹⁴⁸ ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 24b. Cette dernière mention ne va pas sans poser problème dans l'identification d'al-Būnī comme auteur du *Šams al-ma‘ārif*, nous y reviendrons.

¹⁹⁴⁹ Nous reviendrons sur ce milieu mystique un peu plus loin, cf. *infra* p. 430 et suivantes.

¹⁹⁵⁰ Cf. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 36, à comparer avec al-Būnī, *‘Ilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 114a-114b. Cf également nos annexes.

¹⁹⁵¹ Al-Munāwī, *Fayḍ al-qadīr. Šarḥ al-Ḡāmi‘ al-ṣaḡīr*, Beyrouth, Dār al-ma‘rifa, 1972², I, p. 259, II, p. 235 et 447, III, p. 192 et 267, IV, p. 42, 61 et 379-380 et V, p. 310. Les passages pouvant être comparés à *Laṭā’if al-išārāt* correspondent à III, p. 192 à comparer avec al-Būnī, *Laṭā’if al-išārāt*, BnFα, fol. 47b et IV, p. 379-380 à comparer avec al-Būnī, *Laṭā’if al-išārāt*, BnFα, fol. 6b.

suivre dans l'accomplissement de l'invocation (*du'ā'*)¹⁹⁵². Il semble qu'al-Ša'rānī dans son souci doxographique, ait volontairement ignoré et passé sous silence ce mouvement de la science des lettres du fait de cette condamnation des puristes malgré sa popularité à son époque. Al-Munāwī en revanche s'y est montré beaucoup plus réceptif, puisant abondamment dans le *Šams al-āfāq* de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī.

Comme nous l'avons vu, une grande prudence est de mise avec le *Šams al-āfāq*. Al-Būnī est en effet une figure centrale et une autorité incontournable dans les œuvres de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Il nous faut donc désormais affiner la situation d'al-Būnī vis-à-vis du soufisme à son époque.

4.3. Al-Būnī et le soufisme

Le rattachement d'al-Būnī à des maîtres et des disciples (directs ou indirects) permet de le resituer clairement dans des traditions particulières assez différentes des rattachements que proposait Ibn Ḥaldūn. Nous avons ainsi quelques informations sur le milieu mystique dans lequel évolua al-Būnī, ce qui permet également de resituer ses réseaux dans une certaine époque. En effet, une des caractéristiques du soufisme médiéval est le rattachement à un maître ou à une *ṭarīqa* (voie soufie). Si le rattachement à une ou plusieurs voies constituées est un élément important de l'identité du cheminant au XV^e siècle, c'est le rattachement à un maître qui constituait un des éléments majeurs de cette identité au XIII^e siècle. Comme nous l'avons dit précédemment, les recherches sur al-Būnī ont jusque-là exploité exclusivement les *isnād* (chaîne de transmission) mystiques apparaissant à la fin du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, en insistant sur la prudence à accorder à des chaînes de transmission indiquant des noms de personnages morts après al-Būnī¹⁹⁵³ ! Il nous semble donc important de chercher les filiations mystiques d'al-Būnī dans ses notices biographiques, dans ses œuvres les plus anciennes ou dans les sources traitant plutôt de l'histoire du soufisme comme les recueils bibliobiographiques.

'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, disciple d'Abū Madyan

Une des figures centrales de la formation d'al-Būnī nous semble donc être 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224), appelé dans certaines œuvres d'al-Būnī par « notre cheikh, notre maître, notre imam » (*šayḥu-nā wa-sayyidu-nā wa-imāmu-nā*)¹⁹⁵⁴.

¹⁹⁵² Al-Ša'rānī, *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-'uhūd al-muḥammadiyya*, Alep, Dār al-qalam al-'arabī, 1991, p. 315 : *wa-yanbaġī li-kull dā' an yad'uwa bi-mā warada lā kamā 'alay-hi l-imām al-Būnī wa-aḍrābu-hu*. Cette indication est la seule mention d'al-Būnī que nous ayons toruvé dans l'œuvre éditée d'al-Ša'rānī.

¹⁹⁵³ Cf. notamment Jan Just Witkam, « Gazing at the sun », p. 190-197.

¹⁹⁵⁴ Cf. al-Būnī, *ʿilm al-hudā*, fol. 136a, 179b et 238b. Cf. *infra* p. 465 et suivantes.

Ce maître était établi à Tunis, où il joua un rôle non négligeable. Il fut notamment un des maîtres d'Ibn 'Arabī et le destinataire de son épître *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat al-naḥs* (*L'esprit de la Sainteté : l'examen de conscience*) composée à La Mecque en 600/1203-1204¹⁹⁵⁵. Ibn 'Arabī évoque au début d'*al-Futūḥāt al-makkiyya* deux voyages auprès de ce cheikh, respectivement en 590/1194 et 598/1201¹⁹⁵⁶. Al-Mahdawī semble avoir eu une réputation telle qu'il attira de nombreux disciples. Par exemple, Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr b. Zāfir (n. 517/1123, m. 595/1198 ou 597/1200) mentionne al-Mahdawī dans sa *Risāla* à deux reprises : d'une part comme cheikh de 'Abd al-'Azīm al-Šarūnī¹⁹⁵⁷ et compagnon d'Abū Madyan¹⁹⁵⁸, d'autre part comme interlocuteur d'Abū Ḥafṣ 'Umar al-Tilimsānī¹⁹⁵⁹. Cependant, Ibn 'Arabī semble suggérer qu'il n'atteignit pas les états les plus élevés de la voie mystique : à propos de sa fréquentation du maître d'al-Mahdawī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥamīs al-Kinānī, le plus grand cheikh affirme dans *al-Durra l-fāḥira* : « avant mon départ, il insista pour que je taise son état véritable à 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī ou à tout autre »¹⁹⁶⁰. Al-Mahdawī fait partie des disciples d'Abū Madyan, une des grandes figures de la mystique andalouse et nord-africaine¹⁹⁶¹. En témoigne le nombre de ses disciples, objet du *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*¹⁹⁶² (*L'affabilité du pauvre et la puissance du misérable*) d'Ibn Qunfud¹⁹⁶³ (n. 741/1340 ou 731/1330, m. 809-810/1406-

¹⁹⁵⁵ Voir Gerald Elmore, « Shaykh Abd al-Aziz al-Mahdawi, Ibn al-Arabi's Mentor », *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), p. 595 ; cf. également Gérard Lecomte, *Les soufis d'Andalousie*, tr. de l'arabe par Ralph William Julius Austin, Paris, Sindbad, 1971, p. 11.

¹⁹⁵⁶ Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 143.

¹⁹⁵⁷ D'abord établi à Dahrūt, 'Abd al-'Azīm al-Šarūnī est un Égyptien qui migra vers Tunis où il serait resté une quinzaine d'années pour suivre l'enseignement de 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī. Cf. Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn*, p. 205.

¹⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 67 (texte arabe) et p. 162 (traduction).

¹⁹⁵⁹ On ne connaît cet Abū Ḥafṣ 'Umar al-Tilimsānī que par de fugitives mentions. Il aurait été un disciple de 'Abd al-Razzāq. Plusieurs « grâces divines » lui sont attribuées. *Ibid.*, p. 72 (texte arabe) et p. 168 (traduction).

¹⁹⁶⁰ Gérard Lecomte, *Les soufis d'Andalousie*, p. 135-136.

¹⁹⁶¹ Cf. Georges Alfred Marçais, « Abū Madyan », *Et*.

¹⁹⁶² Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, éd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1965. Signalons la mention dans cet ouvrage d'un Abū 'Abd Allāh al-Būnī, originaire d'Annaba, parmi les disciples d'Abū Madyan (p. 94-95).

¹⁹⁶³ Jurisconsulte, traditionniste et historien né et mort à Constantine, qu'il quitta en 759/1357 pour aller à Fès et à Marrakech. En 776/1374 il alla à Tlemcen où il rencontra le ḥafṣide Abū l-'Abbās Aḥmad (r. 770/1368 à 796/1393) puis à Tunis où il rencontra un autre ḥafṣide, Abū Fāris 'Abd al-'Azīz (r. 797/1393 à 834/1434). Il revint à Constantine à une date inconnue et occupa les charges de mufti et de *qādī* jusqu'en 804/1401, année de sa disgrâce. Cf. Mohammed Hadj-Sadok, « Ibn Qunfudh », *Et*.

1407): Abū Madyan fut par exemple le maître d'au moins huit maîtres d'Ibn 'Arabī¹⁹⁶⁴ ! 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī a une vision encore plus simple, puisqu'il en fait le maître direct d'al-Būnī, d'Ibn 'Arabī¹⁹⁶⁵ ! Il mentionne en outre, pour disciples d'Abū Madyan, Abū 'Abd Allāh al-Quraṣī¹⁹⁶⁶ (m. 599/1202-1203), 'Abd al-Raḥīm al-Maqqarī et Abū l-Rabī' al-Mālaqī¹⁹⁶⁷. La filiation directe entre Abū Madyan et al-Būnī est bien sûr sujette à caution et a pour but de resserrer le lien entre un grand maître absous de tout soupçon de magie et des maîtres à la réputation plus controversée. Quoiqu'il en soit, c'est sans doute en raison du lien entre al-Būnī et ce milieu qu'il est mentionné chez Ibn Ḥaldūn aux côtés d'Ibn Barraġān et Ibn 'Arabī dans le *Šifā' al-sā'il*. Or, c'est un milieu mystique qui n'est pas imperméable aux doctrines et disciplines ésotériques : on mentionne bien souvent comme « grâce divine » (*karāma*) accordée à Ibn Barraġān sa prévision grâce à de savants calculs de la prise de Jérusalem en 583/1187¹⁹⁶⁸ par Saladin. On sait notamment qu'Ibn 'Arabī se rendit en 590/1194 à Tunis pour étudier le *Īdāḥ al-ḥikma* (*L'éclaircissement de la sagesse*) d'Ibn

¹⁹⁶⁴ Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, p. 363 (annexe II). Il s'agit des cheikhs Yūsuf al-Kūmī, 'Abd Allāh al-Mawrūrī, 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, Aḥmad al-Salawī, Ibn Saydabūn, Ibn Ḥamīs al-Kinānī, Mūsā l-Sadrānī et Ayyūb al-Fihri.

¹⁹⁶⁵ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 28b : « plus d'un des principaux grands [maîtres] se formèrent à son compagnonage, comme le cheikh Abū 'Abd Allāh al-Quraṣī, le cheikh 'Abd al-Raḥīm al-Maqqarī, le cheikh Abū l-Rabī' al-Mālaqī, le cheikh Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī et le cheikh Abū l-'Abbās al-Būnī » (*wa-qad taḥarraġa bi-ṣuḥḥati-hi ġayr wāḥid min a'yān al-akābir miṭli l-ṣayḥ Abī 'Abd Allāh al-Quraṣī wa-l-ṣayḥ 'Abd al-Raḥīm al-Maqqarī wa-l-ṣayḥ Abī l-Rabī' al-Mālaqī wa-l-ṣayḥ Muḥyī l-Dīn b. al-'Arabī wa-l-ṣayḥ Abū l-'Abbās al-Būnī*).

¹⁹⁶⁶ Ibn 'Arabī le considère comme un disciple d'Abū Madyan, mais Denis Gril tempère ce propos en indiquant qu'on sait juste par ailleurs qu'il était en relation avec des disciples d'Abū Madyan. Cf. Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Mansūr, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn*, p. 232. Voir aussi 'Abd al-Ḥamīd S. Hamdān, *Ilm al-ḥurūf wa-aqṭābu-hu*, p. 63-64.

¹⁹⁶⁷ Disciple d'Ibn al-'Arīf, sans doute aveugle, il s'installa probablement à Fuṣṭāṭ et fut enterré à al-Qarāfa. D'après Denis Gril, il aurait été lié à Abū Aḥmad Ġa'far, un disciple d'Abū Madyan, mais nous n'avons aucune trace d'une rencontre entre al-Mālaqī et Abū Madyan. Cf. *ibid.*, p. 222.

¹⁹⁶⁸ Cf. Adolphe Faure, « Ibn Barraġjān », *Et?*. Sur Ibn Barraġān, cf. également l'introduction à Ibn Barraġān, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, éd. Purificación de la Torre, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas (« Fuentes árabe-hispanas », 24), 2000, p. 33-36 et les travaux de Denis Gril sur Ibn Barraġān, notamment Denis Gril, « La "lecture supérieure" du Coran selon Ibn Barraġān », *Arabica*, 47 (2000), p. 510-522 et « L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn 'Arabī », dans *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn 'Arabī*, p. 152-157.

Barraġān auprès de ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī¹⁹⁶⁹. Ibn Barraġān était un andalousien qui passa une partie de sa vie à Séville avant de comparaître à Marrakech devant le souverain almoravide ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn¹⁹⁷⁰ (r. 500/1106 à 537/1143). Son surnom de « Ġazālī d'al-Andalus » en dit long sur son rapport avec les enseignements d'al-Ġazālī, dont il fut un promoteur malgré l'opprobre dont ces écrits faisaient l'objet à l'époque almoravide¹⁹⁷¹. Il connaissait également les doctrines d'Ibn Masarra¹⁹⁷², qu'il cite dans son commentaire coranique¹⁹⁷³. Ibn Barraġān fut en outre une source d'inspiration importante d'Ibn ‘Arabī. On peut estimer que si l'enseignement d'al-Mahdawī était basé sur des ouvrages d'Ibn Barraġān, alors sans doute al-Būnī également fut au contact des doctrines d'Ibn Masarra (et par la même de Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī) à travers Ibn Barraġān grâce à son maître al-Mahdawī. Cette influence d'Ibn Barraġān sur al-Būnī s'est en tout cas opérée par l'intermédiaire d'Abū Madyan¹⁹⁷⁴, dont le maître, ‘Alī b.

¹⁹⁶⁹ Gerald Elmore, « Shaykh Abd al-Aziz al-Mahdawi, Ibn al-Arabi's Mentor », p. 611 et Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, p. 76. Ce voyage est en outre mentionné dans une notice dédiée à Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥayyāt et Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Ġarrār où l'on apprend en outre qu'Ibn ‘Arabī repartit en 598/1202 (en réalité, Ibn ‘Arabī fit deux voyages à Tunis) : « C'étaient deux frères originaires de Séville que j'ai fréquentés jusqu'en 590/1194, année de leur départ pour le pèlerinage de La Mecque. Cette année fut précisément celle de mon départ pour venir te voir. Ils arrivèrent à La Macque ; Ahmad y séjourna pendant un an, puis il partit en Égypte et suivit la Voie des Gens du Blâme (*tarīq al-malāmatiyyah*). Quant à Muhammad, il resta cinq années à La Mecque et rejoignit son frère l'année même où je partis de chez toi, c'est-à-dire en 598/1202 ». Gérard Lecomte, *Les Soufis d'Andalousie*, p. 80.

¹⁹⁷⁰ Émir almoravide de la branche des Tāšufīnides, il régna sur une grande partie du Magrib et du Sud de la péninsule ibérique. Cf. Évariste Lévi-Provençal, « ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn », *EF*.

¹⁹⁷¹ L'introduction à l'édition du commentaire des noms divins d'Ibn Barraġān comporte un tableau très éloquent à ce propos, où sont mises en évidence les différentes filiations possibles des commentaires des noms divins à cette époque. Cf. Ibn Barraġān, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, p. 29. Une étude comparative permettrait d'apporter une lumière sur ces filiations, qui ne sont pas nécessairement manifestes : la lacune de ce tableau reste l'absence du commentaire d'al-Qušayrī, qui, à notre sens, eut une influence sans doute plus importante que celui d'al-Ġazālī sur certains des auteurs mentionnés. Al-Būnī non plus n'apparaît pas dans le tableau.

¹⁹⁷² Sur Ibn Masarra, cf. *supra* p. 302 et suivantes.

¹⁹⁷³ Denis Gril, « L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn ‘Arabī », p. 153.

¹⁹⁷⁴ La tombe d'Abū Madyan est objet de pèlerinages et demeure un centre très important du culte de saints maghrébin. Cf. Sossie Andezian, « Sidi Boumediène à Tlemcen », dans *Le culte des saints dans le monde musulman*, dir. Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, Paris, École

Ḥirzihim, semblait avoir des liens d'amitié avec Ibn Barraġān, puisqu'en apprenant que la dépouille de ce dernier fut jetée sur un tas d'ordures, il envoya un disciple amener la population pour lui donner une sépulture décente¹⁹⁷⁵. On peut donc voir en al-Mahdawī celui par lequel l'enseignement d'Ibn Masarra et d'Ibn Barraġān fut transmis à al-Būnī et Ibn ʿArabī.

Ibn ʿArabī, confrère d'al-Būnī

« Dans le cercle de tout cheikh apparaissent un Iblīs et un Adam » (*kull šayḥ la-hu dāʾira yanšaʾu fī-hā Iblīsu-hā wa-Ādamu-hā* [...]) écrivait Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr, opposant deux disciples d'Abū l-ʿAbbās al-Ḥarrār (m. 616/1219-1220)¹⁹⁷⁶. Si la réputation sulfureuse que les doxographes ont bâtie sur al-Būnī en fait l'Iblīs d'al-Mahdawī, l'influence qu'eut Ibn ʿArabī sur la pensée soufie, malgré les condamnations dont il fut l'objet dans certains milieux¹⁹⁷⁷, en fait sans aucun doute son Adam. Cette opposition nous semble d'autant plus pertinente que la vie d'al-Būnī nous est totalement inconnue en dehors des notices qui apparaissent au IX^e/XV^e siècle alors que les témoignages de rencontres avec « le plus grand cheikh » (*al-šayḥ al-akbar*, surnom d'Ibn al-ʿArabī) sont légion. Par exemple si Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr dresse un panorama assez large du soufisme au VII^e/XIII^e siècle, Ibn ʿArabī et al-Mahdawī y apparaissent alors qu'il ne souffle mot sur un éventuel al-Būnī. Ibn ʿArabī lui-même semble n'avoir jamais mentionné son confrère dans aucun de ses écrits, ce qui nous pousse à nous demander si les deux cheikhs se sont jamais rencontrés.

La doctrine d'Ibn ʿArabī étant d'une extrême richesse et s'étant prêtée à une multitude de travaux et d'analyses, il serait vain de présenter en profondeur les idées émises par Ibn ʿArabī sur les lettres, d'autant plus que Denis Gril en a livré une analyse accompagnant la traduction d'extraits d'*al-Futūḥāt al-makkiyya* sur le sujet¹⁹⁷⁸. Nous présenterons donc essentiellement les aspects qui lient les doctrines

française d'Extrême-Orient, 1995, p.115-118 et « Le lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », dans *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, dir. Mohamed Kerrou, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 167-170.

¹⁹⁷⁵ Cf. Halima Ferhat, « Saints et pouvoir au Moyen Âge au Maghreb. Entre le refus et la tentation », dans *L'autorité des saints*, p. 241 et Denis Gril, « La "lecture supérieure" du Coran selon Ibn Barraġān », p. 511.

¹⁹⁷⁶ Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn*, p. 201 (traduction) et 96 (texte arabe).

¹⁹⁷⁷ L'ouvrage qui nous semble le plus complet jusqu'aujourd'hui sur ces controverses demeure celui d'Alexander D. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999. Cf. également Alexander D. Knysh, « Ibn ʿArabī », dans *The Literature of al-Andalus*, p. 331-344.

¹⁹⁷⁸ Denis Gril, « La science des lettres », dans *Les illuminations de La Mecque*, p. 385-487.

d'Ibn 'Arabī et d'al-Būnī, ainsi que les considérations sur la perception des aspects pratiques de la science des lettres. En effet, si Ibn 'Arabī accepte l'idée de l'efficience des lettres, il semble peu enclin à leur utilisation à des fins matérielles, contrairement à al-Būnī. Pourtant, il admet la puissance des lettres aussi bien par leur forme écrite et visuelle que par leur prononciation¹⁹⁷⁹.

Cette opposition se perçoit également dans sa définition de la *sīmiyā'* : « Ce qui caractérise les attributs de "la station des symboles" est la science accrochée aux propriétés des nombres, des noms - qui sont les mots - et des lettres : à ce sujet il y a la science de la *sīmiyā'* » (*wa-aḥṣṣ ṣifāt « manzil al-rumūz » : ta'alluq al-'ilm bi-ḥawāṣṣ al-a'dād wa-l-asmā' - wa-hiya l-kalimāt - wa-l-ḥurūf. Wa-fī-hi 'ilm al-sīmiyā'*)¹⁹⁸⁰. La précision qu'ajoute Ibn 'Arabī pour indiquer que par « noms » (*asmā'*) il entend « mots » (*kalimāt*) est pleine de sens : la *sīmiyā'* n'est pas une science des noms divins mais du pouvoir des mots à travers les lettres et les chiffres. La *sīmiyā'* n'est donc pas pour lui attachée aux noms divins, mais aux mots tirant leurs propriétés des lettres qui les composent. Un peu plus loin, la définition est encore plus large : il s'agit de la « science des propriétés des plantes, des pierres, des noms et des lettres » ([...] *'ilm ḥawāṣṣ al-nabāt wa-l-aḡḡār wa-l-asmā' wa-l-ḥurūf [-wa-huwa 'ilm al-sīmiyā']*)¹⁹⁸¹. La *sīmiyā'* garde donc un caractère magique évident chez Ibn 'Arabī. Son discours sur la science des lettres est ambivalent : d'un côté, il rejoint al-Ḥakīm al-Tirmidī appelant cette science « la science des saints » (*'ilm al-awliyā'*)¹⁹⁸², d'un autre côté, il considère qu'il est « préférable de ne pas la rechercher car c'est une science que Dieu a donnée en privilège à Ses Saints en son intégralité » (*fa-l-awlā tark ṭalabi-hi. Fa-inna-hu min al-'ilm alladī iḥtaṣṣa Llāh bi-hi wa-awliyā'u-hu 'alā l-ḡumla*)¹⁹⁸³. Aussi, l'aspect purement pratique ne retient pas l'attention d'Ibn 'Arabī¹⁹⁸⁴, bien qu'il y manifeste un certain intérêt pour la théorie, exposant notamment les correspondances de la théorie ḡābirienne de la balance¹⁹⁸⁵.

¹⁹⁷⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. 'Uṭmān Yaḥyā, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya l-'amma li-l-kitāb, 1985, III, p. 208 : *fa-idā 'alimta ḥawāṣṣ al-aškāl waqa'a l-fi'l bi-hā 'ilm li-kātibi-hā aw al-mutalaffiz bi-hā*.

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*, III, p. 144.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, IV, p. 233.

¹⁹⁸² *Ibid.*, III, p. 204 et Denis Gril, « La science des lettres », p. 406.

¹⁹⁸³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 208. Traduction de Denis Gril, « La science des lettres », p. 406.

¹⁹⁸⁴ Outre l'article précédemment cité de Denis Gril, nous renvoyons également aux travaux de Pierre Lory sur le sujet, dans lesquels la dimension mystique et théologique de l'analyse des lettres est clairement exposée. Cf. Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, p. 115-136 (chapitre 6).

¹⁹⁸⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 204-205.

Ibn ʿArabī semble connaître en tout cas la littérature ésotérique et s'y rapporte. Par exemple, dans le *Kitāb al-Taḡalliyyāt* (*Le livre des théophanies*), il explique :

Le disciple de [l'imam] Ḡaʿfar al-Ṣādiq a déclaré : « J'ai demandé à mon maître et guide pour quelle raison le talisman était appelé *ṭilasm*. » L'imam répondit : « À cause de son renversement. » Cela signifie que le talisman donne plein pouvoir à celui qui en est investi. J'ai décrit ce phénomène en détail [c'est-à-dire treize talismans] dans le *Livre des temples*¹⁹⁸⁶, auquel on peut se reporter.

(Qāla tilmīd Ḡaʿfar al-Ṣādiq - ṣalawāt Allāh ʿalay-hi - saʿaltu sayyidī wa-mawlāya Ḡaʿfar li-mādā summiya l-ṭilasm ṭilasm ? Fa-qāla ṣalawāt Allāh ʿalay-hi ! : li-maqlūbi-hi. Yaʿnī anna-hu musallaṭ ʿalā mā wukkila bi-hi. - Wa-qad waḍaʿnā-hu bi-kamāli-hi yaʿnī ṭalāṭat ʿaṣar ṭilasm, - fi Kitāb al-Hayākil fa-l-yanzur hunāka in šāʿa Llāh !)¹⁹⁸⁷

Ce thème du talisman est repris dans le même ouvrage, mais aussi dans *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Ce terme n'est pas le seul que la mystique reprend au domaine des sciences occultes : le but de la quête mystique est qualifié de « soufre rouge » (*al-kibrīt al-aḥmar*), terme relevant de l'alchimie. Dans le cas du talisman, dont la signification akbarienne continuera à être utilisée¹⁹⁸⁸, cela rappelle un glissement de sens inverse : le terme de *ḥiḡāb* (voile), d'abord utilisé par les mystiques pour désigner ce qui empêche la vision théophanique, devient ensuite le talisman, c'est-à-dire l'objet magique qui protège, qui « sépare » son porteur (*ḥāmīlu-hu*) des agressions de l'Invisible.

Si Ibn ʿArabī ne va pas aussi loin qu'al-Būnī dans l'utilisation pratique des lettres et des noms, il est aisé de voir dans les deux individus une même formation à travers leur cosmologie où le verbe divin à travers ses lettres se manifeste dans toute la création.

L'enseignement ésotérique d'al-Ḥarālī

Nous avons indiqué qu'al-Ḥarālī était le cheikh d'al-Būnī d'après ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, information reprise par al-Munāwī. Cette figure est mieux

¹⁹⁸⁶ Nous pouvons également penser que cette mention fait toujours partie du propos de Ḡaʿfar al-Ṣādiq et que le *Kitāb al-Hayākil* serait le *Kitāb al-Hayākil al-sabʿa* mentionné dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm. Cf. *supra* p. 356.

¹⁹⁸⁷ Ibn ʿArabī, *al-Taḡalliyyāt al-ilāhiyya*, éd. ʿUṭmān Yaḥyā, Téhéran, Markaz naṣr dānesgāhī, 1988, p. 168. Traduction remaniée à partir de Stéphane Ruspoli : *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, tr. Stéphane Ruspoli, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, p. 109-110. À comparer avec Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḥṭār rasāʿil*, p. 79.

¹⁹⁸⁸ Par exemple, encore au XVIII^e siècle Ibn ʿAḡība (n. 1747, m. 1809) utilise le mot *ṭilasm* dans le même sens. Cf. Ibn ʿAḡība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, éd. et tr. Jean-Louis Michon, préface Claude Addas, Marrakech, al-Quobba Zarqua, 1998, p. 43-55.

connue qu'al-Būnī¹⁹⁸⁹, et il est possible de retracer son itinéraire¹⁹⁹⁰. Comme al-Būnī, il demeure une figure aux contours ambigus du fait de son association à la science des secrets des lettres. Al-Ḥarālī est décrit par Ibn Taymiyya comme « le philosophe du soufisme » (*falsafi l-taṣawwuf*) et « un théologien spéculatif dans sa doctrine » (*mutakallim fi 'aqīdati-hi*)¹⁹⁹¹, et surtout « il était le plus magnanime des hommes, et par la même il était un exemple. Nul ne pouvait le mettre en colère » (*wa-kāna aḥlam al-nās bi-ḥaytu yuḍrabu bi-hi l-maṭal wa-lā yaqḍuru aḥad an yuḡḍiba-hu*)¹⁹⁹².

Le cheikh d'al-Būnī tirerait donc son nom de Ḥarāla, non loin de Murcie, mais c'est à Marrakech qu'il serait né. Il aurait vécu un temps à Bougie, mais aussi à Tunis, à Tripoli ou encore au Caire. Même s'il vécut en Égypte la majeure partie de sa vie, c'est à Hama en Syrie qu'il s'installa à la fin de sa vie pour y mourir en 638/1240. Son rattachement à la science des lettres lui vient d'un traité qu'il aurait composé sur le sujet et dans lequel il parvint à calculer la date de la fin du monde. Les récits à son sujet affirment également qu'il put prédire le moment de sa mort. La plupart de ses traités semblent aujourd'hui perdus. Le manque de précisions au sujet de sa biographie nous empêche également de savoir s'il rencontra effectivement al-Būnī ou si c'est une interpolation de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī afin de rattacher al-Būnī à des cheikhs mieux connus qui étaient réputés dans les mêmes disciplines. Il convient donc de voir ce qui, dans les écrits d'al-Ḥarālī qui nous sont parvenus, peut expliquer ce rattachement d'al-Būnī à al-Ḥarālī.

Nous pouvons trouver dans ce qui nous est parvenu de ses œuvres des éléments que l'on peut clairement rattacher à ces disciplines ésotériques en plein essor au VII^e/XIII^e siècle. Ainsi, il traite de la *sīmiyā'* dans son commentaire de la fin

¹⁹⁸⁹ Cette connaissance est toute relative : comme le soulignait Émile Dermenghem à son propos : « bien peu de chose est venu de lui jusqu'à nous : une petite lueur mais singulièrement aiguë, quelques rythmes, quelques brèves anecdotes, le souvenir de sa mort. Ses œuvres ne sont plus lues. Ses maîtres et ses disciples sont assez peu célèbres, bien qu'il semble avoir été l'un des premiers cheikhs çoufis au Maroc, avant la diffusion de la *thāriqa chādiliya*. Le lieu même de sa tombe, est, je crois, complètement oublié ». Cf. Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 275.

¹⁹⁹⁰ Sur al-Ḥarālī, cf. Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 275-288. Au niveau des sources, signalons entre autres :

- 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, fol. 28a (comme pour beaucoup de ses notices biographiques, al-Biṣṭāmī ne donne presque pas d'informations substantielles).
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, V, p. 497-498.
- al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 122-126.
- al-Maqqarī l-Tilimsānī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1988, II, p. 187-190.

¹⁹⁹¹ Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 123.

¹⁹⁹² *Ibid.*

du verset suivant celui de Hārūt et Mārūt (formule par ailleurs identique à la fin du verset de Hārūt et Mārūt lui-même) :

{ Ah ! s'ils s'étaient trouvés savoir ! }¹⁹⁹³. Al-Ḥarālī a dit : il y a dans [ces termes] l'indication d'un degré (*rutba*) de science très élevé et très noble, venant du degré qui les détournait du piège de la magie (*aḥd al-siḥr*), parce que ce degré amène à renoncer à la connaissance de ce qui est mal et celui-ci fait désirer l'obtention de ce qui est bien. Il y a là une bonne nouvelle pour cette communauté à accepter cette science qui enseigne les noms. Les vertus du Coran leur seront une plongée dans la science de la *sīmiyā'*, qui est un pan (*bāb*) de la magie (*al-siḥr*). Il est possible que cela fasse partie de ce qui est descendu sur les deux anges¹⁹⁹⁴. [Le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Qui s'instruit en astrologie s'instruit dans une branche de la magie, et chaque fois que l'on se plonge dans l'astrologie on s'enfonce dans la magie »¹⁹⁹⁵.

La réalité de la *sīmiyā'* est un ordre de Dieu, ses effets apparaissent dans le monde terrestre selon la voie des noms et des esprits malins. [...]

{ *law kānū ya'lamūna* } *wa-qāla l-Ḥarālī : fī-hi iṣ'ār bi-rutba min al-'ilm a'lā wa-ašraf min al-rutba allatī kānat taṣrifu-hum 'an aḥd al-siḥr, li-anna tilka l-rutba tuzahhidu fī 'ilm mā huwa šarr, wa-hāḍihi turaḡḡibu fī manāl mā huwa ḥayr ; wa-fī-hi bušrā li-hāḍihi l-umma bi-mā fī kiyāni-hā min qubūl hādā l-'ilm allaḍi huwa a'lama l-asmā', wa-manāfi' al-Qur'ān yakūnu la-hum 'iwaḍ min 'ilm al-sīmiyā', allaḍi huwa bāb min al-siḥr, wa-'asā-hu an yakūna min naḥw al-munazzal 'alā l-malakayn, qāla [p. 245] ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - « man iqtabasa 'ilm min al-nuḡūm iqtabasa bāb min al-siḥr, zāda mā zāda ».*

*Wa-ḥaḳīqat al-sīmiyā' amr min amr Allāh, aḫhara āṭār-hā fī l-'ālam al-arḍi 'alā sabīl asmā' wa-arwāḥ ḥabīṭa [...]*¹⁹⁹⁶

Bien que la *sīmiyā'* puisse selon lui conduire à la rebellion contre l'ordre divin (*fitna*), elle n'en est pas moins une science qui partage de nombreux points communs avec l'usage prophylactique du Coran. Ce discours prudent n'en permet pas moins de rattacher la *sīmiyā'* telle que la définissait al-Maḡrīṭī, c'est-à-dire une forme de magie, aux usages du Coran développés dans la tradition à travers les « vertus du Coran » (*faḍā'il al-Qur'ān*).

D'autres œuvres d'al-Ḥarālī sont recueillies dans un des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris¹⁹⁹⁷. Elles témoignent d'une certaine inclination pour

¹⁹⁹³ Coran, II, 196/102 et 97/103. On trouve cette expression en plusieurs autres endroits du Coran.

¹⁹⁹⁴ C'est-à-dire Hārūt et Mārūt, dans le verset précédent.

¹⁹⁹⁵ Sur ce hadith, cf. *supra* p. 325.

¹⁹⁹⁶ Al-Ḥarālī, *Turāt Abī l-Ḥasan al-Ḥarālī l-Marrākušī fī l-tafsīr*, éd. Muḥammādī b. 'Abd al-Salām al-Ḥayyātī, Casablanca, Maṭba'at al-naḡāḥ al-ḡadīda, 1997, p. 244-245.

¹⁹⁹⁷ Le manuscrit est celui de Paris, BnF, ARABE 1398, 197 fol. Il est daté de 721/1321, soit moins d'un siècle après la mort de l'auteur. Le recueil contient huit unités distinctes dont les principales portent les titres de *Kitāb al-Lamḥa* (fol. 12), *Tafhīm ma'ānī l-ḥurūf allatī hiya*

les disciplines ésotériques. Par exemple un discours qui lui est attribué sur la signification du terme *ḥikma* (Sagesse) dans le Coran¹⁹⁹⁸ est révélateur d'une certaine volonté de concilier la tradition ésotérique et la tradition coranique. Ainsi en commentaire du verset II, 146/151, il y est affirmé que « la réalité de la Sagesse est l'apposition d'une causalité entre deux choses, et cette apposition assure [l'existence d'] une chose à partir d'une cause qui [la] précède »¹⁹⁹⁹. La Sagesse peut également être acquise par l'homme. Elle est étroitement liée à la raison et fut justement donnée aux Arabes qui ne bénéficiaient pas de cet usage de la raison à l'inverse des « monothéistes », des Indiens, Byzantins, etc.²⁰⁰⁰ Cette Sagesse permet l'appréhension des phénomènes naturels déterminés par Dieu dans le monde terrestre et constitue une porte ouverte sur les mystères divins²⁰⁰¹. Ainsi, nous

mawādd al-kilam fī alsinat ḡamīʿ al-umam (fol. 112), *Mafātiḥ al-bāb al-muqaffal fī-fahm al-Qurʿān al-munazzal* (fol. 122), *Kitāb al-Tawṣiya wa-l-tawfiya* (fol. 134), *ʿUrwat al-miftāḥ* (fol. 146). Trois autres opuscules ne semblent pas porter de titre et correspondent à des instructions religieuses (fol. 1), des aphorismes (fol. 176) ainsi qu'une réflexion sur le sens du mot *al-ḥikma* dans le Coran (fol. 188). Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 266-267 ; GAL, I, p. 527.

¹⁹⁹⁸ Cf. manuscrit Paris, BnF, ARABE 1398, fol. 188a-196b. Le texte porte le titre de « [Extrait] de son propos (encore) - que Dieu soit satisfait de lui - sur la mention des versets qui sont descendus sur la sagesse » (*wa-min kalāmi-hi ayḍan raḍiya Llāh ʿan-hu fī ḍikr mā nazala fī l-ḥikma min al-āy*). Le recueil en lui-même contient de nombreuses anecdotes ou aphorismes qui sont attribués à al-Ḥarālī, il s'agit probablement à l'origine d'une compilation rédigée par un disciple.

¹⁹⁹⁹ Paris, BnF, ARABE 1398, fol. 188a : *ḥaqīqat al-ḥikma ḡaʿl tasbīb bayn amrayn wa-l-ḡaʿl iṭbāt ṣayʿ ʿan sabab sābiq*.

²⁰⁰⁰ Par *ḥunafāʿ* il ne nous semble pas falloir entendre uniquement ces « monothéistes purs » de l'antéislam, mais aussi comme l'indique la formule qui apparaît plus loin dans l'épître la « voie des Perses, des Byzantins et des Indiens » (*maslak Fāris wa-l-Rūm wa-l-Hind*) (fol. 189a) par opposition aux Arabes. Le passage indique que Dieu a gratifié les Gentils (*al-ummiyyīn*, c'est-à-dire ici les Arabes avant l'islam) de cette « Sagesse » justement parce qu'ils ne faisaient pas usage de raison pour trouver sagesse et science (*lam yastaʿmilū ʿuqūla-hum fī stinbāt ḥikma wa-lā ʿilm [...]*) et ne suivaient pas cette voie des Perses, des Byzantins et des Indiens.

²⁰⁰¹ Paris, BnF, ARABE 1398, fol. 188a-188b : « [Dieu] - qu'Il soit exalté ! - a annoncé l'agencement de la lumière du Soleil pour que la Sagesse élève depuis le [monde] vu et connu vers Sa haute Sagesse à partir de l'Invisible qui a été entendu au point que la sagesse de celui qui puise sa sagesse de Dieu le Haut ne stagne pas là où la sagesse de celui qui puise de la raison qui fait partie de la création de Dieu et de Ses envoyés. Dieu avertit celui qu'Il veut élever à sa sagesse de comprendre Son livre, Il illumine les sens de son cœur pour [faire] voir Son royaume céleste comme Il montra à Son ami [*i.e.* Abraham] lorsqu'il fit sa prière et sa bénédiction. Dieu montre à celui qu'Il prie et bénit les degrés de l'agencement

sommes bien loin de l'interprétation traditionnelle de la « Sagesse » coranique (*ḥikma*) comme étant la seule tradition prophétique.

Parmi les œuvres de ce recueil, on en retiendra au moins une qui traite d'un des thèmes chers à al-Būnī : *al-Lamḥa fī maʿrifat al-ḥurūf* (*L'aperçu dans la connaissance des lettres*)²⁰⁰². Cette épître est un compendium sur les lettres de l'alphabet arabe, dont il donne une analyse ésotérique. Après son introduction²⁰⁰³, la première partie (*maṭlaʿ*) est consacrée à la signification de chaque lettre²⁰⁰⁴. Ensuite, une section (*faṣl*) développe les significations des noms des lettres (*maʿānī asmāʾ al-ḥurūf*), précédée d'une explication du terme « lettre » et du terme « nom » (*tafsīr lafẓ ḥarf wa-lafẓ ism*)²⁰⁰⁵. La deuxième partie (*maṭlaʿ*) traite des nombres. Une première section (*faṣl*) présente les unités (*al-āḥād*)²⁰⁰⁶, puis une seconde fait état des degrés des lettres (*rutab al-ḥurūf*)²⁰⁰⁷. La troisième partie (*maṭlaʿ*) est une analyse de l'archétype que représentent ces lettres en terme de dévoilement (*maṭal hādīhi l-ḥurūf kaṣfan wa-maẓharu-hā ʿiyānan*)²⁰⁰⁸. Enfin, une dernière section traite du signalement en un clin d'œil de l'utilité des lettres (*al-ilmāʿ bi-ṭaraf min al-intifāʿ bi-l-ḥurūf*)²⁰⁰⁹. La conclusion du livre est sur l'origine du discours avec les lettres dans le Coran (*mūrid al-ḥiṭāb bi-l-ḥurūf fī l-Qurʾān*)²⁰¹⁰.

À travers ces œuvres, al-Ḥarālī apparaît donc comme un mystique prompt à identifier la sagesse de l'ésotérisme andalousien du IV^e/X^e siècle avec la tradition mystique et la science des lettres. Il est possible que les deux cheikhs se soient

jusqu'au but de l'agencement du Royaume céleste, comme Il montra avec la lumière de la raison l'agencement du Royaume [terrestre] aux Sages des *ḥanīf* qui lui associaient [d'autres divinités] » (*fa-anbaʿa taʿālā bi-ḡaʿl ḍiyāʾ al-šams li-yuʿliya l-ḥikma min al-mašhūd al-maʿlūm ilā ḥikmatī-hi l-ʿaliyya ʿan al-ḡayb al-masmūʿ ḥattā lā taqifa ḥikmat man aḥaḍa ḥikmata-hu ʿan Allāh al-ʿalī ḥayṭu waqafat ḥikmat man aḥaḍa-hā ʿan al-ʿaql alladī huwa ḥalq min ḥalq Allāh wa-rasūl min rusulī-hi fa-man arāda-hu Llāh li-ʿalī ḥikmatī-hi nabbaha-hu li-fahm kitābi-hi wa-nawwara ḥiss fuʾādi-hi li-ruʾyat malakūti-hi kamā arā ḥalīla-hu ḥīn ṣallā wa-bāraka ʿalay-hi fa-man ṣallā ʿalay-hi Llāh wa-bāraka ʿalay-hi arā-hu rutab al-ḡaʿl ilā ḡāya [188b] al-ḡaʿl al-malakūti kamā arā bi-nūr al-ʿaql al-ḡaʿl al-mulkī lladī šāraka fī-hi ḥukamāʾ al-ḥunafāʾ al-ḥukamāʾ al-milliyīn*).

²⁰⁰² Istanbul, Suleymaniye, Fatih, 3434, 55 fol. Le colophon indique que la copie a été achevée le vendredi 7 ramaḍān 721/30 septembre 1321 par ʿAlī b. Ḡam[ā]ʿa b. Abī l-Ḥasan b. Ḥassān al-Šāfiʿī.

²⁰⁰³ *Ibid.*, fol. 1b - 2b.

²⁰⁰⁴ *Ibid.*, fol. 2b - 12a.

²⁰⁰⁵ *Ibid.*, fol. 12a - 18b.

²⁰⁰⁶ *Ibid.*, fol. 19a - 27b.

²⁰⁰⁷ *Ibid.*, fol. 27b - 31a.

²⁰⁰⁸ *Ibid.*, fol. 31a - 50a.

²⁰⁰⁹ *Ibid.*, fol. 50a - 54b.

²⁰¹⁰ *Ibid.*, fol. 54b - 55a.

rencontrés, mais en tout cas, ils développèrent des thèmes similaires, même si l'on ne trouve pas de correspondances dans le détail.

Les aḥzāb d'al-Šādīlī

La voie soufie fondée par Abū l-Ḥasan al-Šādīlī a essaimé ses diverses branches dans l'ensemble du monde musulman. Il s'agit d'un ordre dynamique encore de nos jours auquel de nombreuses études furent consacrées²⁰¹¹. Si Abū l-Ḥasan al-Šādīlī et ses proches épigones sont devenus des références majeures du soufisme, abondamment cités dans les traités de mystique islamique postérieurs, la figure d'al-Šādīlī fut également reprise dans le cadre de pratiques à caractère magique dont il devint alors le garant. La particularité de son enseignement d'un point de vue ésotérique est sans doute le *ḥizb*. Il est difficile de définir le *ḥizb* dans la mesure où on le trouve dans des contextes très différents. Ici, il s'agit de prières particulières, visant souvent un but précis. Il peut aussi s'agir d'harangues destinées à un vaste public. Le *ḥizb* a connu une grande postérité dans le domaine magique, où le terme est presque devenu synonyme de *ḥiḡāb* ou de *du'ā'*. Si nous prenons le *ḥizb al-baḥr* par exemple, celui-ci est abondamment repris et commenté, que ce soit dans des traités de soufisme, où il est l'exemple des miracles témoignant de la grâce divine ayant touché le cheikh²⁰¹², ou dans des traités ayant plus à voir avec la magie en tant qu'exemple de prière exemplaire exaucée. Prenons par exemple la version qu'en donne Muḥammad b. Abī l-Qāsim b. al-Ṣabbāḡ al-Ḥimyarī (m. 723/1309) dans son *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār* (*La perle des secrets et le don des hommes bons*). L'ouvrage relève à la fois de la biographie et de l'hagiographie, présentant la vie d'al-Šādīlī, ses enseignements, etc. Le *ḥizb al-baḥr* n'est pas la seule invocation du chapitre, mais c'est sans conteste la plus célèbre²⁰¹³. Elle est rapportée précédée d'une anecdote qui en resitue le contexte.

²⁰¹¹ Sur le développement de la Šādīliyya dans le monde musulman, cf. Éric Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde. La Shādīliyya*, Paris, Espace du temps présent/Maisonnette et Larose, 2005.

²⁰¹² Cf. Ibn al-Sabbāḡ, *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār*, Tunis, 1887, p. 50-53 ; tr. Elmer H. Douglas, *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, New York, State university of New York press, 1993, p. 74-78.

²⁰¹³ Ibn al-Sabbāḡ, *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār*, p. 50-53. Comparer avec la traduction anglaise de Elmer H. Douglas, *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, p. 74-78. Defrémery et Sanguinetti ont proposé une traduction en français selon la version relatée par Ibn Baṭṭūṭa, reprise par Louis Rinn. Cf. Louis Rinn, *Marabouts et khouans. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, 1884, p. 229-230. Nous en avons proposé une traduction en annexe, cf. *infra* p. et suivantes.

L'anecdote vise à expliquer le lien avec la mer puisqu'elle est centrée sur un voyage sur le Nil. Le texte du *ḥizb al-baḥr* a un caractère magique prononcé²⁰¹⁴ : les éléments qui ne peuvent être efficaces que par leur valeur subtile et ésotérique sont nombreux. La prière est encodée dans un langage hermétique à valeur conative avec un emploi récurrent d'impératifs. Les versets du Coran sont nombreux, mais l'emploi des lettres isolées introduisant certaines sourates (*fawātiḥ al-suwar*) répétées un certain nombre de fois n'est pas courant dans une prière « orthodoxe ». Ces sigles coraniques qui rythment l'invocation lui donnent ce caractère ésotérique puisque mettant en scène des éléments dont le sens échappe non seulement aux règles les plus élémentaires du langage, mais aussi aux spéculations théologiques puisque les exégèses proposent souvent un grand nombre d'explications possibles à ces sigles sans jamais pouvoir arrêter un choix sur la bonne interprétation. Ce *ḥizb al-baḥr* n'est cependant pas la seule invocation attribuée à al-Šādīlī utilisant les mêmes éléments. Le *ḥizb al-nūr* (litanie de la lumière)²⁰¹⁵, autre litanie très connue bien que moins diffusée que le *ḥizb al-baḥr*, emploie aussi des éléments similaires : les sigles coraniques {Ā.L.M}, {K.H.Y.°S}, {Ṭ.S}, {Ḥ.M.°S.Q} par exemple, mais aussi des groupes de lettres plus mystérieux encore (car ils ne correspondent pas à des graphèmes connus et linguistiquement signifiants) comme AḤWN (écrit en lettres attachées) ou des lettres isolées comme *hā'* (écrit en toutes lettres)²⁰¹⁶. Al-Šādīlī n'est pas l'introducteur de ces sigles dans les prières : on trouve par exemple dans le *Qūt al-qulūb* du soufi Abū Ṭālib al-Makkī des prières contenant ces lettres²⁰¹⁷. Comment donc expliquer qu'al-Šādīlī est devenu une grande autorité aussi bien dans le soufisme que dans les pratiques magiques islamiques alors que la réputation

²⁰¹⁴ Abou-Bekr Abdeslam l'appelait *Horz El-Bahr* (avec un passage de *ḥizb*, désignant un rite religieux oral, à *ḥirz*, qui désigne le plus souvent une amulette ou un talisman) et soulignait son emploi comme amulette seule. Cf. Abou-Bekr Abdeslam, « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », p. 313.

²⁰¹⁵ Ibn al-Sabbāḡ, *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār*, p. 53-60 ; tr. Elmer H. Douglas, *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, p. 78-91. Ce *ḥizb al-nūr* est beaucoup plus long que le *ḥizb al-baḥr*, c'est pourquoi nous n'en proposons pas une traduction ici.

²⁰¹⁶ L'écriture ici n'est pas importante dans la mesure où la litanie est destinée avant tout à être réalisée vocalement. Que la lettre soit écrite juste par son graphème ou en toutes lettres ne modifie en rien la prononciation. En revanche le groupe de lettres AḤWN pose davantage de problèmes dans la mesure où il est impossible de déterminer s'il devait être prononcé *alif ḥā' wāw nūn, aḥūn, uḥūn, iḥūn* (la *hamza* n'est pas écrite, rendant possible cette réalisation phonétique), *aḥwan*, etc.

²⁰¹⁷ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, éd. 'Abd al-Mun'īm al-Ḥanafī, Bagdad, Dār al-iršād, 1991, I, p. 33 ; éd. 'Aṣim Ibrāhīm al-Kayyālī l-Ḥusaynī l-Šādīlī l-Darqāwī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2005, I, p. 23. Nous reviendrons sur ce modèle de *du'ā'* dans notre analyse du *Šams al-ma'ārif*.

d'Abū Ṭālib al-Makkī reste confinée dans le cadre soufi²⁰¹⁸ ? Cela tient probablement à la circonstance : les récits des *aḥzāb* sont accompagnés de miracles, de circonstances particulières, et le fait que les saints personnages qui les ont accomplis soient également connus pour avoir reçu des « grâces divines » (*karamāt*) a permis cette association entre le *ḥizb* et l'effet qui en découle et vient ainsi briser l'ordre naturel des choses (*ḥarq al-ʿāda*). Al-Šāḍilī n'est évidemment pas le seul à avoir composé ou s'être vu attribuer ce type de prière talismanique. Un de ses contemporains, al-Sayyid al-Badawī, s'est vu attribuer trois *aḥzāb*²⁰¹⁹, dont au moins un, surnommé « le *ḥizb* du secours des malades »²⁰²⁰, s'est retrouvé dans des traités de médecine²⁰²¹. Les *aḥzāb* d'al-Šāḍilī ont connu une certaine postérité puisqu'on en trouve des recueils, et, sous forme isolée, certains ont été intégrés à des manuscrits. Dans tous les cas, le *ḥizb al-baḥr* est devenu la litanie emblématique d'al-Šāḍilī qui lui a valu sa réputation également dans l'ésotérisme islamique puisqu'il est cité aussi bien par al-Yāfiʿī (sur les propriétés des versets du Coran), ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (grand théoricien de la science des lettres)²⁰²², etc. Elle fut également commentée, par exemple par le šāḍilite alexandrin Ibn Bāḥilā (m. 733/1332) ou Aḥmad Zarrūq²⁰²³ (m. en 899/ 1493), qui est également couramment invoqué dans des traités de magie islamique comme le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*²⁰²⁴. Les différentes invocations du grand maître šāḍilī assurèrent ainsi une réputation qui dépasse le strict cadre du soufisme à vocation purement mystique. Il n'est dès lors pas étonnant que le compilateur du *Šams al-maʿārif* ait intégré une anecdote d'après al-Šāḍilī²⁰²⁵. Cependant, il faut également souligner que si des éléments à caractère magique émaillent cette prière, elle n'est bien sûr pas considérée comme de la magie, elle ne devient « magique » que dans un certain cadre qui la présente comme

²⁰¹⁸ Abū Ṭālib al-Makkī reste cité avec parcimonie dans les traités de magie islamique : s'il n'en est pas absent, il n'en est pas une des autorités tutélaires.

²⁰¹⁹ Cf. Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (« Textes arabes et études islamiques », 32), 1994, p. 382-392. Le troisième *ḥizb*, le plus petit des trois, contient entre autres les sigles coraniques K.H.Y.ʿ.Ş et Ḥ.M.ʿ.S.Q (*Ibid.*, p. 389).

²⁰²⁰ *Ibid.*, p. 388. Il s'agit du plus petit des trois.

²⁰²¹ *Ibid.*, p. 392.

²⁰²² On notera qu'al-Šāḍilī est la seconde notice biographique du *Šams al-āfāq* et une bonne partie de cette notice est consacrée au *ḥizb al-baḥr*, indiquant bien par là que c'est cette litanie qui l'introduisit dans le panthéon de la science des lettres.

²⁰²³ Cf. Éric Geoffroy, « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shādhilis, passeurs de sens (Égypte - XIII^e - XV^e siècles », p. 126. Aḥmad Zarrūq est un soufi šāḍilite marocain formé en Égypte et fondateur de la confrérie zarrūqite au Maroc. Cf. Pierre Lory, « *Shādhiliyya* », *Et*.

²⁰²⁴ Sur ce traité, cf. *infra* p. 588 et suivantes.

²⁰²⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 56a.

la formule servant à provoquer un effet particulier ou comme un exemple d'utilisation des sigles coraniques en vue de provoquer cet effet. Abū l-Ḥasan al-Šādīlī manifestait une certaine réticence à recevoir les grâces divines (*karāmāt*), réputées troubler la contemplation. « Si ma langue n'était tenue par la bride de la Loi, je vous prédirais les événements futurs jusqu'au jour du jugement » aurait affirmé le cheikh²⁰²⁶. Les cheikhs šādīlites, d'une manière générale, ont tendance à condamner les sciences occultes, à l'exception de la science des lettres en tant qu'application d'une doctrine métaphysique²⁰²⁷. Or, la science des lettres dès le VII^e/XIII^e siècle acquiert un statut ambigu du fait de la variété de ses approches selon les auteurs. La science des lettres n'hésitera pas à faire de ces miracles un but en soi.

•••

La figure d'al-Būnī reste mal connue. Néanmoins, il est facile à resituer dans un milieu mystique particulier, celui des saints maghrébins du début du XIII^e siècle et dont Abū Madyan, al-Mahdawī et Ibn 'Arabī sont d'importants représentants. L'enseignement d'al-Mahdawī, qui puisait dans les œuvres ésotériques d'Ibn Barraġān et d'auteurs plus anciens comme Ibn Masarra et Sahl al-Tustarī, a nettement contribué à diffuser les spéculations ésotériques sur les lettres de l'alphabet à cette époque. Néanmoins, c'est à la figure d'al-Būnī que seront associés les usages magiques de ces lettres et des noms divins. Bien que le milieu dans lequel évolua al-Būnī eut quelques affinités avec cet ésotérisme pratique, les cheikhs les plus représentatifs de ce temps et de cette époque ne furent pas clairement associés à la magie (hormis al-Ḥarālī avec la divination). Pourquoi al-Būnī devint-il donc la figure clef de la magie islamique ? Seul l'examen du corpus de ses œuvres nous permettra de déterminer comment fut érigé le cheikh en maître de la magie islamique.

²⁰²⁶ Éric Geoffroy, « La Chādhiliyya », dans *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, p. 511.

²⁰²⁷ *Ibid.*, p. 511.

V. Histoire de l'œuvre d'al-Būnī

On attribue à al-Būnī une myriade d'œuvres, avec aujourd'hui deux ouvrages principaux édités et assez aisés à trouver en librairie : le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* et le *Manba' uṣūl al-ḥikma*²⁰²⁸. Ce dernier est un recueil de quatre épîtres attribuées à al-Būnī. On voit en outre circuler de très courts opuscules qui lui sont attribués depuis la fin du XIX^e siècle. Relèvent de cette catégorie le *Kitāb al-Lu'lu' wa-l-marḡān fī tashīr mulūk al-ḡānn*²⁰²⁹ (*Le livre de la perle et du corail : contraindre les rois des djinns*), le *Kitāb Siḥr al-ʿuṣṣāq fī ḡalab al-muštāq*²⁰³⁰ (*Le livre de la magie des amants : attirer celui que l'on désire*)... Or, aucune étude critique n'a à ce jour été entreprise sur ces œuvres. En général, on attribue la paternité de ces œuvres à al-Būnī, avec quelques réserves eu égard aux quelques anachronismes que l'on y trouve. Il convient donc de reprendre toutes les données concernant ces œuvres afin d'en avoir une vision globale claire et autant que possible confirmer ou infirmer leur attribution à al-Būnī. Pour ce faire, nous montrerons l'évolution du *corpus bunianum* selon l'expression consacrée par Jan Just Witkam²⁰³¹ désignant ce corpus d'œuvres attribuées à al-Būnī et dont la production s'étale sur plusieurs siècles.

5.1. Le noyau historique

Afin de montrer l'évolution du corpus des œuvres d'al-Būnī, nous analyserons d'abord le « noyau primitif » dans lequel s'insère le « noyau historique ». Par ces deux appellations nous entendons deux stades proches dans l'élaboration du corpus. En effet, le « noyau historique » représente les œuvres que l'on peut sans trop de risque d'erreur attribuer au Būnī historique et le « noyau primitif » désigne le premier stade de l'élaboration de ce corpus d'œuvres attribuées à al-Būnī. Ainsi, le « noyau primitif » désignera le « noyau historique » augmenté des premiers traités attribués à al-Būnī avant la promotion du corpus que fait ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Nous excluons de ce « noyau primitif » les œuvres qui semblent avoir été conçues comme des commentaires d'œuvres d'al-Būnī. Dans cet immense corpus d'œuvres attribuées à al-Būnī, il a fallu sélectionner des critères et une méthode afin de déterminer quelles œuvres ont pu ou non être écrites par al-Būnī. Nous montrerons donc que le *Šams al-ma'ārif*, la version longue comme le texte

²⁰²⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Manba' Uṣūl al-ḥikma*, Beyrouth, al-Maktaba l-ṭāqāfiyya, s.d. (réimpr. de Muṣṭafā l-Ḥalabī).

²⁰²⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Kitāb al-Lu'lu' wa-l-marḡān fī tashīr mulūk al-ḡānn*, Le Caire, Maktabat al-Ḡumhūriyya l-ʿarabiyya, s.d.

²⁰³⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Kitāb Siḥr al-ʿuṣṣāq fī ḡalab al-muštāq*, Beyrouth, Dār al-arqam, 1993.

²⁰³¹ Cf. Jan Just Witkam, « Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work », dans *O Ye Gentlemen : Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honor of Remke Kruk*, éd. Arnoud Vrolijk et Jan P. Hogendijk, Leyde, E.J. Brill, 2007, p. 183.

que nous assimilons couramment à la version courte, n'ont pas été écrits par al-Būnī. Pour le démontrer, nous commencerons d'abord par présenter le « noyau historique », avant d'identifier le *Šams al-ma'ārif*.

Sources et méthodologie pour l'histoire d'un corpus

Établir l'authenticité des ouvrages attribués à al-Būnī et retracer leur histoire n'est pas chose aisée en raison du nombre important de manuscrits existant et des différentes versions que peut avoir un même texte (notamment le *Šams al-ma'ārif*). Aussi, il a fallu dégager des sources et méthodes pertinentes pour établir cette histoire du corpus des œuvres d'al-Būnī, tout en sachant qu'une histoire précise de la version longue du *Šams al-ma'ārif* est à l'heure actuelle encore un travail trop important pour un chercheur seul en raison de la taille de l'ouvrage et du grand nombre de manuscrits à travers le monde. Nous nous permettrons néanmoins quelques hypothèses sur l'époque de compilation et les matériaux utilisés pour composer ce texte.

Quatre types de sources peuvent être croisées pour avoir une vue d'ensemble de l'œuvre d'al-Būnī :

- les manuscrits des œuvres d'al-Būnī, qui représentent les témoins les plus fiables de la transmission et de la diffusion d'une œuvre. Nous pourrions également ajouter ici les continuations, résumés ou commentaires de textes d'al-Būnī que nous aborderons dans un second temps. Al-Būnī mentionne ses propres traités, ce qui permet de tenter d'ébaucher une chronologie de son œuvre.

- les catalogues de manuscrits de bibliothèques à travers le monde : dans l'impossibilité de réunir les copies ou de voir tous les manuscrits éparpillés dans les bibliothèques du monde entier, ces catalogues fournissent des informations de qualité variable sur les manuscrits des ouvrages d'al-Būnī. Ces informations sont donc à prendre avec prudence.

- les listes bibliographiques dans les notices consacrées à al-Būnī. Ces sources permettent d'avoir un état des lieux des œuvres attribuées à al-Būnī à une époque donnée, pour un auteur donné. D'une manière générale, plus la liste bibliographique est ancienne, plus on a de chances que l'ouvrage en question soit effectivement d'al-Būnī.

- les mentions et citations d'écrits d'al-Būnī. En l'absence de notice bibliographique sur al-Būnī avant le XV^e siècle, nous pouvons néanmoins déterminer des époques où certaines œuvres étaient déjà en circulation. Lorsqu'elles sont citées, nous pouvons même dater la transmission quand un traité a pu prendre plusieurs formes.

Le croisement de ces quatre sources nous a permis de dégager un « noyau historique », représenté par les textes qui ont le plus probablement été écrits par al-

Būnī. Cela n'exclut bien évidemment pas la possibilité d'une composition un peu plus tardive de certains livres par des disciples, mais nous pouvons néanmoins assurer que ce furent les productions les plus précocement diffusées.

Un noyau historique

Parmi les œuvres d'al-Būnī, certaines se distinguent par leur mention fréquente à la fois dans les ouvrages d'al-Būnī et les notices bio-bibliographiques qui lui sont consacrées. Si nous reprenons la notice de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī sur notre auteur, treize titres sont mentionnés, et la plupart se retrouvent dans les autres notices et chez Ḥāğğī Ḥalīfa. Cependant quelques titres ne semblent correspondre à aucun manuscrit connu. Il nous est impossible de savoir si le texte a réellement existé, a disparu ou s'il est connu sous un autre titre. Sur ces treize titres, neuf sont effectivement connus sous forme de manuscrits et sont cités soit par al-Būnī lui-même, soit par des auteurs postérieurs. Ces neuf titres correspondent donc à ce « noyau primitif » d'œuvres dont certaines ne peuvent être qualifiées d'apocryphes. Les citations et renvois de ces productions à d'autres d'al-Būnī permettent d'affirmer que l'on est dans un corpus relativement cohérent. On a donc :

- *Kitāb al-Laṭā’if (Les subtilités)*²⁰³²
- *Kitāb Laṭā’if al-iṣārāt fī asrār al-ḥurūf al-‘ulwiyya (Les subtilités des indices : les secrets des lettres célestes)*
- *Kitāb Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn (La guidance des aspirants et la destination des arrivants)*
- *Kitāb Mawāqif al-ğāyāt fī asrār al-riyāḍāt (Les étapes [balisant le chemin qui mène] aux buts : les secrets des pratiques de dévotion)*
- *Kitāb Qabs al-iqtidā’ ilā waḥq al-sa‘āda wa-nağm al-ihtidā’ ilā šaraf al-siyāda (Le feu de l'imitation du carré magique de la félicité et l'étoile de la guidance vers la noblesse de l'autorité)*
- *Kitāb al-Lum‘a l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya (La lueur lumineuse : les litanies au Seigneur)*
- *Kitāb ‘Ilm al-hudā wa-asrār al-iqtidā’ fī fahm sulūk ma‘nā asmā’ Allāh al-ḥusnā (La science de la voie droite et les secrets de la bonne guidance dans la compréhension des chemins de la signification des beaux noms de Dieu)*
- *Šams al-ma‘ārif wa-laṭā’if al-‘awārif (Le soleil des connaissances et subtilités des grâces exquises).*
- *Kitāb al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-‘aṭā’iyya (Les intercessions scripturaires et les supplications fécondes)*²⁰³³

²⁰³² Nous avons trouvé mention d'un *al-Laṭā’if al-‘ašara*, ainsi que des manuscrits portant le titre de *al-Laṭā’if al-tis‘*. Ces derniers correspondent à des opuscules de deux-trois folios.

Les quatre titres supplémentaires se retrouvent dans d'autres notices ou chez Ḥāğğī Ḥalīfa ; malheureusement, nous n'avons pu repérer aucun manuscrit portant le même titre, ce qui permet de supposer que les œuvres ont disparu ou qu'elles sont connues sous d'autres titres. Ces quatre titres sont :

- *Kitāb Tanzīl al-arwāḥ fī qawālib al-ašbāḥ* (*La descente des esprits dans les moules des corps*)

- *Kitāb Asrār al-adwār wa-taškīl al-anwār* (*Les secrets des cercles et la formation des lumières*)

- *Kitāb al-Barqa l-lāmi'a wa-l-hay'a l-ğāmi'a*²⁰³⁴ (*L'éclair scintillant et la forme englobante*)

- *Kitāb fāḥa bi-l-lisān wa-rasama-hu bi-l-banān 'alā alwāḥ al-bayān fī 'ālam al-'iyān* (*Écrit qu'il a énoncé par la langue et tracé par le bout des doigts sur les tablettes de l'éclaircissement dans le monde visible*)

Dans le noyau historique précité, certaines œuvres se dégagent par leur importance et l'influence qu'elles exercèrent. Nous nous pencherons donc sur ces livres phares avant d'observer l'évolution et l'enrichissement de ce corpus²⁰³⁵. Cinq textes retiendront d'abord notre propos. Elles constituent le « noyau historique » : *al-Lum'a l-nūrāniyya*, *Laṭā'if al-išārāt*, *ʿIlm al-hudā*, *Mawāqif al-ğāyāt* et *Hidāyat al-qāsīdīn*. Le *Šams al-ma'ārif* posant beaucoup de problèmes de datation et d'intégration au « noyau historique », nous le traiterons à part. Enfin, parmi ces œuvres certaines sont douteuses quant à leur attribution à al-Būnī malgré leur ancienneté et les mentions que l'on en peut trouver, c'est pourquoi nous les aborderons dans le « noyau primitif ». Il s'agit du *Qabs al-iqtidā'*, d'*al-Muntaḥab*, d'*al-Laṭā'if (al-'ašara)* et d'*al-Tawassulāt al-kitābiyya*. Quant aux titres d'ouvrages non identifiés ou disparus, nous indiquerons quelques pistes de recherche quand cela nous est possible.

²⁰³³ Nous émettons toutefois quelques réserves sur l'identification de cette œuvre. S'il nous semble bien avoir observé des manuscrits qui pourraient y correspondre, rien n'indique qu'al-Būnī en soit réellement l'auteur dans le corps du texte.

²⁰³⁴ Le terme est bien *al-Barqa* dans toutes les sources que nous avons consultées. Bien que le terme soit plutôt rare (c'est le mot *barq* qui sert à désigner l'éclair), *barqa* est attesté d'après Edward Lane, ainsi que *burqa* dans le sens de « quantité d'éclair ». Reinhart Pieter Anne Dozy signale en outre que *barqa* est utilisé dans les *Mille et une nuit* pour désigner une « petite plaque ». Edward William Lane, *An arabic-english lexicon*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968, I, p. 190 ; Dozy, I, p. 74.

²⁰³⁵ Nous avons établi dans nos annexes un tableau récapitulatif indiquant les sources dans lesquelles sont mentionnés tous ces ouvrages. Cf. *infra* p. 1232.

Al-Lum‘a l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya

L'importance de ce traité ne doit pas être sous-estimée. En effet, El-Ġawharī avait souligné dans sa thèse qu'il s'agissait peut-être de la seule œuvre authentique d'al-Būnī que nous connaissons²⁰³⁶. Ce point de vue extrême est contesté par Francis Edgar, qui dans sa thèse s'étonne de l'assertion d'El-Ġawharī et insiste plutôt sur l'importance du *Laṭā‘if al-iṣārāt*, s'appuyant sur la mention de cette dernière œuvre par al-Nuwayrī²⁰³⁷. Cet argument est fort étonnant dans la mesure où al-Nuwayrī, dans un autre tome de son œuvre, cite deux passages très importants d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*²⁰³⁸. De même, Ibn al-Zayyāt surnomme al-Būnī « l'auteur d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* » (*ṣāhib al-Lum‘a l-nūrāniyya*)²⁰³⁹. Ibn Taymiyya semble également la mentionner pour condamner al-Būnī, mais il se trompe sur le titre, qui devient sous sa plume *al-Šu‘la l-nūrāniyya (La flamme luminescente)*²⁰⁴⁰. On trouve également deux mentions d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* dans le *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* d'al-Damīrī²⁰⁴¹, dont une citation textuelle²⁰⁴². Elle se trouve également mentionnée dans le *Ṣubḥ al-a‘šā* d'al-Qalqašandī (n. 756/1355, m. 821/1418)²⁰⁴³ et au siècle suivant par Léon l'Africain²⁰⁴⁴ (n. entre 894/1489 et 901/1495, date de mort inconnue). Il faut ajouter à cela que l'œuvre fut commentée par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, commentaire mentionné par Ḥāġġī Ḥalīfa²⁰⁴⁵. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France

²⁰³⁶ Mohammed El-Ġawhari, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, p. 16.

²⁰³⁷ Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing*, p. 109-110. Il est surprenant qu'il ne mentionne que la citation du *Laṭā‘if al-iṣārāt* par al-Nuwayrī en s'appuyant sur son signalement par Manfred Ullmann alors qu'El-Ġawhari mentionne la citation d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* dans la même œuvre. Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 35.

²⁰³⁸ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, V, p. 292-303 et p. 331-337.

²⁰³⁹ Ibn al-Zayyāt, *al-Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra*, p. 268.

²⁰⁴⁰ Ibn Taymiyya, *Maġmū‘ al-fatāwā*, éd. ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim, Médine, Maġma‘at al-malik Fahd li-ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-šarīf, 2004, X, p. 451.

²⁰⁴¹ Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867, I, p. 43-44 et II, p. 319.

²⁰⁴² *Ibid.*, II, p. 319. Nous reviendrons sur ce passage qui concerne l'éborgement du bélier. Les citations d'al-Būnī dans cet ouvrage avaient été signalées par Joseph de Somogyi. Cf. Joseph de Somogyi, « Index des sources de la *Ḥayāt al-ḥayawān* de ad-Damīrī », *Journal asiatique*, 213 (juillet septembre 1928), p. 77.

²⁰⁴³ Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, I, p. 474 : « dans les copies observées de *La Lueur luminescente* d'al-Būnī il y a un morceau suffisant de [la science des lettres] » (*wa-fī l-nusaḥ al-mu‘tabara min al-Lum‘a l-nūrāniyya li-l-Būnī qiṭ‘a kāfiyya min-hu*).

²⁰⁴⁴ Léon l'Africain, *Description de l'Afrique tierce partie du monde*, Paris, Ernest Leroux, 1896, II, p. 159.

²⁰⁴⁵ Ḥāġġī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, V, p. 337-338 (notice d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*, n°11200). Nous reviendrons sur les commentaires d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*.

contient aussi une œuvre reprenant une partie d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* et s'y réfère clairement²⁰⁴⁶. Resituer ce traité dans l'ensemble de l'œuvre d'al-Būnī n'est pas aisé dans la mesure où ce dernier n'y cite pas ses autres traités. En outre, il n'est pas cité par al-Būnī dans ses autres œuvres, à l'exception d'une des versions courtes du *Šams al-ma'ārif* sur laquelle nous reviendrons²⁰⁴⁷.

À côté de ces nombreuses mentions, *al-Lum'a l-nūrāniyya* contient un élément majeur de l'œuvre d'al-Būnī qui fut abondamment repris : il s'agit des *anmāt* (« modèles ») qui sont un agencement des noms divins par séquences de dix pour faciliter leur apprentissage, au dire des commentateurs²⁰⁴⁸. Ces *anmāt* ont connu une telle postérité que Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb (n. 713/1313, m. 776/1375) et Ibn Ḥaldūn parlent d'*al-Anmāt* comme le nom d'une œuvre à part entière²⁰⁴⁹. On retrouve des *anmāt* dans la version longue du *Šams al-ma'ārif*, sous une forme plus développée, des chapitres 20 à 30. Nous reviendrons sur la genèse de la version longue du *Šams al-ma'ārif*, mais il est probable que les *Anmāt* y aient été intégrés à partir d'une version augmentée du même passage d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*. Les *anmāt* ont d'ailleurs eu une grande postérité à en croire les mentions que l'on en trouve dans d'autres œuvres, sans que celles-ci ne citent forcément al-Būnī lui-même²⁰⁵⁰.

²⁰⁴⁶ Cf. le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2357. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 413.

²⁰⁴⁷ Al-Būnī, *Šams*, BnAα, fol. 45b. Cette mention d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* semble cependant être un ajout du copiste. Le manuscrit en lui-même pose un certain nombre de problèmes que nous exposerons plus loin.

²⁰⁴⁸ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 21a : « J'ai réparti les beaux noms de Dieu qui sont quatre-vingt-dix-neuf en dix modèles, avec dix noms dans chaque modèle excepté le dixième, dans lequel il y a neuf noms, d'une structure harmonieuse pour faciliter leur récitation à l'étudiant. Dieu est plus savant. » (*fa-rattabtu asmā' Allāh al-ḥusnā llatī hiya tis'a wa-tis'ūn asmā' 'ašarat anmāt fī kull namaṭ 'ašara asmā' illā l-namaṭ al-'āšir fa-inna fī-hi tis'at asmā' tartīb ḥasan li-yashala 'alā l-ṭālib dīkru-hā wa-llāh a'lam*). Cette phrase semble néanmoins être de la plume du commentateur d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* que reproduit ce manuscrit car on ne la trouve pas dans les autres manuscrits utilisés.

²⁰⁴⁹ Cf. Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*, éd. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā', Le Caire, Dār al-fikr al-'arabī, n.d., p. 330-331 ; Ibn Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-tahḍīb al-masā'il*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Istanbul, Osman Yalçın matbaası, 1957, p. 67-68 ; *La voie et la loi*, tr. René Pérez, Paris, Actes Sud (« Babel »), 2010, p. 190-191 et Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 142 ; *Les prolégomènes*, III, p. 194 ; *The Muqaddimah*, III, p. 177. Nous reviendrons sur ces différentes mentions quand nous présenterons ces auteurs dans la perspective des controverses au sujet de la *simiyā'* et de la magie, cf. *infra* p. 618 et suivantes.

²⁰⁵⁰ C'est le cas d'al-Yāfi'ī qui, bien qu'il connaisse al-Būnī, expose et commente les *anmāt* dans *al-Durr al-naẓīm* sans les attribuer à al-Būnī. Cf. al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 59-66.

Al-Lum'a l-nūrāniyya semble avoir existé selon deux versions. En effet, certains manuscrits portent le titre *al-Lum'a l-nūrāniyya l-kubrā* et ont quelques ajouts par rapport à une version « standard ». Si l'on prend le manuscrit de Princeton, le nom du continuateur est indiqué dans le texte même. Il s'agit de Ḥusayn b. 'Alī b. Abū Bakr al-Kūmī l-Tuštārī. Celui-ci est notamment désigné comme l'auteur des correspondances entre les heures des invocations à effectuer et les sept astres dans ce manuscrit, ainsi que de quelques passages supplémentaires où des formules introduisent le changement d'auteur (*qāla l-faqīh*)²⁰⁵¹.

On trouve également cette œuvre sous le titre de *Šarḥ ism Allāh al-a'zam* (*Le Commentaire du plus sublime nom de Dieu*)²⁰⁵². Ce titre semble venir de l'introduction du traité :

J'ai cherché à me concilier Dieu - qu'Il soit exalté ! - pour répondre à l'appel d'un frère sincère à moi qui m'interrogeait au sujet du plus sublime nom, de la méthode pour agir avec, de la description qu'en font les cheminants (*al-sālikīn*) et [me demandait] s'il était un terme étranger ou arabe.

([*Wa-ba'd*] *fa-innī staḥartu Llāh ta'ālā fi iğābat da'wat aḥ li šādiq sa'alanī 'an al-ism al-a'zam wa-kayfiyyat al-infi'ālāt bi-hi wa-taḥallī l-sālikīn bi-ḥulā-hu wa-hal huwa mu'ağğam al-lafz aw mu'arrab*)²⁰⁵³

Cette introduction resitue le traité dans un enseignement à teneur mystique qui se présente comme la réponse d'un cheikh aux interrogations d'un « frère » (entendre un frère dans la voie mystique suivie). Al-Būnī indique l'objet précis du traité, qui est de faire exaucer les demandes auprès de Dieu. La demande doit réunir plusieurs conditions, notamment il faut trouver le nom divin adapté :

Ce nom idoine sera pour l'objectif visé en fonction d'un état. Quand [le demandeur] le connaît et demande avec [ce nom] au moment associé au nom, il réunira à partir de la connaissance du moment, de l'état et du nom idoine pour le moment et la demande correspondante, le nom et le moment avec la direction du

²⁰⁵¹ Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 4b.

²⁰⁵² Par exemple, dans le manuscrit BnAa, dans lequel quelqu'un a ajouté un appendice dans lequel il déclare : « j'ai trouvé une copie d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* de la main d'Ibn Šakkar - que Dieu (qu'Il soit exalté) l'ait en Sa miséricorde - indexé sous le titre *Kitāb al-Isim al-a'zam* (*Livre du Nom le plus sublime*) » (*wağadtu nuṣṣa bi-l-Lum'a al-nūrāniyya min ḥaṭṭ Ibn Šakkar - raḥima-hu Llāh ta'ālā l-fihrist 'alay-hā Kitāb al-Isim al-a'zam*). Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 32a. Une ancienne édition de ce texte circulait également sous le titre de *Šarḥ ism Allāh al-a'zam*, signalée par Bernard Carra de Vaux. Cf. *id.*, « Une solution arabe au problème des carrés magiques », *Revue d'histoire des sciences*, 1 (1948), p. 206-212. Cette édition est aujourd'hui introuvable (il semblerait qu'il en resterait un exemplaire en bibliothèque au Caire, mais nous n'avons pas pu la consulter). Cf. également Noah Gardiner, « Forbidden knowledge ? », p. 108.

²⁰⁵³ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 1b.

cœur. Il y a pour ce type spécifique de demande, une réponse rapide. Celui qui invoque (*daʿā*) selon cette loi (*al-qānūn*) est exaucé.

(*Fa-yakūnu dālika l-ism al-lāʿiq bi-hi fī qaṣḍi-hi li-hāla idā ʿarafa-hu wa-saʿala bi-hi fī waqt yunāsibu l-ism fa-yaḡtamiʿu min maʿrifat al-waqt wa-maʿrifat al-ḥāl wa-maʿrifat al-ism al-lāʿiq bi-l-waqt wa-l-ḥāḡa l-muṭābaqa li-l-ism wa-l-waqt maʿa tawaḡḡuh al-qalb li-dālika l-nawʿ al-maṭlūb ḥuṣūṣ surʿat iḡāba fa-inna-hu man daʿā bi-hādā l-qānūn ustuḡiba la-hu*)²⁰⁵⁴

Ces préceptes permettent de comprendre l'intérêt des exposés successifs de la correspondance des heures des différents jours et la présentation des noms divins qui est faite. De même c'est dans cette optique qu'al-Būnī revient sur cette volonté d'organiser²⁰⁵⁵ les invocations, les noms de Dieu, etc.

Sept parties peuvent être distinguées, qui parfois ont pu circuler de manière indépendante. La première partie énumère les prières correspondant à chacune des heures du dimanche (*yawm al-aḥad*) assorties d'un petit commentaire (nom divin correspondant, circonstances et conditions de psalmodie, etc.), suivi d'un récapitulatif indiquant laquelle de ces douze prières réciter pour chaque heure des autres jours et nuits de la semaine (les correspondances peuvent se présenter sous forme de tableau ou sous forme rédigée). Les parties suivantes sont parfois interverties. L'une donne des prières à réciter pour chaque tiers de nuitée (*tulṭ al-layla*). Une autre est composée des *anmāt*, chaque *namaṭ* constituant une succession de dix noms divins (excepté le dernier qui en contient neuf), leurs propriétés et applications. Le commentaire contient de brèves indications sur l'utilisation de tel ou tel nom. Enfin, trois autres passages développent les prières de la nuit du destin (*laylat al-qadr*), du jour de ʿArafa (*yawm ʿArafa*) en fonction du jour auquel ils tombent dans l'année, et enfin les prières du début des mois hégiriens (mois lunaires). Enfin, la dernière partie, la plus souvent absente des manuscrits quand il y a une lacune, donne des indications sur la composition des carrés magiques.

La première partie présente donc douze invocations (*duʿāʾ*) à prononcer aux douze heures du dimanche, suivies de commentaires sur leur utilisation. Elle est intégralement reprise par al-Nuwayrī dans son *Nihāyat al-arab*²⁰⁵⁶. Les douze invocations sont suivies d'un tableau de correspondance indiquant laquelle des douze est à réciter aux heures des autres jours de la semaine. On trouve dans

²⁰⁵⁴ *Ibid.*, fol. 2a.

²⁰⁵⁵ *Ibid.*, fol. 2b : « je lui [*i.e.* au « frère sincère » mentionné dans l'introduction] ai organisé les invocations (*al-daʿawāt*) selon les différents moments et l'explication des états pour qu'elles reçoivent une réponse rapidement » (*fa-rattabtu la-hu l-daʿawāt ʿalā iḡtilāf al-awqāt wa-tabāyun al-ḥālāt*).

²⁰⁵⁶ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, V, p. 292-303.

certaines manuscrits ce passage sous forme intégralement rédigée²⁰⁵⁷. Nous ne pouvons savoir sous quelle forme al-Būnī put rédiger cette partie, cependant nous avons trace de sa circulation dès le début du VIII^e/XIV^e siècle puisqu'al-Nuwayrī y fait allusion. Il considère d'ailleurs cette façon de présenter difficile à utiliser et propose un autre modèle d'organisation :

Le cheikh Abū l-Abbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Quraṣī l-Būnī - que Dieu (qu'Il soit exalté) l'ait en Sa miséricorde - a exposé les invocations des heures dans *al-Lumʿa l-nūrāniyya* (*La Lueur lumineuse*). Il a commencé par le dimanche et a fait mention de l'invocation de chaque heure de [ce jour]. Puis il a mentionné le lundi et a dit : « Telle heure on y fait l'invocation de telle heure du dimanche », puis il a mentionné le mardi et a dit : « Telle heure on y fait l'invocation de telle heure du lundi », et ainsi de suite pour le restant des heures des jours et des nuits. Il fait mention de chaque heure et énonce sur son invocation l'heure du jour ou de la nuit qui l'accueille. J'ai vu que celui désire se livrer à l'invocation (*al-rāḡib fī l-duʿāʾ*) a besoin dans sa connaissance d'un long dévoilement et d'un examen attentif pour arriver à cette heure du dimanche. Peut-être cela est-il difficile pour beaucoup de gens. J'ai donc organisé les invocations selon là où elle se tiendra - si Dieu (qu'Il soit exalté) le veut - pour qu'il soit facile de trouver sa voie et pour qu'on parvienne, en essayant, à la trouver.

(*Qad awrada l-ṣayḥ Abū l-Abbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Quraṣī l-Būnī raḥima-hu Llāh taʿālā daʿawāt al-sāʿāt fī l-Lumʿa l-nūrāniyya fa-badaʿa bi-yawm al-aḥad wa-ḍakara duʿāʾ kull sāʿa min-hu, tumma ḍakara yawm al-itṭnayn fa-qāla : sāʿat kaḍā yudʿā fī-hā bi-duʿāʾ sāʿat kaḍā min yawm al-aḥad, tumma ḍakara yawm al-ṭulātāʾ fa-qāla : sāʿat kaḍā yudʿā fī-hā bi-duʿāʾ sāʿat kaḍā min yawm al-itṭnayn wa-kaḍālika fī baqiyyat sāʿāt al-ayyām wa-l-layālī, yaḍkuru kull sāʿa wa-yuḥīlu fī duʿāʾi-hā ʿalā sāʿa min al-yawm aw al-layla allatī qabla-hā. Fa-raʾaytu anna l-rāḡib fī l-duʿāʾ yaḥtāḡu fī maʿrifati-hi ilā kašf ṭawīl wa-taḥqīq ilā an yaṣila ilā tilka l-sāʿa min yawm al-aḥad, wa-rubba-mā taʿaddara ḍālika ʿalā kaṭīr min al-*

²⁰⁵⁷ Cf. al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnFa, fol. 13a-18b. Pour donner une idée de ce à quoi peut ressembler la forme rédigée du tableau, voici son début : « Nuit du lundi. Le zikr (*ḍikr*) de sa première heure est celui de la sixième heure du dimanche, qui est "Seigneur ! Purifie-moi par la pureté de ceux qui furent purifiés etc.". Le zikr de la deuxième [heure] est le zikr de la septième [heure] du dimanche, qui est "Seigneur ! Fais-moi tenir debout etc." [...] » (*laylat al-itṭnayn : al-sāʿa al-ūlā min-hā ḍikru-hā ḍikr al-sādisa min yawm al-aḥad wa-huwa rabb ṣaffinī ṣafāʾ man saffat-hu. Al-ṭāniyya ḍikru-hā ḍikr al-sābiʿa min yawm al-aḥad wa-huwa rabb awqifnī [...]*). Toute la difficulté de cette présentation est qu'ensuite les invocations des heures de la journée du mardi sont présentées en fonction des heures de la nuit du lundi, les invocations des heures de la nuit du mardi en fonction des heures de la journée du mardi, etc. Ainsi, si l'incipit des invocations n'est pas donné (ce que l'on peut deviner à la lecture d'al-Nuwayrī), pour déterminer l'invocation d'une heure de la journée du vendredi, il faut retrouver son équivalent pour la nuit du vendredi, puis pour la journée du jeudi, puis pour la nuit du jeudi, et ainsi de suite jusqu'au dimanche !

*nās, fa-rattabtu l-ad'īya 'alā mā sataqifu in šā'a Allāh ta'ālā 'alay-hi li-yashula 'alā l-mutanāwil ṭarīqu-hā wa-yadnū min al-muḥāwil taḥqīqu-hā*²⁰⁵⁸

Cette présentation sous forme rédigée est cependant assez rare dans les manuscrits, qui privilégient la forme en tableau. Ces tableaux peuvent varier considérablement. Les plus simples donne la seule correspondance entre les heures et les invocations²⁰⁵⁹. Certains manuscrits comportent deux tableaux, dont un avec des correspondances astrologiques²⁰⁶⁰. La seconde partie d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* a une structure similaire mais trie les prières selon le début du dernier tiers (*awwal al-ṭult al-aḥīr*) des sept nuits de la semaine.

La présentation des « séquences » (*anmāt*) de noms divins donna, comme nous l'avons dit, à *al-Lum'a l-nūrāniyya* une grande partie de sa renommée. Les *anmāt* sont également intégralement repris par al-Nuwayrī dans son *Nihāyat al-arab* mais sans l'introduction qu'en fait al-Būnī²⁰⁶¹. Il s'agit donc de séquences de dix noms,

²⁰⁵⁸ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, V, p. 292. Pour donner un exemple concret de sa façon de présenter les invocations, donnons à titre d'exemple l'introduction à la première : « Invocation que l'on fait la première heure de la journée du dimanche, la huitième de la nuit du lundi, la dixième de la journée du lundi, la cinquième de la nuit du mardi, la septième de la journée du mardi, la huitième de la nuit du mercredi, la quatrième de la journée du mercredi, la onzième de la nuit du jeudi, la première de la journée du jeudi, la onzième de la nuit du vendredi, la dixième de la journée du vendredi, la huitième de la nuit du samedi, la septième de la journée du samedi et la cinquième de la nuit du dimanche » (*du'ā' yud'ā bi-hi fi l-sā'a al-ūlā min yawm al-aḥad, wa-fi l-ṭāmina min laylat al-iṭṭayn, wa-fi l-āšira min yawm al-iṭṭayn, wa-fi l-ḥāmisa min laylat al-ṭulātā', wa-fi l-sābi'a min yawm al-ṭulātā', wa-fi l-ṭāmina min laylat al-arbi'ā' wa-fi l-rābi'a min yawm al-arbi'ā', wa-fi l-ḥādiya 'ašara min laylat al-ḥamīs wa-fi l-ūlā min yawm al-ḥamīs, wa-l-ḥādiya 'ašara min laylat al-ḡumu'a wa-l-āšira min yawm al-ḡumu'a, wa-fi l-ṭāmina min laylat al-sabt wa-fi l-sābi'a min yawm al-sabt, wa-fi l-ḥāmisa min laylat al-aḥad, wa-huwa [...]*). *Ibid.*, V, p. 292-293.

²⁰⁵⁹ Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 14a, BnAb, fol. 7a, Pri., fol. 11a et BnFb, fol. 18b-19a. Quelques spécificités sont à relever dans ces tableaux : celui de BnAb associe une lettre de l'alphabet à chaque prière. Certaines numérotations, en chiffres et/ou en lettres sont parfois introduites en bordure pour faciliter la lecture.

²⁰⁶⁰ Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 11b et BnFb, fol. 17b-18a. Dans le cas de Pri., le texte se présente comme une version commentée d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, et les données astrologiques sont présentées comme étant un ajout du commentateur. Ce n'est en revanche pas le cas de BnFb, où ce tableau avec des données astrologiques constitue le seul écart avec les autres manuscrits.

²⁰⁶¹ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, Le Caire, Maṭba'at dār al-kutub al-miṣriyya, 1937, V, p. 331-338. Al-Nuwayrī se contente d'une sommaire annonce : « Al-Būnī - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - a averti dans *al-Lum'a l-nūrāniyya* de la méthode pour savoir les beaux noms de Dieu et opérer avec eux, et la propriété de chaque nom. Il a organisé [tout] cela et l'a disposé en dix *anmāt* » (*wa-qad nabbaha l-Būnī raḥima-hu Llāh fi l-Lum'a al-nūrāniyya*

accompagnées d'indications sur la manière de les utiliser, avec des prescriptions sur le moment de les utiliser, le support sur lequel les écrire et le nombre de fois qu'il faut les écrire ou les prononcer pour obtenir un effet spécifique. Il s'agit de considérations beaucoup plus matérielles que dans le *ʿIlm al-hudā*, grand commentaire des noms divins rédigé par al-Būnī. Ces *anmāt* ont une certaine cohérence dans la signification générale des noms²⁰⁶², et beaucoup de paires coraniques sont respectées²⁰⁶³.

Les vertus de certains jours et nuits sont ensuite évoquées, toujours en vue de resituer prières et invocations. Ces moments sont essentiels dans la liturgie musulmane. Al-Būnī n'omet pas de rappeler leurs vertus avant de détailler les prières associées :

La meilleure des nuits de l'année est la nuit du destin (*laylat al-qadr*). Le meilleur des jours est le jour de *ʿArafa*. Le rapport de la nuit du destin à l'année est comme le rapport de l'âme au corps, et le rapport du jour de *ʿArafa* à celle-ci est comme le rapport de l'intellect à lui [*i.e.* au corps]. La composition (*tarkīb*) de l'année²⁰⁶⁴ en minutes (*al-daqaʿiq*), degrés (*al-darağ*), heures, jours et mois est comme la composition de l'être humain de la goutte [de sperme] (*al-nuṭfa*) au grumeau de sang (*al-ʿalaqa*), au morceau de viande, aux os, à la chair, à l'assimilation, [puis] au souffle²⁰⁶⁵. Fais attention ! Je t'ai ouvert une noble porte, celui qui y entre va vers les

ʿalā kayfiyyat al-ʿilm wa-l-ʿamal bi-asmāʾ Allāh al-ḥusnā wa-ḥāṣṣiyyat kull ism min-hā, wa-rattaba ḍālīka wa-ḡaʿala-hu ʿaṣarat anmāt).

²⁰⁶² Par exemple, le premier *namaṭ* est composé de *Allāh*, *al-Ilāh*, *al-Rabb*, *al-Ḥāliq*, *al-Bāriʿ*, *al-Muṣawwir*, *al-Mubdiʿ*, *al-Muʿid*, *al-Muḥyi* et *al-Mumīt*. Parmi eux *Allāh* (Dieu), *al-Ilāh* (la Divinité), *al-Rabb* (le Seigneur) sont en rapport avec l'essence divine, *al-Ḥāliq*, *al-Bāriʿ*, *al-Muṣawwir*, *al-Mubdiʿ* et *al-Muʿid* désignent tous Dieu en tant que créateur et *al-Muḥyi* et *al-Mumīt* désignent celui qui donne la vie ou la mort.

²⁰⁶³ Beaucoup de versets coraniques comportent des paires de noms divins comme *al-Raḥmān al-Raḥīm*. Aussi, l'apprentissage du Coran étant à la base de l'enseignement au Moyen Âge, un nom peut aisément en évoquer un autre. Par exemple le nom *al-ʿAlī* (le Haut) fait immédiatement penser dans ce cadre à *al-ʿAzīm* (le Sublime) (cf. *al-ʿAlī l-ʿAzīm* dans Coran, II, 256/255 et XLII, 2/4) ou à *al-Kabīr* (le Grand) (cf. *al-ʿAlī l-Kabīr* dans Coran, XXII, 61/62 ; XXXI, 29/30 ; XXXIV, 22/23 et XL, 12). Or, dans le troisième *namaṭ* nous trouvons la succession *al-ʿAlī l-ʿAzīm al-Kabīr*, ce qui aide bien entendu à la mémorisation.

²⁰⁶⁴ Nous avons retenu la leçon *al-sana*, contrairement au manuscrit BnAa qui seul propose *al-nisba* ([l'organisation] du rapport ?).

²⁰⁶⁵ La théologie musulmane indique que Dieu insuffla la vie à l'homme par le souffle après lui avoir donné forme. Le fait de souffler (*al-naḥḥ*) est donc l'ultime étape de la création de l'homme. Rappelons que le souffle (*al-nafas*) et l'âme (*al-nafs*) sont deux mots très proches provenant de la même racine. On appelle *nāfūḥ* l'endroit au sommet du crâne où ce souffle est censé être entré en l'homme pour lui donner vie.

merveilles de la composition dans les deux existences. Celles-ci sont la leur convenant à ce résumé. Comparez-les !

(*Fa-afḍal layālī l-sana laylat al-qadr wa-afḍal ayyāmi-hā yawm ‘Arafa wa-nisbat laylat al-qadr ilā l-sana ka-nisbat al-nafs ilā l-badan* [21b] *wa-nisbat yawm ‘Arafa ilay-hā ka-nisbat al-‘aql ilay-hi wa-tarkīb al-nisba min al-daqā’iq wa-l-darağ wa-l-sā‘āt wa-l-ayyām wa-l-šuhūr ka-tarkīb al-insān min al-nuṭfa ilā l-‘alaqa ilā l-muḍğa ilā l-‘izām ilā l-laḥm ilā l-taswiya ilā l-nafḥ fa-ntabih. Fa-qad fataḥtu la-ka bāb šarīf yasīru dāḥilu-hu ilā ‘ağā’ib al-tarkīb fi l-wuğūdayn hādīhi l-lum‘a l-lā’iqa bi-hādā l-muḥtaṣar fa-qis ‘alay-hā*)²⁰⁶⁶

Ce passage resitue donc le propos d'al-Būnī à la jonction des éléments les plus fondamentaux du culte musulman (nuit du destin) et d'une vision néoplatonisante et aristotélicienne du monde (théorie des correspondances, l'homme comme microcosme). Le fait d'indiquer une prière spécifique pour la nuit du destin ou le jour de ‘Arafa en fonction du jour correspondant pour obtenir un effet spécifique relève de ce syncrétisme qui veille à renchérir le sacré avec du symbolique en vue d'une efficacité concrète.

La partie suivante suit le même principe avec des invocations à prononcer à la nouvelle lune au début de chaque mois²⁰⁶⁷ après un « Dieu est grand » (*takbīr*) à répéter un certain nombre de fois au moment où on l'aperçoit (*‘inda ru’yati-hi*). S'ensuivent quelques passages dont le lien semble quelque peu forcé : un court paragraphe qui détaille les bienfaits de certains versets du Coran (*manāfi‘ al-Qur’ān al-‘aẓīm*)²⁰⁶⁸, une petite recette sur les propriétés des lettres *hamza* et *alif*²⁰⁶⁹, un paragraphe sur les vertus protectrices du sacrifice d'un bélier²⁰⁷⁰ qui se présente comme l'extrait d'un ouvrage intitulé *al-Sirr al-maktūm*²⁰⁷¹. Ce passage a suffisamment attiré l'attention pour qu'al-Damīrī le reproduise dans la notice qu'il consacre au bélier dans son *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*²⁰⁷². Enfin, il est suivi de deux indications sur des correspondances. Celles-ci sont quelques peu inopportunes et présentent un intérêt limité à l'endroit où elles se situent et dans l'économie du discours d'al-Būnī dans l'ensemble du traité :

Sache que les métaux (*al-ma‘ādin*) sont sept : l'or, l'argent, le plomb, l'étain, le cuivre et le mercure.

²⁰⁶⁶ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 21a-21b.

²⁰⁶⁷ Le calendrier hégirien est un calendrier lunaire.

²⁰⁶⁸ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 32b-33a.

²⁰⁶⁹ *Ibid.*, fol. 33a-33b.

²⁰⁷⁰ *Ibid.*, fol. 33b-34a.

²⁰⁷¹ Ce texte est identifié par Ḥāğğī Ḥalīfa comme étant *al-Sirr al-maktūm fi l-ṭilasmāt* d'Aḥmad b. Abū l-Ḥasan al-Nāmiqī l-Ġāmī (m. 536/1141-42), à ne pas confondre avec *al-Sirr al-maktūm* attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Cf. Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, III, p. 596.

²⁰⁷² Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867, II, p. 319.

Sache que le cuivre se répète en raison de sa coloration : rouge et jaune. Les planètes (*al-kawākib*) sont sept, les cieux sont sept, et de là résulte l'analogie.

(*Wa-ʿlam anna l-maʿādin sabʿa : al-dahab wa-l-fiḍḍa wa-l-raṣāṣ wa-l-qaṣḍir wa-l-nuḥās wa-l-zaybaq. Wa-ʿlam anna l-nuḥās yatakarraru li-talawwuni-hi wa-huwa l-aḥmar wa-l-aṣfar wa-l-kawākib sabʿa wa-l-samawāt sabʿa wa-min hāhunā ḥaṣalat al-munāsaba*)²⁰⁷³

Ce sont ces deux phrases qui font la liaison avec la dernière partie du traité. Celle-ci est potentiellement apocryphe. En effet, il y a rupture dans le style utilisé et surtout, l'auteur reconnaît, après de nouvelles eulogies, qu'il s'agit d'une annexe à son traité :

Lorsque ce que nous désirions mentionner de secrets fut achevé avec la faveur universelle de Dieu, nous y avons adjoint ce qui est mis en ordre sur la méthode dans la connaissance de la composition des carrés magiques (*min maʿrifat waḍʿ al-awfāq*)²⁰⁷⁴ et une indication de certaines catégories de décomposition (*al-taksīr*) de peur que la lecture de ce livre ne nécessite l'examen d'un autre. Nous avons [donc] mis ce [texte] comme conclusion à notre livre.

(*Wa-lammā kamala bi-faḍl Allāh al-ʿamīm mā quṣida dīkru-hu min al-asrār alḥaqnā bi-dālika mā yantaḏimu fī silki-hi min maʿrifat waḍʿ al-awfāq wa-iṣāra ilā baʿḍ anwāʿ al-taksīr kay-lā yaftaqiru muṭālīʿ hādā l-kitāb ilā l-naẓar ilā ġayri-hi wa-ġaʿalnā dālika ḥātimat kitābi-nā*)²⁰⁷⁵

Al-Būnī a donc reproduit un traité qu'il a jugé digne d'intérêt ou un continuateur l'a intégré très tôt à l'œuvre du maître. Ce qui ajoute au doute concernant l'authenticité de cette dernière section est qu'un manuscrit s'achève avec les correspondances mentionnées ci-dessus sans que la partie sur les carrés magiques n'apparaisse. Certes, il s'agit d'un manuscrit comportant des lacunes, mais la présence d'un colophon bien écrit sur la même page indique que le texte qu'avait le copiste devait probablement se terminer ici²⁰⁷⁶. Cette section correspond au *Šarḥ*

²⁰⁷³ Al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 34a. Le caractère inopportun vient du fait que les métaux sont très peu présents dans l'épître, les astres à peine évoqués (à l'exception des versions postérieures commentées) et de même pour les cieux. On peut donc se demander ce qui justifie cette brève mention de l'analogie alors que la principale notion d'analogie développée dans le traité est celle qui lie les lettres, les chiffres et les carrés magiques. La mention des sept jours de la semaine auraient eu de même plus de sens dans cette énumération dans la mesure où les moments (de la journée, de la semaine, du mois) sont un élément clé de tout le traité.

²⁰⁷⁴ Cette expression se retrouve dans le traité attribué à al-Būnī *Buġyat al-muštāq fī maʿrifat waḍʿ al-awfāq* édité dans le *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*, Beyrouth, al-maktaba al-ṭaqāfiyya, n.d., p. 56-66.

²⁰⁷⁵ Al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 34a.

²⁰⁷⁶ Cf. al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnFa, fol. 41a. Un élément pouvant infirmer cette hypothèse est le fait que le manuscrit Pri. comporte ce passage après la description de la

al-ism al-a'zam (*Le commentaire du plus sublime nom*) décrit par le baron Bernard Carra de Vaux²⁰⁷⁷ (n. 1867, m. 1953) au milieu du XX^e siècle²⁰⁷⁸. La description qu'il en fait ne laisse pas de doute sur le fait qu'il s'agit du même texte car il s'attache à exposer une méthode de construction de carrés magiques, correspondant tout à fait au contenu de cette partie. Les noms des pièces du jeu d'échec mentionnées en persan se retrouvent toutes dans le texte d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* : il cite par exemple *ruh* (la tour)²⁰⁷⁹, *šāh* (le roi), *faras* (le cavalier), *firzān* (litt. le conseiller, correspondant à notre reine)²⁰⁸⁰. De même la recommandation faite d'écrire les carrés avec l'« alphabet naturel » (*al-qalam al-ṭabī'ī*) se retrouve à la fin du traité²⁰⁸¹. Ces différents éléments suggèrent qu'il s'agit bien du même texte. Une question demeure cependant : s'agissait-il d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* en entier dont Bernard Carra de Vaux ne commenterait que la dernière partie ou bien de cette dernière partie qui aurait circulé de manière indépendante²⁰⁸² ? Dans tous les cas, Bernard Carra de Vaux remettait en doute l'attribution de cette méthode de construction à al-Būnī, la pensant d'origine persane étant donné l'utilisation des noms persans des pièces du jeu d'échec²⁰⁸³. Cet argument n'est néanmoins pas convaincant dans la mesure où l'utilisation des noms persans des pièces d'échec était tout à fait répandue au Moyen

méthode de construction des carrés magiques. Comme le manuscrit BnFa a d'importantes lacunes, nous ne pouvons savoir comment il pouvait être structuré avant mutilation.

²⁰⁷⁷ Bernard Carra de Vaux est un islamologue positiviste et chrétien. Il enseigna l'arabe à la faculté de théologie de l'institut catholique, organisa des congrès scientifiques internationaux et publia également de nombreux articles et fit des traductions de textes classiques. Cf. Alain Messaoudi, « Carra de Vaux », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 181-182.

²⁰⁷⁸ Bernard Carra de Vaux, « Une solution arabe au problème des carrés magiques », p. 206-212. Il s'agit d'un traité édité au Caire par la librairie Mahmoudieh, sans date d'édition. Nous ne sommes pas parvenu à le trouver en bibliothèque.

²⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 211. Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 37b. Nous insistons premièrement sur la mention de la pièce d'échec *roh* dans la mesure où elle n'est pas citée dans le *Buḡyat al-muštāq* attribué à al-Būnī sur le même sujet, ce qui empêche toute identification du traité analysé par Bernard Carra de Vaux à ce dernier.

²⁰⁸⁰ Ces pièces sont mentionnées à plusieurs reprises par al-Būnī. Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 35b-39a.

²⁰⁸¹ Bernard Carra de Vaux, « Une solution arabe au problème des carrés magiques », p. 212. Cf. al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 41a.

²⁰⁸² Il précise juste que le *Šarḥ ism Allāh al-a'zam* qu'il avait trouvé « contenait une solution générale du problème des carrés magiques ». Cf. *ibid.*, p. 206.

²⁰⁸³ *Ibid.*, p. 211.

Âge²⁰⁸⁴. Il estimait en revanche que même si le texte était d'al-Būnī, ce dernier avait dû puiser cette solution aux carrés magiques dans un autre traité. Cela nous semble plus que probable étant donné la teneur de son introduction et surtout la paucité des données mathématiques d'une manière générale dans le noyau historique²⁰⁸⁵.

Al-Lum'a l-nūrāniyya est donc une œuvre d'une relative cohérence interne, bien que la dernière section puisse être un ajout d'al-Būnī ou d'un de ses continuateurs. Comme nous l'avons vu, la place de cette œuvre dans le *corpus bunianum* pose problème dans la mesure où il ne se réfère à aucun autre de ses traités. Cependant, il n'y a aucun argument sérieux pour exclure cet ouvrage du « noyau historique » : son ancienneté est attestée par les mentions que l'on en trouve aux côtés de *Laṭā'if al-iṣārāt*, il ne contient aucun anachronisme ou passage douteux (à l'exception de la dernière section), la cosmologie développée est en concordance avec le reste du noyau historique, etc. L'absence de citations vient probablement du fait qu'il s'agit avant tout d'un recueil de prières et de recettes. La théorie y est très peu développée, or, les citations que fait al-Būnī de ses œuvres renvoient en général à des points de doctrine développés dans telle ou telle œuvre. C'est cet aspect théorique qui domine une partie de l'œuvre d'al-Būnī, comme *Laṭā'if al-iṣārāt* où la théorie représente une part nettement plus grande que la pratique.

Laṭā'if al-iṣārāt fī l-ḥurūf al-ʿulwiyyāt

Non moins importants qu'*al-Lum'a l-nūrāniyya* sont les *Laṭā'if al-iṣārāt*, œuvre abondamment citée par les bio-bibliographies d'al-Būnī ainsi que par les auteurs qui le citent. La première citation que nous en avons est d'al-Nuwayrī, qui en reproduit plusieurs passages²⁰⁸⁶. Al-Damīrī, dans le *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, mentionne

²⁰⁸⁴ Franz Rosenthal, « *Ṣaḥrāndj* », *EP*. En outre, dans sa présentation des techniques de construction des carrés magiques d'origine persane, Jacques Sesiano ne mentionne aucune technique utilisant les pièces du jeu d'échec. Cf. Jacques Sesiano, « La science des carrés magiques en Iran », dans *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X^e-XIX^e siècle)*, dir. Nasrollah Pourjavady et Živa Vesel, Téhéran, Presses universitaires d'Iran et Institut français de recherche en Iran, 2004, p. 165-181.

²⁰⁸⁵ Al-Būnī utilise souvent des chiffres, mais jamais des opérations. Les liens entre les nombres ne sont pas toujours très clairs, et d'une manière générale il n'y a pas d'indication vraiment mathématique dans le noyau historique, bien qu'il devait connaître suffisamment de mathématiques pour déterminer des conjonctions astrologiques. La méthode elle-même témoigne de cette faiblesse avec les nombres dans la mesure où la méthode ne donne aucun algorithme, mais des indications mnémotechniques pour placer les chiffres en fonction du mouvement des pièces d'échec !

²⁰⁸⁶ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 225-230. Il reproduit notamment des passages sur les notices consacrées aux lettres ḥāʾ, ġīm, dāl, ḥāʾ, ṣād, ṭāʾ, ʿayn, qāf, kāf, nūn, wāw. Cf. al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFa, respectivement fol. 39b, 52b, 53a, 54a, 54b, 55a, 50b, 57c, 48b, 49a, 55b,

également deux passages des *Laṭāʾif al-iṣārāt* mais appelé *Sirr al-asrār* (*Le secret des secrets*)²⁰⁸⁷. Il semble que cette œuvre fut la plus emblématique d'al-Būnī du point de vue de la science des lettres, comme en témoigne sa mention dans le *Ṣubḥ al-aʿšā* d'al-Qalqašandī²⁰⁸⁸. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en reproduit en outre de longs passages dans son *Kitāb Kaṣf asrār al-ḥurūf wa-waṣf maʿānī l-ḥurūf* (*Livre du Dévoilement des secrets des lettres et description des significations des circonstances*)²⁰⁸⁹. Nous ne connaissons de cette œuvre aucun vrai commentaire, encore qu'al-Nadrūmī et ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en reproduisent de nombreux passages dans leurs œuvres²⁰⁹⁰.

Le texte des *Laṭāʾif al-iṣārāt* s'inscrit clairement dans le corpus d'al-Būnī : y sont entre autres mentionnés le *Asrār al-adwār wa-taškīl al-anwār*²⁰⁹¹, le *Šams al-maʿārif* à neuf reprises²⁰⁹² et le *ʿilm al-hudā* à dix reprises²⁰⁹³. L'insistance des citations que fait al-Būnī d'une partie de ses autres œuvres suggère qu'il s'agit d'une œuvre de fin de vie²⁰⁹⁴. La mention d'une rencontre à La Mecque en 621/1224-1225 du neveu d'un cheikh andalousien, soit une année avant sa date de mort présumée, peut plaider en

42a et 61a. On remarquera qu'al-Nuwayrī ne cite pas les extraits qu'il juxtapose selon leur ordre d'apparition, mais selon l'ordre alphabétique des lettres dont il présente quelques propriétés. Ces lettres ne sont pas présentées selon l'ordre alphabétique dans *Laṭāʾif al-iṣārāt*.

²⁰⁸⁷ Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867, I, p. 43. Cf. passages équivalents dans al-Būnī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 47b et 53a.

²⁰⁸⁸ Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, I, p. 474 : « parmi les livres de la sciences des lettres il y a *Les Subtilités des Indices* d'al-Būnī, et son *Soleil des connaissances* » (*wa-min kutub ʿilm al-ḥarf Kitāb Laṭāʾif al-iṣārāt li-l-Būnī wa-Šams al-maʿārif la-hu*). Le *Šams al-maʿārif* n'est donc pas encore à cette époque la seule œuvre emblématique d'al-Būnī.

²⁰⁸⁹ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb Kaṣf asrār al-ḥurūf wa-waṣf maʿānī l-ḥurūf*, Paris, BnF, ARABE 2686, fol. 46b-105b. Le même ouvrage reprend aussi des commentaires des *anmāt* d'al-Lumʿa l-nūrāniyya.

²⁰⁹⁰ Cf. al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ḡāmiʿ al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681, fol. 72a-128b et ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb Kaṣf asrār al-ḥurūf*, fol. 46b-105b. Le même ouvrage reprend aussi des commentaires des *anmāt* d'al-Lumʿa l-nūrāniyya. Sur la première œuvre, cf. *infra* p. 571 et suivantes.

²⁰⁹¹ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 59b-60a.

²⁰⁹² *Ibid.*, fol. 33b, 34a, 41b, 43b, 48b, 54b, 56a, 57a et 57d.

²⁰⁹³ *Ibid.*, fol. 8a, 19b, 34a, 41b, 44a, 53a, 54b, 56a, 59a et 60b.

²⁰⁹⁴ Nous pouvons souvent considérer que les références qu'un auteur fait à ses autres œuvres sont des ajouts postérieurs soit de l'auteur qui reprend son œuvre après la rédaction, soit d'un continuateur. Dans le cas des *Laṭāʾif al-iṣārāt*, les mentions nous semblent trop nombreuses pour être le fruit d'ajouts tardifs. Il semble qu'al-Būnī ait bel et bien développé ces aspects de son œuvre avant la rédaction de *Laṭāʾif al-iṣārāt*.

faveur d'une rédaction tardive durant la vie d'al-Būnī. Signalons en outre une citation d'une anecdote du *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* d'Abū 'Ubayd al-Bakrī²⁰⁹⁵ (m. 487/1094), ce qui témoigne de sa connaissance de cette œuvre à contenu géographique. Les *Laṭā'if al-iṣārāt* se présentent comme une somme sur les lettres, avec une première partie plutôt théorique et générale sur la création, l'insertion des lettres dans les réseaux d'analogie (éléments, mansions lunaires, etc.), avant de passer à une description des lettres une par une. Ils se situent dans la droite lignée des enseignements de la science des lettres, avec la mention de Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī et Dū l-Nūn al-Miṣrī parmi les « anciens » (*al-salaf*), Ibn Masarra et Abū l-Ḥakam b. Barraġān (*al-muta'ahḥarūn*)²⁰⁹⁶. Le discours s'inscrit donc clairement dans le domaine de la science des lettres diffusée en al-Andalus à partir du IV^e/X^e siècle.

Les *Laṭā'if al-iṣārāt* ont souvent été confondus avec le *Šams al-ma'ārif*, que ce soit par les catalogues des bibliothèques²⁰⁹⁷ ou par des chercheurs de renom²⁰⁹⁸. Et pour cause : certains passages des *Laṭā'if al-iṣārāt* se retrouvent dans le *Šams al-ma'ārif*, y compris l'introduction commençant par le *ammā ba'd* suivant les formules de louange à Dieu²⁰⁹⁹. Le texte et les illustrations n'en demeurent pas moins tout à fait différents du *Šams al-ma'ārif*²¹⁰⁰. Aussi, ce texte mérite une attention particulière,

²⁰⁹⁵ *Ibid.*, fol. 15a. Abū 'Ubayd al-Bakrī est un littérateur et géographe andalousien issu d'une famille qui gouvernait la principauté de Huelva et Saltés après la chute de la dynastie omeyyade de Cordoue en 422/1031. Il participa à une délégation envoyé par al-Mu'taṣim à l'émir almoravide Yūsuf b. Tašufīn (r. 453/1061 à 500/1107) Cf. Jean-Charles Ducène, « al-Bakrī, Abū 'Ubayd 'Abdallāh », *EF*³.

²⁰⁹⁶ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 58a. Sur ces personnages cf. *supra* respectivement p. 292, 289, 302 et suivantes. En réalité, le manuscrit BnFα a Abū l-Ḥakam b. Abī l-Raġān et BnFβ Abū l-Ḥakam b. Abī l-Riġāl (fol. 85a). Dans la mesure où Ibn Barraġān est aussi connu à Marrakesh sous le nom de Sīdī Abū l-Riġāl, il semble qu'Ibn Abī l-Raġān/Riġāl soit une déformation d'Ibn Barraġān. Voir Adolphe Faure, « Ibn Barraġān », *EF*².

²⁰⁹⁷ Cf. par exemple Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1925, p. 297 à propos du manuscrit de Paris, BnF, ARABE 6556.

²⁰⁹⁸ Cf. par exemple Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231 à propos du manuscrit d'Istanbul, Aya Sofia, 2802.

²⁰⁹⁹ Comparer (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2a et al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 3a. Nous reviendrons plus loin sur la composition du *Šams al-ma'ārif*.

²¹⁰⁰ Nous pouvons également souligner une confusion avec un *Kitāb al-iṣārāt fī 'ilm al-ḥarf* attribué à al-Ġazālī. Un manuscrit de ce texte est conservé par exemple à la Bayerischen Staatsbibliothek de Munich sous la cote Cod.arab.1080 (fol. 1b - 29b) et Florian Sobieroj a tendance à le rapprocher du *Asrār al-ḥurūf wa-l-kalimāt* d'al-Būnī. Florian Sobieroj, *Arabische Handschriften*, VIII, p. 46, n°23. Ce rapprochement (qui reste très hypothétique pour l'auteur

non seulement pour l'histoire du noyau historique du *corpus bunianum*, mais aussi pour l'histoire de la composition du *Šams al-ma'ārif*.

Al-Būnī donne dès l'introduction le but de l'ouvrage et du commentaire des lettres :

Je dis : le but visé n'est pas en soi le commentaire de la noblesse des lettres, ni le dévoilement de leur secret, si ce n'est pour apprendre par ce [biais] la noblesse du livre de Dieu - qu'il soit exalté ! -, les catégories de joyaux de magnanimité et de subtilités divines qu'il a déposé dans sa mer, et comment [utiliser] le secret du redoublement numérique dans le rapport des lettres, puisque l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Dans chaque lettre il y a dix bienfaits, et Ā.L.M sont trois lettres »²¹⁰¹, et puisque l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Certes le Coran a un dos et un ventre, et chaque lettre a une définition (*ḥadd*) et une élévation (*maṭla'*)²¹⁰² ».

(*Fa-aqūlu laysa l-maqṣūd min šarḥ šaraf al-ḥurūf, wa-lā min kašf asrāri-hā illā li-yu'lama bi-dālika šaraf kitāb Allāh ta'ālā wa-mā awda'a fi baḥri-hi min anwā' al-ḡawāhir al-ḥilmiyyāt wa-l-laṭā'if al-ilāhiyyāt wa-kayfa sirr al-taḍ'if al-'adadī fi nisbat al-ḥurūf kamā qāla rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - bi-kull ḥarf 'ašr ḥasanāt wa-Ā.L.M talāṭat aḥruf wa-kamā qāla rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - inna li-l-Qur'ān zahr wa-baṭn wa-li-kull ḥarf ḥadd wa-maṭla'*)²¹⁰³

L'ambiguïté du discours d'al-Būnī est donc reconnue d'office : s'il est question des lettres et de leurs secrets, ce n'est que pour mieux connaître le Coran ! La réalité du traité est assez différente, dans la mesure où sont présentées des utilisations purement pratiques et matérielles des lettres faisant appel à leurs secrets. Le discours se situe clairement dans la perspective de la « science des lettres » :

Certes, la science des lettres fait partie des plus nobles sciences des mystiques, comme [l'affirme ce qui] nous est parvenu d'al-Ḥusayn²¹⁰⁴ - que Dieu soit

du catalogue) ne peut qu'être rejeté par comparaison avec l'incipit et l'excipit donnés dans le catalogue.

²¹⁰¹ Hadith rapporté par al-Dārimī (*Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, 1).

²¹⁰² Par le « ventre » (*baṭn*) et le « dos » (*zahr*), il faut entendre un sens ésotérique, caché (*bāṭin*) et un sens exotérique, apparent (*zāhir*). C'est ainsi que les mystiques interprètent ce hadith et fondent leur exégèse ésotérique. Il faut donc entendre pour les lettres la « définition » (*ḥadd*) comme l'aspect apparent et délimité de la lettre, et l'« élévation » (*maṭla'*) comme l'aspect ésotérique de la lettre, sa réalité substantielle dans le monde céleste. Le terme de *maṭla'* semble ici emprunté à l'astrologie car ce terme désigne le lever du Soleil et des étoiles.

²¹⁰³ Al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 3a.

²¹⁰⁴ Petit-fils du Prophète (n. 4/626, m. 61/680) et troisième imam chiite. Dans la gnose chiite il est donc le dépositaire de la signification cachée du Coran. Ce rôle est en partie repris dans certains milieux mystiques influencés par la gnose chiite.

satisfait de lui - : un homme l'interrogea sur la signification de {K.H.Y.ċ.Ş}²¹⁰⁵. Il répondit : « Si je te l'expliquais, tu [pourrais] marcher sur l'eau ! » [...].

(*Wa-inna ʿilm al-ḥurūf min ašraf ʿulūm al-muḥaqqiqīn kamā balaġanā ʿan al-Ḥusayn - raḍiya Llāh ʿan-hu - anna-hu saʿala-hu raġul ʿan maʿnā {K.H.Y.ċ.Ş}. Fa-qāla : law fassartu la-ka la-mašayta ʿalā l-māʿ. [...]*)²¹⁰⁶

Al-Būnī se situe donc bien dans l'héritage de la gnose chiite²¹⁰⁷, bien qu'il soit sunnite. Il mentionne nombre de personnages attachés plutôt au sunnisme, et particulièrement au soufisme sunnite. Le rapport entre connaissance ésotérique et miracle²¹⁰⁸ demeure fondamental. Mais al-Būnī en un autre endroit associe son discours à une autre discipline dont il sera une des autorités tutélaires : la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*).

Celui qui comprend cela comprend les secrets des influences des lettres et la manière [d'agir] de la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) au point que, quand il connaît la maladie d'un des membres, il sait quelle lettre [utiliser] pour ce membre et le membre qui suit au-dessus et au-dessous. [Il faut] réunir ces lettres, chercher dans le livre de Dieu dans quel verset ces lettres sont réunies, prendre ce verset, faire ses ablutions, faire une prière (*ṣallā*) de deux génuflexions, l'écrire, l'effacer et le donner à boire au malade (*al-ʿalīl*). [On peut] aussi l'écrire, le suspendre. Il sera guéri si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut.

(*Fa-man fahima ḍālika fahima asrār al-taʿtīrāt al-ḥarfīyyāt wa-kayfa l-ṭibb al-rūḥānī ḥattā anna-hu idā ʿalima maraḍ min ʿuḍw min al-aʿḍāʾ ʿalima mā li-ḍālika l-ʿuḍw min al-ḥurūf wa-l-ʿuḍw allaḍī yalī-hi min fawqī-hi wa-min taḥti-hi. Fa-tuġmaʿu tilka l-ḥurūf aḥada tilka l-āya wa-tawaḍḍaʿa wa-ṣallā bi-hā rakʿatayn wa-kataba-hā wa-maḥā-hā wa-saqā-hā li-l-ʿalīl, wa-kataba-hā ayḍan wa-ʿallaqa-hā ʿalay-hi, fa-huwa burʿu-hu in šāʾa Llāh taʿālā*)²¹⁰⁹

Bien entendu, ce passage introduit de telles correspondances, sous forme de tableau. La « médecine spirituelle » ici témoigne d'un glissement de sens majeur entre la période de traduction des ouvrages grecs (III^e/IX^e siècle) et les VI^e/XII^e-VII^e/XIII^e siècles : pour Abū Bakr al-Rāzī, la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) est avant tout une hygiène de vie et la pratique des vertus pour éviter la corruption

²¹⁰⁵ Coran, XIX, 1.

²¹⁰⁶ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-išārāt*, BnFα, fol. 4a.

²¹⁰⁷ On notera ainsi des propos rapportés à des personnages essentiels de la gnose chiite : Abū Ḍarr al-Ġifārī (m. 31/652 ou 32/653) (fol. 3b), al-Ḥusayn (fol. 4a), ʿAlī b. Abī Ṭālib (fol. 4a), etc. Abū Ḍarr al-Ġifārī (m. 32/652-653 ou 31/651-652) était un des premiers convertis à l'islam (il se disait le cinquième voire le quatrième selon certaines traditions) et un des principaux soutiens de ʿAlī après la mort du Prophète. Cf. James Robson, « Abū Ḍarr al-Ġifārī », *Et*.

²¹⁰⁸ Le fait de marcher sur l'eau n'est pas sans rappeler les miracles de Jésus.

²¹⁰⁹ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-išārāt*, BnFα, fol. 20b.

de l'âme²¹¹⁰. 'Alī l-Ṭabarī quant à lui évoquait une « médecine des esprits » (*al-ṭibb al-arwāḥī*), mais il s'agissait de conjuration contre les djinns²¹¹¹. Aussi, ce sens qui associe la mystique des lettres de l'alphabet arabe et les versets du Coran à la médecine fut promis à une abondante postérité. À ce titre, il convient de bien distinguer cette « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) de la « médecine prophétique » (*al-ṭibb al-nabawī*) qui tire sa matière des recommandations du Prophète et donc des livres sur la médecine (*Kitāb al-ṭibb*) dans les collections de hadiths²¹¹². L'utilisation d'éléments religieux à des fins prophylactiques est théorisée dans l'œuvre d'al-Būnī et s'inscrit dans un système complexe de correspondances.

La première partie de l'œuvre a donc un caractère résolument théorique avec des considérations cosmogoniques et cosmologiques ainsi que des tableaux de correspondances. Cela n'exclut pas quelques « recettes » et la présentation de quelques carrés magiques²¹¹³. L'influence de la théorie de la balance du corpus ḡābirien est patente, et un tableau reproduit même ces rapports analogiques entre éléments, degrés et lettres²¹¹⁴. Les données astrologiques sont également présentes dans ces rapports analogiques et bien plus développées que dans les autres œuvres du « noyau historique »²¹¹⁵. Ces analogies sont inscrites dans la cosmologie islamique avec des associations aux anges porteurs du Trône divin par exemple²¹¹⁶.

Le texte ne manque pas de rappeler en tout cas l'œuvre d'al-Ḥarālī que nous avons mentionnée précédemment, puisqu'al-Būnī y passe en revue toutes les lettres

²¹¹⁰ Cf. notamment al-Rāzī, *La médecine spirituelle*, tr. Rémi Brague, Paris, Flammarion, 2003. Première traduction en langue européenne : *The Spiritual Physick of Rhazes*, tr. Arthur John Arberry, Londres, John Murray (« The Wisdom of the East series »), 1950. Le traité se compose essentiellement de conseils moraux et de recommandations quant à l'hygiène de vie : il a plus à voir avec des traités de morale qu'avec des traités de médecine. Sur la « médecine spirituelle » comme éthique philosophique, cf. John Freely, *Light from the East*, p. 48-58.

²¹¹¹ Cf. *supra* p. 153 et suivantes.

²¹¹² On peut par exemple noter que Floréal Sanagustin dans son introduction au *Šifā' al-asqām* en 2011 reproduit ce schéma simpliste différenciant une médecine « rationnelle » hellénisante et une médecine prophétique fruit « des théologiens, comme Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya, auteur du *al-Ṭibb al-nabawī* persuadés qu'une médecine fondée exclusivement sur le Coran et la Sunna pouvait exister ». Cf. al-Kuntī, *Šifā' al-asqām*, p. III. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette différence à opérer entre « médecine prophétique » et « médecine spirituelle ».

²¹¹³ Nous reviendrons sur ces aspects de l'œuvre dans l'analyse du contenu du noyau historique.

²¹¹⁴ *Ibid.*, fol. 13a. Nous avons reproduit ce tableau en annexe.

²¹¹⁵ *Ibid.*, fol. 17b-19a.

²¹¹⁶ *Ibid.*, fol. 6b.

de l'alphabet arabe dans sa deuxième partie. Une des particularités de l'œuvre est d'avoir recours à de nombreux schémas représentant autant de macrocosmes expliquant les sphères de la Création. En cela, on peut bien évidemment penser à Ibn 'Arabī et son *Kitāb Inšā' al-dawā'ir al-iḥāṭiyya* (*Production des cercles environnants*)²¹¹⁷.

'Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā' fī fahm sulūk ma'nā asmā' Allāh al-ḥusnā

L'identification de ce traité a également posé beaucoup de problèmes. T. Fahd avait judicieusement noté que le *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* et le *Muḍīḥ al-tariq fī quṣṭās al-taḥqīq* qu'on attribue également à al-Būnī sont le même texte que le *'Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā'*. En effet, tous les manuscrits dont la page de titre affiche *'Ilm al-hudā*, et la plupart de ceux dont la page de titre indique *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*, contiennent en fait pour titre à l'intérieur du texte même *Muḍīḥ al-tariq fī quṣṭās al-taḥqīq*²¹¹⁸. Le traité est sans conteste l'ouvrage le plus long écrit du noyau historique d'al-Būnī. Il reprend ainsi les quatre-vingt dix-neuf beaux noms de Dieu en les commentant et en énumérant quelques propriétés, et surtout en quoi ils permettent de se « rapprocher de Dieu » (*al-taqarrub ilā Llāh*)²¹¹⁹. Al-Maqrīzī affirme que l'ouvrage sur les beaux noms de Dieu est en deux parties, ce qui est le cas dans un des manuscrits d'Istanbul²¹²⁰. On pourrait avancer l'hypothèse qu'il s'agit peut-être de l'exemplaire consulté par al-Maqrīzī dans la mesure où le manuscrit fut copié en 798/1395-1396 en Égypte.

L'ouvrage semble avoir reçu un accueil favorable : jamais mentionné dans les condamnations à l'encontre d'al-Būnī comme un argument à charge, il est cependant utilisé dans des notices à caractère hagiographique, qui vont puiser des éléments de ce traité comme aphorismes illustrant le bien fondé des propos d'al-Būnī, comme une anecdote sur Jacob exposée dans la notice biographique d'al-

²¹¹⁷ Cf. Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, éd. et tr. Paul Fenton, Maurice Gloton et Henrik Samuel Nyberg, Paris, Édition de l'Éclat, 1996 (édition bilingue).

²¹¹⁸ Al-Būnī, *'Ilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 2b : *rasamtu hādā l-kitāb muḍīḥ li-l-tariq wa-qasṭās li-l-taḥqīq*.

²¹¹⁹ Cette structure de commentaire où une première approche générale précède une approche « pratique » du nom divin se retrouve chez des prédécesseurs d'al-Būnī dans les commentaires des noms divins. Ainsi Ibn Barraġān dans le *Tarġumān lisān al-ḥaqq al-mabṭūṭ fī l-amr wa-l-ḥalq* commente chaque nom d'abord de manière générale, puis dans l'optique du culte rendu à Dieu (*al-ta'abbud*) et enfin ce qu'il exprime réellement (*al-i'tibār*) (Paris, BnF, ARABE 2642).

²¹²⁰ Al-Būnī, *'Ilm al-hudā*, Istanbul, Resid Efendi, 590, 128 fol.

Munāwī²¹²¹. De plus, à la lecture du *Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-šarīf*, il apparaît évident que Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb a lu et exploité le commentaire des noms divins d'al-Būnī. En effet, dans une section sur les noms divins²¹²², bien qu'il ne nomme pas al-Būnī, il reprend exactement la même liste de noms que ce dernier²¹²³, et dans le même ordre. Chaque paragraphe reprend en substance le propos d'al-Būnī pour chacun des noms - parfois des phrases sont reprises mot pour mot - et chaque introduction au nom est suivie de son emploi pour se rapprocher de Dieu (*al-taqarrub bi-hi ilay-hi*), suivant ainsi l'exacte structure - en résumé - du commentaire d'al-Būnī. Al-Būnī est cité en d'autres endroits de la même œuvre, ce qui suppose que Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb en avait connaissance²¹²⁴. Il semble également que l'œuvre ait intéressé les kabbalistes juifs, à en croire Léon l'Africain qui aurait eu connaissance de ce traité à Rome auprès d'un « Hébreu vénitien »²¹²⁵.

Plusieurs autres œuvres d'al-Būnī y sont citées comme étant du même auteur (*kitābu-nā*) : *Šams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif* tout d'abord (fol. 9a, 18a, 44b, 64a, 130b, 208b, 210b et 220a), *Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyāḍāt* (fol. 18a, 36a, 78a, 145a et 211b), *Laṭāʿif al-išārāt fī l-ḥurūf al-ʿulwiyyāt* (fol. 158b et 234b) et *Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn* (fol. 239a). Ces citations permettent donc d'insérer

²¹²¹ Cf. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 36, à comparer avec al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 114a-114b. Cf également nos annexes *infra* p. 1225 et suivantes.

²¹²² Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 307-327.

²¹²³ Les variantes à signaler par rapport au manuscrit d'Istanbul, Hamidiye, 260 sont relativement insignifiantes :

- l'absence d'al-Qahhār aux côtés d'al-Qāhir (p. 319) mais le manuscrit turc les englobe dans une même section,

- al-Walī qui devient al-Mawlā dans le *Rawḍat al-taʿrīf* (p. 323) mais il peut s'agir d'une erreur de lecture (le sens restant dans tous les cas similaire),

- Dū l-ġalāl qui n'est pas accompagné de Dū l-ikrām (p. 324) mais encore une fois, les deux noms sont en général comptés comme un seul et sont dans le manuscrit d'Istanbul dans une même section,

- Yā man lam yalid et Yā man lam yūlad qui deviennt dans le *Rawḍat al-taʿrīf* « *lam yalid wa-lam yūlad* » (p. 326), respectant ainsi l'exacte expression coranique.

²¹²⁴ Nous reviendrons plus loin sur le discours de Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb sur al-Būnī. Cf. *infra* p. 618 et suivantes.

²¹²⁵ Léon l'Africain, *Description de l'Afrique tierce partie du monde*, II, p. 159 : « le tiers est intitulé Sirru Lasmei Elchusne, qui vaut autant à dire la vertu contenue aux nonante noms de Dieu ; et vey cet œuvre icy, tandis que j'estoys à Romme entre les mains d'un Hebreu Venitien ».

clairement ce texte dans le corpus d'al-Būnī. De plus, il utilise aussi des renvois à l'intérieur de cette même œuvre²¹²⁶.

Il s'agit donc d'un ouvrage de commentaires des noms divins, un « genre littéraire »²¹²⁷ alors abondamment représenté, comme en témoignent les nombreux traités du même genre²¹²⁸. Parmi les prédécesseurs d'al-Būnī dans le commentaire des noms divins à tendance mystique, nous avons donc le *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* ou *al-Taḥbīr fī l-taḍkīr* d'Abū l-Qāsim al-Qušayrī²¹²⁹, *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā* d'al-Ġazālī²¹³⁰, *Tarġumān lisān al-Ḥaqq al-mabṭūṭ fī l-amr wa-l-ḥalq* d'Ibn Barraġān²¹³¹, 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (n. 470/1083, m. 561/1167)²¹³², Suhrawardī l-Maqtūl (n. 549/1154, m. 587/1191)²¹³³ et *Lawāmi' al-bayyināt fī l-asmā' wa-l-šifāt* de

²¹²⁶ Cf. al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 152b (*wa-qad šarḥnā dālīka fī smi-hi l-raḥmān*).

²¹²⁷ Daniel Gimaret utilise cette expression de « genre littéraire » pour désigner l'ensemble de ces traités de commentaires de noms divins, en prenant bien sûr soin de distinguer au moins deux types de commentaires qui parfois s'interpénètrent : le commentaire lexicographique et le commentaire mystique. Cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam : exègèse lexicographique et théologique*, Paris, Les éditions du Cerf (« Patrimoines. Islam »), 1988.

²¹²⁸ Pour une liste de ces ouvrages, cf. le premier chapitre « Un "genre littéraire" à succès » de Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 15-35, ainsi que Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 234-241. *La divination arabe* est absente de la bibliographie des *Noms divins en Islam* bien que Toufic Fahd fasse un répertoire important des manuscrits arabes conservés en Turquie sur la question. Sa liste d'ouvrages comporte donc plusieurs titres ignorés par Daniel Gimaret, même s'il n'entre jamais dans le détail du contenu de ces ouvrages. Toufic Fahd signale essentiellement des commentaires théologiques, mystiques ou ésotériques (sans toutefois bien distinguer leurs perspectives).

²¹²⁹ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 22-24 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 235.

²¹³⁰ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 25-27 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 236.

²¹³¹ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 27 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 236.

²¹³² Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 27. 'Abd al-Qādir al-Ġilānī est un mystique important du VI^e/XII^e siècle. Voir la thèse de Jacqueline Chabbi, *Abd al Qadir Al Gilani : idées sociales et politiques dans le contexte du V^e/XI^e siècle et du VI^e/XII^e siècle*, thèse dirigée par Claude Cahen, Université de Paris III ; voir aussi pour un résumé sur le personnage Jacqueline Chabbi, « 'Abd al-Qādir al-Ġilānī », *EI*³ et l'article plus vieilli de Walther Braune, « 'Abd al-Ḳādir al-Djilānī », *EI*².

²¹³³ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 27 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 236-237. T. Fahd signale au moins trois titres pour ce traité : *al-Arba'ūn ism al-Idrīsīyya* (*Les Quarante noms énochéens*), *Šarḥ al-asmā' al-arba'īn* (*Le Commentaire des quarante noms*) et *Šarḥ al-asmā' al-ʿaẓīma* (*Le Commentaire des sublimes noms*).

Faḥr al-Dīn al-Rāzī²¹³⁴. Le genre ne s'arrête pas bien sûr après al-Būnī, et nous pouvons mentionner parmi ses successeurs dans ce type de commentaire Ibn ʿArabī²¹³⁵ dans *al-Futūḥāt al-makkiyya* et *Inšāʾ al-dawāʾir*, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī (n. 605/1207, m. 673/1274)²¹³⁶, ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī (m. 690/1291)²¹³⁷, Ibn ʿAbbād al-Rundī (m. 792/1390)²¹³⁸, etc.

L'introduction de l'ouvrage semble indiquer qu'il est destiné avant tout à un lectorat soufi²¹³⁹. Le traité commence par une introduction générale²¹⁴⁰ traitant du langage, des noms divins et de l'accomplissement spirituel possible pour le croyant grâce à leur étude. Le but du commentaire des noms divins est exprimé clairement :

La meilleure des paroles est ce qui est court, majestueux, qui éclaire et indique. L'objectif visé dans le commentaire des noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - n'est autre que la félicité de l'adorateur en faisant sienne leur nature (*bi-l-taḥalluq bi-hā*) et la théophanie par les significations des noms et des attributs, par le pouvoir de ce pour quoi on fit un serment. Celui dont le bonheur ne vient pas des noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - mais de l'audition de phonèmes, de la dérivation [selon les règles] de la langue et la fermeté du cœur a un pouvoir limité et un cœur et une réflexion mis à mal. L'audition de phonèmes est un bonheur de l'ouïe selon celui qui comprend les voix. C'est un rang que les bêtes partagent avec lui. Sa compréhension du point de vue de la langue n'exige que la connaissance du parler des Arabes, et c'est un rang que l'homme de lettres et le grammairien partagent et plus encore l'Arabe bédouin.

²¹³⁴ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 28-30 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237. Toufic Fahd signale en outre un commentaire sur les noms divins à caractère plus ésotérique et astrologique intitulé *Kitāb al-Sirr al-maktūm fī ṭayy al-ḥarf al-marqūm*.

²¹³⁵ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 34 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 239.

²¹³⁶ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 27 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 239. Ṣadr al-Dīn al-Qunawī est le fils adoptif et un des principaux disciples d'Ibn ʿArabī. Cf. William C. Chittick, « Ṣadr al-Dīn al-Ḳunawī », *EF*².

²¹³⁷ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 27 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 239. ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī est un poète à tendance mystique qui vécut et mourut à Damas. Il exerça plusieurs charges officielles comme inspecteur des cotisations des marchés (*mukūs*). Cf. Fritz Krenkow et Mohamed Yalaoui, « al-Tilimsānī », *EF*².

²¹³⁸ Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, p. 28. Ibn ʿAbbād al-Rundī est un important mystique qui a laissé un commentaire de *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Les châtions de la sagesse*) d'Ibn ʿArabī et des lettres de direction spirituelle (éditées par Paul Nwyia). Cf. Paul Nwyia, « Ibn ʿAbbād », *EF*² et Ibn ʿAbbād al-Rundī, *Lettres de direction spirituelle*, éd. Paul Nwyia, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1974 (1958¹).

²¹³⁹ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 2a : « Ô apprentis cheminants et accomplis ! Lorsque l'un d'entre vous m'a demandé [...] » (*ayyuhā l-ṭālibūn al-sālikūn wa-l-qāṣidūn al-muḥaqqiqūn ! Lammā saʿala sāʿilu-kum [...]*).

²¹⁴⁰ *Ibid.*, fol. 2a - 6b.

(*Fa-aḥsan al-kalām mā qalla wa-ğalla wa-bayyana wa-dalla wa-laysa l-maqṣūd min šarḥ asmāʾ Allāh taʿālā illā saʿādat al-ʿabd bi-l-taḥalluq bi-hā wa-l-tağallī bi-maʿānī l-asmāʾ wa-l-ṣifāt bi-qadr mā qusima la-hu id man laysa ḥazzu-hu min asmāʾ Allāh taʿālā illā samāʿ al-lafz wa-štiqāq al-luğa wa-ʿtiqād al-qalb fa-dālika mabḥūs al-qadr maṭmūs al-qalb wa-l-fikr, fa-inna samāʿ al-lafz ḥazz ḥāssat al-samʿ bi-ḥasab alladī bi-hā tudraku l-aṣwāt. Fa-hāḍihi rutba yuṣāriku-hu fi-hā l-bahāʾim, wa-fahmu-hu min ḥaytu l-luğa lā yastadʿī illā maʿrifat qawl al-ʿarab, wa-hāḍihi rutba yuṣāriku-hu fi-hā l-adīb wa-l-naḥwī bal al-ʿarabī l-badawī*)²¹⁴¹

Comme pour le commentaire des lettres de l'alphabet de *Laṭāʾif al-iṣārāt*, le but du propos d'al-Būnī n'est donc pas de traiter de la langue à son niveau purement linguistique, qui semble selon lui le plus bas niveau de compréhension des noms divins. Il s'agit au contraire de réaliser par eux la félicité (*saʿāda*), l'accomplissement spirituel du croyant. Il oppose donc la connaissance des noms à une simple audition (*samāʿ*) qui serait le rang le plus bas de la compréhension et que l'être humain partage avec l'animal. Au contraire, le but est que l'existence entière du croyant se conforme à ces noms, à l'exemple (supposé) des premières générations (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Cette vie conforme aux noms divins doit conduire à la connaissance du plus sublime nom de Dieu :

Sache que les pieux premiers musulmans - que Dieu soit satisfait d'eux - ne se sont élevés aux réalités du monde céleste et aux merveilles de la Toute-Puissance divine que par l'accomplissement d'un mode de vie conforme aux noms, jusqu'à ce que chaque nom se métamorphose dans la Vérité de sa plus sublime station pour ce qu'il prend de dons de Dieu - qu'il soit exalté ! - et des subtilités des sagesse.

De là ce que l'on rapporte d'Ibrāhīm b. Adham - que Dieu soit satisfait de lui ! - : il vit un homme parmi les bédouins qui lui enseigna le plus sublime nom de Dieu. Il l'invoqua avec, et vit al-Ḥaḍīr - que la paix soit sur lui ! -. Il lui dit : « Mon frère, David²¹⁴² t'a enseigné le plus sublime nom de Dieu ». Cela indique que le nom qu'il lui a enseigné est le nom qui convient à sa station (*maqām*). Lorsqu'il se tourne vers ce nom par sa réalité - qui est sa station - Dieu lui dévoile les saints (*abdāl*), les pôles (*aqṭāb*) et les cheminants qui sont cachés au grand nombre. Ce nom est dans sa vérité plus sublime. Tous les noms de Dieu - qu'il soit exalté ! - sont sublimes. C'est pourquoi al-Ḥaḍīr - que le salut soit sur lui - a averti qu'il n'y a pas d'autre raison de le voir que le nom que David - que le salut soit sur lui - lui a enseigné par son propos : « Mon frère, David t'a enseigné le plus sublime nom de Dieu », qui est la virtualité du reste du discours [divin]. Par [ce nom] le dévoilement se présente à toi.

C'est ainsi que l'on raconte d'après Bišr al-Ḥāfi qu'il a trouvé un billet sur lequel était écrit le nom de Dieu - qu'il soit exalté !.

(*ʾIḥām anna l-salaf al-ṣāliḥ - radiya Llāh ʿan-hum - lam yartaqū ilā ḥaqaʾiq al-malakūt wa-ʿağāʾib al-ğabarūt illā bi-taḥqiq al-taḥalluq bi-l-asmāʾ ilā an yanqaliba kull ism*)

²¹⁴¹ *Ibid.*, fol. 2b.

²¹⁴² Il s'agit ici du personnage biblique et coranique de David, père de Salomon.

*fī ḥaqq maqāmi-hi a'zam li-mā yaridu fī-hi min mawāhib Allāh ta'ālā wa-laṭā'if al-ḥikam. Fa-min-hu mā ruwiya 'an Ibrāhīm b. Adham - raḍiya Allāh 'an-hu - anna-hu ra'ā raḡul fī l-bādiya fa-'allama-hu ism Allāh al-a'zam, fa-dā'a bi-hi, fa-ra'ā l-Ḥaḍīr - 'alay-hi l-salām - wa-qāla la-hu inna-mā 'allama-ka aḥī Dāwūd ism Allāh al-a'zam. Iṣārat dālīka anna l-ism alladī 'allama-hu huwa l-ism alladī kāna yalīqu bi-maqāmi-hi. Fa-lammā tawaḡḡaha li-dālīka l-ism bi-ḥaḡiqati-hi, id huwa maqāmu-hu, kaṣafa Allāh la-hu 'an al-abdāl wa-l-aḡṭāb wa-mā ḥafiya 'an kaṭīr min al-sālikīn. Fa-kāna dālīka l-ism fī ḥaḡqi-hi a'zam, id kull asmā' Allāh ta'ālā 'aẓīma wa-li-dālīka nabbaha l-Ḥaḍīr - 'alay-hi l-salām - anna-hu lam yakun sabab li-ru'yati-hi illā l-ism alladī 'allama-hu Dāwūd - 'alay-hi l-salām - bi-qawli-hi innamā 'allama-ka aḥī Dāwūd ism Allāh al-a'zam taqḍīr baḡiyyat al-kalām. Fa-bi-hi waḡa'a la-ka l-kaṣf. Wa-ka-dālīka mā ḥukiya 'an Biṣr al-Ḥāfi' anna-hu waḡada ruḡa fī-hā maktūb ism Allāh ta'ālā*²¹⁴³

Dans cet ouvrage, al-Būnī se situe donc dans la lignée des maîtres affirmant que le plus sublime nom de Dieu diffère selon les individus, et plus spécifiquement selon la station (*maqām*) ou l'état spirituel (*ḥāl*) de l'individu. C'est pourquoi la description de chaque nom se termine par des indications sur la façon de se rapprocher de Dieu par le nom en question.

L'ouvrage suit ensuite une liste de noms divins, commentés tour à tour. Si nous nous appuyons sur le manuscrit d'Istanbul (Hamidiye, 260), nous avons dans l'ordre les commentaires des noms²¹⁴⁴ : *Allāh* (fol. 6b), *al-Wāḥid* (fol. 10b), *al-Ṣamad* (fol. 15a), *al-Ḥayy* (fol. 17a), *al-Qayyūm* (fol. 20a), *al-Kabīr* (fol. 21b), *al-'Alī* (fol. 24a), *al-'Aẓīm* (fol. 27a), *al-'Alīm* (fol. 28b), *al-Ḥaḡq* (fol. 30b), *al-Mubīn* (fol. 33b), *al-Nūr* (fol. 36b), *al-Malik* (fol. 39a), *al-Muḥīṭ* (fol. 42a), *al-Qaḍīr* (fol. 43b), *al-Ḥakīm* (fol. 47a), *al-Raḥmān* (fol. 49b), *al-Raḥīm* (fol. 53b), *al-Ra'ūf* (fol. 56b), *al-Samī'* (fol. 57a), *al-Baṣīr* (fol. 60a), *al-Ḥāliq* (fol. 61b), *al-Bāri'* (fol. 65a), *al-Muṣawwir* (fol. 67a), *al-Razzāq* (fol. 70a), *al-Laṭīf* (fol. 71b), *al-Wakīl* (fol. 73b), *al-Waḥḥāb* (fol. 75a), *al-Wadūd* (fol. 77a), *al-Qarīb* (fol. 79b), *al-Muḡīb* (fol. 82a), *al-Ḥasīb* (fol. 86a), *al-Baḍī'* (fol. 88a), *al-Ḥabīr* (fol. 90a), *al-Quddūs* (fol. 92a), *al-Salām* (fol. 95a), *al-Mu'min* (fol. 99a), *al-Muḥaymin* (fol. 101), *al-'Azīz* (fol. 103a), *al-Ġabbār* (fol. 104b), *al-Mutakabbir* (fol. 109b), *al-Ḥafīz* (fol. 111b), *al-Maḡīd* (fol. 114b), *al-Raḡīb* (fol. 118a), *al-Qawī* (fol. 121a), *al-Fāṭir* (fol. 123b), *al-Qāhir* et *al-Qaḥḥār* (fol. 126b²¹⁴⁵), *al-Mubḍi'* et *al-Mu'īd* (fol. 128b), *al-Qābiḍ* et *al-Bāsiṭ* (fol. 134b), *al-Hādī* (fol. 138a), *al-'Afuww* (fol. 140a), *al-Ġafūr* et *al-Ġāfir* (fol. 143a), *al-Wāsi'* (fol. 144a), *al-Karīm* (fol. 148a), *al-Ḥamīd* (fol. 150b), *al-Ṣahīd*

²¹⁴³ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 3a.

²¹⁴⁴ Certains noms sont présentés par paire dans le titre du paragraphe correspondant dans le manuscrit, nous les avons alors présentés séparés par « et ». Nous les donnons en arabe dans la mesure où beaucoup de noms ont le même sens et ne seraient que difficilement différenciables en français. Nous proposons néanmoins au moins une fois une traduction dans notre travail.

²¹⁴⁵ Les deux noms ne sont accompagnés que d'un seul numéro sur le manuscrit.

(fol. 154b), *al-Awwal* et *al-Āḥir* (fol. 165b), *al-Zāhir* et *al-Bāṭin* (fol. 167a), *al-Matīn* (fol. 170a), *al-Muḥyī* et *al-Mumīt* (fol. 171b), *al-Ḥalīm* (fol. 174b), *al-Barr* (fol. 178a), *al-Kāfī* (fol. 180b), *al-Muqīt* (fol. 183b), *Ḍū l-tūl* (fol. 186a), *al-Šākir* et *al-Šakūr* (fol. 187), *al-Sarī*^c (fol. 189a), *al-Mannān* (fol. 190a), *al-Walī* (fol. 192a), *al-Qādir* et *al-Muqtadir* (fol. 195b), *al-Muḡīt* (fol. 197a), *al-Bāqī* (fol. 199a), *al-Ṣādiq* (fol. 201b), *Ḍū l-ḡalāl* et *Ḍū l-ikrām*²¹⁴⁶ (fol. 205a), *al-Dā'im* et *al-Qā'im* (fol. 206b), *al-Bā'it* (fol. 208a), *al-Wāriṭ* (fol. 210a), *al-Fattāḥ* (fol. 210b), *al-Fa'āl* (fol. 212a), *al-Šadīd* (fol. 222a), *al-Muta'ālī* (fol. 223a), *al-Qā'im* (fol. 224a), *al-Ilāh* (fol. 224a), *al-Aḥad* (fol. 224b), *ʿAllām al-ḡuyūb* (fol. 235a), *al-Ġanī* (fol. 235b), *Yā man lam yalid* et *Yā man lam yūlad* (fol. 236b), *Ni'ma l-Wakīl* et *Ni'ma l-Naṣīr* (fol. 236b), *al-Tawwāb* (fol. 236b). Chaque nom fait l'objet d'un commentaire qui le resitue dans le Coran, dans le hadith, et dans l'enseignement et les hauts faits des grands maîtres du soufisme. Le commentaire du nom est également l'occasion de commenter les concepts et l'attribut auquel il correspond. Par exemple, le commentaire du nom *al-Ḥakīm* (le Sage) permet à al-Būnī d'expliquer le concept de « Sagesse » (*ḥikma*)²¹⁴⁷. En revanche, il n'y a aucune considération sur les profits matériels que l'on peut obtenir avec tel ou tel nom. Aucune recette indiquant comment, sur quel support, à quel moment, avec quelle fumigation, combien de fois écrire ou réciter tel ou tel nom pour obtenir tel ou tel effet n'apparaît. De même, les références astrologiques sont totalement absentes du traité²¹⁴⁸.

De loin l'œuvre la plus longue d'al-Būnī, c'est aussi la plus riche au niveau des références. Les versets coraniques et les hadiths sont légion, mais aussi les références aux grands maîtres du soufisme. Ainsi, on trouve des mentions d'Ibrāhīm b. Adham²¹⁴⁹, Bišr al-Ḥāfī, al-Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī²¹⁵⁰ (m. 243/857), Ḍū l-Nūn al-Miṣrī²¹⁵¹, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī²¹⁵² (m. 261/874 ou 264/877-8), Sahl b. ʿAbd Allāh al-

²¹⁴⁶ Les deux noms sont présentés ainsi et non en *Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām*. Ils sont accompagnés de deux numéros dans le manuscrit.

²¹⁴⁷ *Ibid.*, fol. 47a-49a.

²¹⁴⁸ Les termes d'astres (*kawākib*) ou d'étoiles (*nuḡūm*) apparaissent mais pas dans une perspective astrologique. Aucun astre n'est individuellement identifié.

²¹⁴⁹ *Ibid.*, fol. 3a, 22b, 87b, 102a, 95a, 182b, 183a et 239a.

²¹⁵⁰ *Ibid.* fol. 78b, 205a. Né à Bassorah, al-Muḥāsibī est un soufi qui passa la majeure partie de sa vie à Bagdad. Son surnom lui vient de la pratique de l'examen de conscience (*muḥāsaba*) qu'il promut alors que les soufis de son époque y étaient réfractaires. Sa doctrine, très attachée aux valeurs morales, font qu'il est considéré comme « prudent » ou « modéré » par rapport à ses contemporains. Cf. Roger Arnaldez, « al-Muḥāsibī », *Et*² et Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 171-195.

²¹⁵¹ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 18a, 73a, 104a et 194a.

Tustarī²¹⁵³, Abū Saʿīd al-Ḥarrāz²¹⁵⁴ (m. 286/899), Abū ʿAlī l-Daqqāq²¹⁵⁵, Abū Ḥamza l-Ḥurāsānī²¹⁵⁶ (m. 290/903), Abū l-Ḥasan al-Nūrī²¹⁵⁷ (n. v. 226/840, m. 295/907), al-Ġunayd²¹⁵⁸, Sumnūn al-Muḥibb²¹⁵⁹ (m. 298/910-11), Abū ʿAlī l-Ṭaqaḥī²¹⁶⁰ (n. 244/858-59, m. 328/939-940), al-Šibli²¹⁶¹, Abū Ṭālib al-Makkī²¹⁶², Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī²¹⁶³ pour ne citer que les plus connus. Mais il est aussi fait référence à des mystiques plus proches de l'époque d'al-Būnī avec son maître ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī²¹⁶⁴ et Abū Madyan²¹⁶⁵.

²¹⁵² *Ibid.*, fol. 18a, 19b, 91a, 98b, 179b et 194b. Mystique qui passa sa vie à Biṣṭām, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī a eu une profonde influence sur le soufisme par ses quelques cinq centaines d'aphorismes, transmises par ses disciples et notamment son neveu Abū Mūsā ʿĪsā b. Ādam. Al-Ġunayd contribua grandement à la diffusion d'al-Biṣṭāmī comme modèle pour le soufisme. Cf. Hellmut Ritter, « Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. ʿĪsā b. Surūshān al-Biṣṭāmī », *Et*². Sur ses aphorismes et son ascension, cf. Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 212-250.

²¹⁵³ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 18a, 59b, 60a, 89a, 185a et 204b.

²¹⁵⁴ *Ibid.*, fol. 10a, 10b, 61b et 194b. Mystique de l'époque de Bagdad qui fréquenta probablement Sarī l-Saqaṭī, Bišr al-Ḥāfī, Dū l-Nūn al-Miṣrī... Il quitta Bagdad pour fuir la persécution des soufis orchestrée par Ġulām al-Ḥalīl (m. 275/888-889). Cf. Wilferd Madelung, « al-Ḥarrāz », *Et*².

²¹⁵⁵ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 6a, 33a, 79b, 89b, 102b, 103b, 113a, 133a et 194b.

²¹⁵⁶ *Ibid.*, fol. 197a-197b.

²¹⁵⁷ *Ibid.*, fol. 81b, 147b, 148a et 174a. Né à Bagdad, ce mystique disciple de Sarī l-Saqaṭī passa la majeure partie de sa vie dans la capitale abbasside. Son surnom lui vient de sa réputation d'irradier de la lumière lorsqu'il parlait, prétendant qu'il était lui-même devenu lumière. Cf. Annemarie Schimmel, « al-Nūrī », *Et*².

²¹⁵⁸ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 10b, 14a, 78b, 135a, 166a, 174a, 174b, 203b et 237b.

²¹⁵⁹ *Ibid.*, fol. 49a. Soufi de l'école de Bagdad et disciple de Sarī l-Saqaṭī, de Muḥammad b. ʿAlī l-Qaṣṣāb (m. 275/888-889) et d'Abū Aḥmad al-Qalānīsī (m. 270/884). Son surnom lui vient du fait qu'il plaçait l'amour de Dieu au-dessus de la connaissance (*maʿrifā*). Ses doctrines sur l'amour divin ont probablement contribué à la lutte acharnée du ḥanbalite Ġulām al-Ḥalīl (m. 275/888-889) contre le soufisme et en particulier contre l'école de Sarī l-Saqaṭī. Cf. Benedikt Reinert, « Sumnūn », *Et*² ; Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 189-200.

²¹⁶⁰ *Ibid.*, fol. 204a. Disciple des *malāmaṭī* (soufis volontairement provocateurs) du Ḥurāsān Abū ʿUṭmān al-Ḥīrī et Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, il fait partie des premiers soufis de cette région. Il fut le maître de l'influent juriste šāfiʿite Ṣuʿlūkī (n. 296/908, m. 369/980). Cf. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The formative period*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2007, p. 60-64 ; Arthur Kevin Reinhart, « al-Ṣuʿlūkī », *Et*².

²¹⁶¹ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, fol. 10a, 10b, 28a, 64b, 77b, 137a et 166a.

²¹⁶² *Ibid.*, fol. 22a.

²¹⁶³ *Ibid.*, fol. 43b.

²¹⁶⁴ *Ibid.*, fol. 136a, 179b, 238b.

Le *ʿIlm al-hudā* a donc une stature beaucoup plus importante et complexe dans le « noyau historique ». C'est l'œuvre la plus riche et la plus longue d'al-Būnī, et on en trouve également de longs extraits dans le *Šams al-maʿārif*. Est-il dès lors étonnant que ce soit également une des plus citées par les autres textes du « noyau historique » ? L'utilisation aisée qui découle de son organisation selon les beaux noms de Dieu a permis d'intégrer des références faciles à retrouver²¹⁶⁶.

Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyādāt

Le *Mawāqif al-ġāyāt* est une épître abondamment mentionnée dans le *ʿIlm al-hudā*²¹⁶⁷. Il s'agit d'une épître à contenu clairement mystique, établissant des préceptes de cheminement sur la voie. Chaque fois qu'al-Būnī évoque les exercices spirituels préparatoires (*riyādāt*), il se réfère à ce traité ou à un chapitre du *Šams al-maʿārif*²¹⁶⁸. Le cachet soufi du traité est souligné, comme dans *ʿIlm al-hudā*, par les références à de grands maîtres soufis : Abū Yazīd al-Biṣṭāmī²¹⁶⁹, Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī²¹⁷⁰, Abū ʿAlī l-Daqqāq²¹⁷¹, Abū l-Ḥasan al-Nūrī²¹⁷² et son disciple Abū Ḥamza, al-Ġunayd²¹⁷³ et al-Ḥallāġ²¹⁷⁴. Dans le cas d'al-Ḥallāġ, des vers de poésie sont cités et correspondent à la fin du traité : il représente l'aboutissement du chemin mystique. Cette admiration pour al-Ḥallāġ est souvent un motif de condamnation car il incarne pour des théologiens ou des juristes l'exagération, l'exubérance à laquelle peuvent tendre certains mystiques. Le traité se présente comme la réponse d'al-Būnī à une demande de disciples qui voulaient un éclaircissement sur la façon de faire ces exercices spirituels²¹⁷⁵. Le traité emploie donc la terminologie soufie expliquant la présence des voiles :

À part cela, il y a entre lui [*i.e.* la créature] et la présence divine (*al-ḥaḍra l-ilāhiyya*)²¹⁷⁶ deux cent quarante voiles. C'est cela qu'il avait dit - sur lui la prière et la

²¹⁶⁵ *Ibid.*, fol. 238b.

²¹⁶⁶ Beaucoup de renvois au *ʿIlm al-hudā* dans les œuvres d'al-Būnī précisent à quel nom divin retrouver le passage à consulter.

²¹⁶⁷ Cf. al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 18a, 36a, 78a, 145a et 211b.

²¹⁶⁸ Nous traitons plus du problème de ces exercices préparatoires (*riyādāt*) dans le *Šams al-maʿārif*. Cf. *infra* p. 827 et suivantes.

²¹⁶⁹ Al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 14b.

²¹⁷⁰ *Ibid.*, fol. 3b.

²¹⁷¹ *Ibid.*, fol. 33a.

²¹⁷² *Ibid.*, fol. 28a.

²¹⁷³ *Ibid.*, fol. 36a.

²¹⁷⁴ *Ibid.*, fol. 27b et 28b.

²¹⁷⁵ *Ibid.*, fol. 3a.

²¹⁷⁶ La notion de « présence divine » (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*) est essentielle ici dans la mesure où al-Būnī est considéré comme un des tenants de la doctrine des théophanies et des

paix - : [il y a] dans la formation (*tadbīr*) de la goutte [de sperme] (*al-nuṭfa*) quarante [voiles], du grumeau de sang (*al-ʿalaqa*) quarante [voiles], du morceau de viande (*al-mudǧa*) quarante [voiles], des os (*al-ʿiẓām*) quarante [voiles], de la chair (*al-laḥm*) quarante [voiles], de la croissance (*al-inšāʿ*) quarante [voiles]. Ces deux cent quarante voiles sont entre l'adorateur et la présence divine pour la construction du monde inférieur, l'étendue des espoirs, l'abandon des biens pour le secret du commencement²¹⁷⁷, la réalité de la différenciation. Les descendants d'Adam partent de cette formation (*bi-hāḍā l-tadbīr*), parce qu'ils sont apparus (*barizū*) à partir de la goutte [de sperme] vers cette hiérarchie des voiles (*hāḍā l-tadriǧ al-ḥiǧābī*) et la descente sur terre (*al-tanzīl al-turābī*). Adam - sur lui la paix - apparut (*bariza*) à partir du secret de l'impératif [divin] « Sois » (*min sirr amr kun*) sans goutte [de sperme] ni la phase du grumeau de sang (*ṭawr al-ʿalaqa*). Pour que ces voiles se montrent à vous, l'anéantissement au monde par les réalités des noms et la différence de compréhension des phases des actions apparaissent nécessaires. Quand le cheminant vers Dieu (*al-sālik ilā Llāh*) - qu'Il soit exalté ! - est coupé de ces phases ayant des voiles (*al-aṭwār al-ḥiǧābiyya*) et des couches terrestres (*al-ṭabaqāt al-turābiyya*)²¹⁷⁸, [alors] les réalités du monde céleste (*al-ḥaqāʿiq al-malakūtiyya*), les dons divinement insufflées (*al-mawāhib al-laduniyya*), les subtilités inspirées (*al-laṭāʿif al-ilhāmiyya*) et la réalité des finesses de la compréhension (*ḥaqīqat al-daqaʿiq al-fahmiyya*) lui apparaissent. [...]

(*Wa-ammā mā siwā-hu fa-bayna-hu wa-bayn al-ḥaḍra l-ilāhiyya miʿatayn wa-arbaʿin ḥiǧāb wa-dālika mā qāla-hu - ʿalay-hi l-ṣalāt wa-l-salām - fi tadbīr al-nuṭfa arbaʿin wa-l-ʿalaqa arbaʿin wa-l-mudǧa arbaʿin wa-l-ʿiẓām arbaʿin wa-l-laḥm arbaʿin wa-l-inšāʿ arbaʿin. Fa-tilka miʿatayn wa-arbaʿin ḥiǧāb bayn al-ʿabd wa-bayn al-ḥaḍra l-ilāhiyya li-ʿimārat al-ʿālam al-sufli wa-baṣṭ al-āmāl wa-nisyān al-māl li-sirr al-ibtidāʿ[al-ibtilāʿ] wa-ḥaqīqat al-imtiyāz wa-istaʿnafa bi-hāḍā l-tadbīr banū Ādam li-anna-hum barizū ʿan al-nuṭfa ilā hāḍā l-tadriǧ al-ḥiǧābī wa-l-tanzīl al-turābī wa-Ādam - ʿalay-hi l-salām - bariza min sirr amr kun min ġayr nuṭfa wa-lā ṭūr ʿalaqa. Wa-li-taraʿā-kum hāḍihi l-ḥuǧub waqaʿa stiḥāʿ al-ʿālam ḥaqāʿiq al-asmāʿ [6b] wa-ḥtilāf idrāk aṭwār al-aḥāl. Fa-idā qaṭaʿa l-sālik ilā Llāh taʿālā hāḍihi l-aṭwār al-ḥiǧābiyya wa-l-ṭabaqāt al-turābiyya ḡaharat la-hu l-ḥaqāʿiq al-malakūtiyya wa-l-mawāhib al-laduniyya wa-l-laṭāʿif al-ilhāmiyya wa-ḥaqīqat al-daqaʿiq al-fahmiyya. [...]*)²¹⁷⁹

Cette présentation des voiles séparant la créature du Créateur et qu'il faut « dévoiler » (*kašf*) pour faire l'expérience de l'Unicité divine est un des fondements

manifestations par Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb et Ibn Ḥaldūn, doctrine fondée sur l'importance de cette « présence divine ».

²¹⁷⁷ Nous avons retenu la leçon du manuscrit de Princeton (Pri.) *sirr al-ibtidāʿ*. Les deux autres manuscrits ont « le secret du malheur / de la mise à l'épreuve » (*sirr al-ibtilāʿ*).

²¹⁷⁸ Le manuscrit de Princeton (Pri.) a « les natures terrestres » (*al-ṭabīʿāt al-turābiyya*). Il nous semble que les « couches » renvoient mieux à l'idée de phases et de gradation dont il est question ici dans le cheminement.

²¹⁷⁹ Al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 6a-6b.

de la quête mystique et de la littérature soufie. Les voiles ne sont pas le fruit d'un progressif égarement, mais sont une donnée de départ inhérente à la création. Aussi, le propos d'al-Būnī est de délivrer des « exercices spirituels » (*riyāḍāt*) qui vont aider à soulever ces voiles, et donc dans une perspective soufie à atteindre des états spirituels (*aḥwāl*) et des stations (*maqāmāt*). Al-Būnī propose donc des exercices progressifs selon le degré d'avancement de l'aspirant²¹⁸⁰. Ces exercices sont un ensemble de prescriptions diverses qui encadrent le régime alimentaire, l'accomplissement des obligations rituelles (prières), etc. Le thème est finalement assez proche du *Hidāyat al-qāṣidīn*.

Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn

Bien qu'il soit toujours cité dans les bibliographies d'al-Būnī²¹⁸¹, nous n'avons que très peu de manuscrits de ce texte, qui est également une épître à contenu exclusivement soufi. Il contient cependant moins de références que le *Mawāqif al-ḡāyāt* et que le *ʿilm al-hudā* : les seuls mystiques mentionnés sont al-Ḡunayd²¹⁸² et al-Ḥallāḡ²¹⁸³. Ce sont également des vers de ce dernier qui sont reproduits vers la fin, représentant donc le couronnement du cheminement spirituel. Le texte se présente comme la réponse d'al-Būnī à un groupe de disciples l'interrogeant sur les stations auxquelles il serait parvenu :

Un groupe d'aspirants examinant les stations des cheminants parvenus aux stations des noms et aux réalités des degrés de l'élévation m'ont demandé à partir d'où les cheminants pénètrent dans les mers des œuvres. Ils ne comprenaient pas les réalités du but et de l'issue. Quand bien même leur clairvoyance dévoilait les lumières de l'Invisible, ils n'arriveraient pas par l'effort de l'aspiration à l'ivresse mystique [litt. « au nectar recherché »], [alors ils m'ont demandé] comment [parcourir] le chemin jusqu'aux demeures des rois. Je leur ai répondu après que, de la main qui appelle au secours et qui est dans le besoin, j'eus frappé à la porte de la demande des grâces divines (*bāb al-istiḥāra*)²¹⁸⁴.

²¹⁸⁰ *Ibid.*, fol. 7a. Ces degrés d'avancement sont au nombre de trois, qualifiés par trois termes différents : le « cheminant » (*al-sālik*), le « disciple » (*al-murīd*, litt. le « voulant », mais dans la terminologie soufie, *al-murād* « le voulu » désignant l'objet de la quête, le maître ou le but ultime : Dieu) ou le « gnostique » (*al-ʿārif*, litt. « le connaissant », celui qui a atteint la *maʿrifā*, connaissance vécue et éprouvée, par opposition au *ʿilm*, science transmise et apprise).

²¹⁸¹ Nous avons néanmoins pu accéder au manuscrit d'Istanbul, Suleymaniye, 2160, fol. 1b - 40a (ASα), qui correspond tout à fait à ce texte. C'est sur ce texte que nous nous appuyons pour illustrer notre propos concernant ce traité.

²¹⁸² Al-Būnī, *Hidāyat al-qāṣidīn*, ASα, fol. 3b.

²¹⁸³ *Ibid.*, fol. 32b, 33a, 34a et 34b.

²¹⁸⁴ *Istiḥāra* désigne le fait de demander à Dieu la bonne direction à prendre, particulièrement lorsqu'un choix se présente. Le terme servit à désigner des pratiques

(Fa-inna ḡamā'a min al-tālibīn al-naẓar ilā maqāmāt al-sālikīn al-wāsilīn ilā maqāmāt al-asmā' wa-ḥaqā'iq daraḡāt al-irtiqā' sa'alūnī min ayna tawaḡḡala l-sālikūn fī biḥār al-a'māl wa-lam yudrikū ḥaqā'iq al-maṭlūb wa-l-ma'āl wa-in tankāšif bašīratu-hum anwār al-ḡuyūb wa-lam yaḥṣulū min ḡidd al-ṭalab 'alā rāḥi-hi l-maṭlūb wa-kayfa l-sulūk ilā manāzil [2b] al-mulūk fa-aḡabtu-hum ilā dālīka ba'd an qara'tu bāb al-istiḥāra bi-yad al-istiḡāta wa-l-iftiqār [...])²¹⁸⁵

Sa réponse se situe dans la droite lignée des enseignements soufis. Il reprend en effet la division du chemin de vers Dieu en trois étapes que sont la soumission [à Dieu] (*islām*), la foi (*īmān*) et la perfection (*iḥsān*), en y ajoutant un quatrième qu'est le rapprochement (*qurb*) : « Sache que la soumission est la première des stations de la religion, la foi la première des stations du cœur, la perfection la première des stations de l'esprit et la proximité la première des stations de l'amour » (*wa-lam anna l-islām awwal al-maqāmāt al-dīniyya wa-l-īmān awwal al-maqāmāt al-qalbiyya wa-l-iḥsān awwal al-maqāmāt al-rūḥiyya wa-l-qarb awwal maqāmāt al-maḥabba*)²¹⁸⁶. C'est ce qu'il appelle ensuite les fondements (*aṣl*). Chacun de ces fondements est traité selon trois degrés d'avancement possibles du disciple, dans lesquelles il explique les exercices ou conditions (*uṣūl*) et les sources qui étayent ces stations entre le Coran, les dires du Prophète et des aphorismes. Ainsi, la première partie sur le début du cheminement (*al-sulūk*, correspondant à l'*islām*), évoque d'abord la repentance des cheminants de leurs péchés (*tawbat al-sālikīn min al-dunūb*)²¹⁸⁷, la repentance des disciples (*tawbat al-murīdīn*)²¹⁸⁸ et la repentance des connaissants (*tawbat al-ʿarīfīn*)²¹⁸⁹. Les parties suivantes obéissent au même principe : les trois divisions de la foi sont l'effort (*muḡāhada*) des cheminants²¹⁹⁰, des disciples²¹⁹¹ puis des connaissants²¹⁹² ; les trois divisions de la perfection sont le dévoilement (*mukāšafa*) des cheminants²¹⁹³, des disciples²¹⁹⁴ puis des connaissants²¹⁹⁵ ; et enfin les trois étapes du rapprochement sont l'amour (*maḥabba*) des cheminants²¹⁹⁶, des disciples²¹⁹⁷ puis des connaissants²¹⁹⁸.

proches de l'incubation (rituels à opérer avant le sommeil pour que la réponse soit délivrée dans un rêve). Cf. Toufic Fahd, « Istikhāra », *EP*².

²¹⁸⁵ *Ibid.*, fol. 2a - 2b.

²¹⁸⁶ *Ibid.*, fol. 3a.

²¹⁸⁷ *Ibid.*, fol. 5b.

²¹⁸⁸ *Ibid.*, fol. 6a.

²¹⁸⁹ *Ibid.*, fol. 7a.

²¹⁹⁰ *Ibid.*, fol. 8a.

²¹⁹¹ *Ibid.*, fol. 10a.

²¹⁹² *Ibid.*, fol. 14a.

²¹⁹³ *Ibid.*, fol. 17b.

²¹⁹⁴ *Ibid.*, fol. 22a.

²¹⁹⁵ *Ibid.*, fol. 26a.

²¹⁹⁶ *Ibid.*, fol. 30a.

•••

Les cinq œuvres qui constituent ce « noyau historique » peuvent être attribuées sans trop de risque d'erreur à al-Būnī (avec les réserves qui s'imposent pour certains passages d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*). On y perçoit une cohérence interne, une vision du monde assez uniforme bien que les thèmes traités puissent être très différents. On peut également observer que le *ʿIlm al-hudā*, *Mawāqif al-ġāyāt* et *Hidāyat al-qāṣidīn* s'inscrivent résolument dans un cadre soufi, tandis que *Laṭāʾif al-iṣārāt* et *al-Lum'a l-nūrāniyya* ont un contenu ésotérique et magique prononcé. Il est donc temps d'analyser un livre que tous mentionnent (à l'exception d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*) et qui est resté indéfectiblement attaché au nom d'al-Būnī : le *Šams al-maʿārif*.

5.2. Le *Šams al-maʿārif*

Le *Šams al-maʿārif* est sans nul doute l'œuvre la plus emblématique d'al-Būnī et la plus difficile à appréhender. Le titre en lui-même indique toute son importance et le lecteur occidental ne peut échapper à la tentation de le rapprocher de l'encyclopédie : une façon d'englober les connaissances dans un cercle, figure de l'infini. Nombre de disciplines ont leur livre de référence : si les grammairiens se réfèrent au *Kitāb* de Sībawayh, le « *Kitāb* » des magiciens est sans conteste le *Šams al-maʿārif*. L'idée d'un livre de référence dans le domaine magique n'est pas nouvelle : les assyriens avaient un « manuel de l'exorciste » qui était un « répertoire des textes à maîtriser et des connaissances et savoir-faire à acquérir pour devenir *āšipu* [exorciste] »²¹⁹⁹. Le caractère compilatoire du texte que nous connaissons sous le titre de *Šams al-maʿārif* et son augmentation semblent correspondre à cette vision du savoir magique.

Le problème du Šams al-maʿārif : un apocryphe ?

Les chercheurs reconnaissent trois recensions au *Šams al-maʿārif* : une « courte », une « moyenne » et une « longue »²²⁰⁰. La longue fut abondamment étudiée car lithographiée au XIX^e siècle, puis régulièrement rééditée aux XX^e et au XXI^e siècles²²⁰¹. La version courte a fait l'objet d'une édition, à partir d'un manuscrit

²¹⁹⁷ *Ibid.*, fol. 33b.

²¹⁹⁸ *Ibid.*, fol. 37b.

²¹⁹⁹ Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, The Neo-assyrian Text Corpus Project (« State Archives of Assyria Studies », 17), 2006, p. 62.

²²⁰⁰ Cf. Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse, d'après l'oeuvre d'al-Buni », *Res Orientales XIV : Charms et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 63, note 7.

²²⁰¹ Actuellement il sort de nouvelles éditions, qui toutes se fondent sur les anciennes lithographies. Elles se distinguent par le fait que le texte a été intégralement recopié à

très tardif²²⁰². La division entre trois versions est attestée dès l'époque d'al-Munāwī²²⁰³. Retracer l'histoire de cette œuvre est cependant un problème extrêmement complexe. En effet, plusieurs hypothèses ont été faites et défendues pour tenter de retracer cette histoire mais aucune ne permet réellement de trancher, et il est encore difficile à l'heure actuelle de savoir quelle version serait celle écrite ou dictée par al-Būnī de son vivant. L'hypothèse la plus probable concernant la formation du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* serait qu'un compilateur aurait voulu réunir une version du *Šams al-ma'ārif* d'al-Būnī et plusieurs autres traités qu'on lui attribuait, sans doute augmentés et corrigés depuis leur époque de rédaction. Comme l'avait noté Pierre Lory, les nombreux éléments anachroniques de la version longue par rapport à la date de mort d'al-Būnī donnée par Ḥāğğī Ḥalīfa montrent qu'elle est bien postérieure au début du VII^e/XIII^e siècle²²⁰⁴. Cette hypothèse permet d'expliquer certains éléments du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* comme la répétition de certains thèmes à différents endroits du livre (les noms divins sont notamment commentés à au moins deux reprises chacun), la subdivision des quarante sections (*faṣl*) en d'autres sections (*faṣl*) non-numérotées... Il existe de nombreux opuscules attribués à al-Būnī que l'on retrouve dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, mais il est difficile de savoir si ce sont des sections (*faṣl*) tirées du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* ou s'ils existaient déjà de manière indépendante avant d'être intégrés au *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. De plus, sa structure divisée en quarante sections numérotées avec en introduction une table des matières suppose un travail important d'organisation et de compilation en partie démenti par de nombreuses répétitions et doublons correspondant parfois à des thèmes traités différemment dans d'autres œuvres d'al-Būnī. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse d'une version longue qui soit le fruit de compilateurs ou continuateurs tardifs. Nous émettrons quelques hypothèses concernant la formation de la version longue, mais

l'ordinateur, ce qui le rend beaucoup plus lisible. En revanche, les schémas (à l'exception des carrés magiques dont les bordures ne sont pas formées de lettres arabes étirées) sont des reproductions, souvent de mauvaise qualité, des anciennes lithographies, ce qui les rend souvent illisibles. Certains éditeurs se sont évertués à identifier tous les versets coraniques. La dernière édition que nous nous sommes procurée date de 2010 et provient du « centre de recherches astrologiques » (et elle est bien entendu présentée comme la « première édition », *al-ṭab'a al-ūlā*). Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, s.l., Markaz al-buḥūṭ al-falakiyya, 2010.

²²⁰² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif al-ṣuğrā*, éd. Abū Sulāfa l-Farīdī l-Falakī, Beyrouth, al-Maktaba al-ʿilmiyya al-falakiyya, 2003.

²²⁰³ Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 38.

²²⁰⁴ Pierre Lory, « La magie des lettres dans le *Šams al-ma'ārif* d'al-Būnī », *Bulletin d'Études Orientales*, 39-40 (1987-1988), p. 97-98.

nous admettrons pour le moment qu'il s'agit de la version la plus tardive : nous ne trouvons aucune attestation de la version longue (*al-kubrā*) avant le XVI^e siècle, et nous n'avons par ailleurs aucun témoin manuscrit avant cette époque²²⁰⁵.

En réalité, les deux titres les plus fréquents en tête des manuscrits sont *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-awārif* (pouvant désigner indifféremment n'importe quelle version) et *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (désignant surtout la version longue, mais il est fréquent qu'une page de titre indique ce titre alors qu'il s'agit de la version courte)²²⁰⁶. On trouve l'appellation *Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā*, même si cette dernière appellation est assez rare (et elle est souvent ajoutée par une main postérieure à la copie du manuscrit !²²⁰⁷). Le *Laṭā'if al-iṣārāt* est fréquemment identifié comme étant le *Šams al-ma'ārif*, et parfois la « version courte », comme en témoignent certains manuscrits²²⁰⁸. S'ajoutant aux difficultés d'appréhension de l'œuvre en tant que telle, il semble y avoir plusieurs voies de transmission de cette version couramment appelée *Šams al-ma'ārif*. L'une d'elle a vingt-cinq sections (*faṣl*) numérotées²²⁰⁹. Cela

²²⁰⁵ Si l'on excepte les manuscrits dont nous n'avons pu identifier la version faute d'avoir pu accéder à l'objet, le plus ancien manuscrit de la version longue que nous avons pu observer est celui d'Istanbul, Beşir Ağa, 89 daté du milieu de ğumādā I 1057 / vers le 18 juin 1647. Noah Gardiner signale un manuscrit daté 1032-1033/1623 à la Bayerischen Staatsbibliothek comme le plus ancien manuscrit daté de la version longue. Cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 124.

²²⁰⁶ Il arrive aussi que la page de titre ait été corrigée *a posteriori* par l'ajout d'un *al-kubrā* après *Šams al-ma'ārif* alors que le manuscrit contient la version « courte ». Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF3, fol. 2a.

²²⁰⁷ C'est le cas du manuscrit de Damas, BnA où le titre *Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā* ne se retrouve pas dans le texte même mais sur la page de titre. De même, le manuscrit de Harvard, 1372, a le titre *Kitāb Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā* indiqué au-dessus de la *basmala*, mais il s'agit probablement d'un ajout tardif, d'autant plus que le manuscrit, bien que traitant des thèmes similaires, ne correspond pas au *Šams al-ma'ārif* !

²²⁰⁸ Cf. al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, Bougie, Lmuhub Ulahbib, tia 14, répertorié comme *Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā* ; Paris, BnF, ARABE 6556, présenté sur la page de titre comme étant le *Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā* ; Istanbul, Aya Sofia, 2799 et 2802, présenté comme le *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-awārif* sur la page de titre et identifié comme la version courte par Toufic Fahd. Cf. Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231. Cf. également Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 100-101.

²²⁰⁹ Nous avons pu identifier cette version sur les manuscrits d'Istanbul, Haci Selim Ağa, 529 (cette dernière n'a que les vingt-trois premières sections de numérotées), de Damas, BnA, 14643 et de Saint-Laurent-de-l'Escurial, Escorial, 944, fol. 1b-51a. Cf. Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal, Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, E. Leroux (« Publications de l'École des langues orientales vivantes »), p. 60-61. Nous reviendrons plus loin sur ces chapitres numérotés, mais cette numérotation des chapitres

pourrait correspondre à une étape vers l'élaboration de la version longue, ou simplement d'une version dont un copiste ou un propriétaire aurait par commodité donné des numéros à certaines sections. Comment donc appréhender l'histoire du *Šams al-ma'ārif* ?

Le *Šams al-ma'ārif*, nous l'avons vu, est abondamment cité dans les œuvres du « noyau historique ». Il est donc clair qu'al-Būnī a probablement écrit un texte intitulé *Šams al-ma'ārif*. À partir de nos connaissances, nous pouvons cependant établir certains paradoxes contredisant fortement l'attribution à al-Būnī s'il est bien mort en 622/1225 ou 630/1232. La version courte que nous connaissons est-elle réellement l'« authentique » œuvre d'al-Būnī ? Rien n'est moins sûr : d'une part, si les anachronismes sont moins nombreux que dans la version longue, ils sont néanmoins présents. Nous avons ainsi une mention d'Abū l-Ḥasan al-Šādīlī²²¹⁰, une mention de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa et son œuvre *al-Durr al-munazzam*²²¹¹ (dont la date de rédaction est située en 644/1246)²²¹², la mention du pèlerinage de Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī à la Mecque en 670/1272, et la mention d'un lieutenant d'al-Malik al-Ašraf qui aurait recopié un écrit pour le « temple » (*haykal*) d'al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb (qui régna en Égypte de 637/1240 à 647/1249 et à Damas en 636/1239 et de 643/1245 et 647/1249)²²¹³. Noah Gardiner présente la citation de Muḥammad b. Ṭalḥa comme une « interpolation » opérée très tôt dans l'histoire du corpus²²¹⁴. Il ne prend cependant pas en compte l'ensemble des anachronismes. Ces ajouts représentent des chapitres à part entière du *Šams al-ma'ārif* et sont difficilement tous interprétables comme des « interpolations ». Cette hypothèse ne tient également pas compte des problèmes de cohérence interne du « noyau historique » si l'on y inclut le *Šams al-ma'ārif* tel que nous le connaissons. Alors que les œuvres du noyau historique témoignent d'un important souci d'organisation des savoirs²²¹⁵, le *Šams al-ma'ārif* a un caractère quelque peu anarchique, avec une organisation des connaissances dont la logique est parfois difficile à cerner. Notons

est probablement postérieure à la composition du *Šams al-ma'ārif* comme nous le montrerons. Cf. *infra* p. 681 et suivantes.

²²¹⁰ Al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 56a.

²²¹¹ *Ibid.*, fol. 23a.

²²¹² Mohammad Masad, *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition*, p. 71-3 ; cité par Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 103.

²²¹³ Al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 64b. Al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb est un sultan ayyoubide d'Égypte, mort de maladie lors de la septième croisade. Cf. Donald Sydney Richard, « al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb », *EI*².

²²¹⁴ Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 103.

²²¹⁵ Chacune des cinq œuvres, nous l'avons vu, développe un thème précis selon une organisation très rigoureuse et scrupuleusement hiérarchisée.

que certains passages - nous y reviendrons - sont des copies mot pour mot de passages d'autres œuvres du noyau historique²²¹⁶. Cela entre en contradiction flagrante avec les œuvres du « noyau historique » où al-Būnī, sitôt qu'il s'oriente vers un thème traité dans un autre de ses ouvrages, préfère renvoyer à l'autre œuvre²²¹⁷. Il serait donc étonnant qu'il pratique l'auto-"plagiat" dans cette seule œuvre, alors que l'intertextualité dans les autres ouvrages fonctionne par un système de renvois pour éviter toute répétition d'un même thème d'un texte à l'autre.

Des éléments viennent également en contradiction avec les autres œuvres. Par exemple, alors que le « noyau historique » reste dans une angéologie on ne peut plus traditionnelle, le *Šams al-ma'ārif* développe une angéologie extrêmement complexe avec une myriade de noms d'anges nulle part attestés dans les ouvrages de la tradition musulmane et probablement hérités de la tradition juive²²¹⁸. De même, alors que les seuls noms divins auxquels il donne crédit dans le « noyau historique » sont les noms arabes²²¹⁹, al-Būnī consacre de longues sections à des noms hébraïques²²²⁰, « syriaques » (*suriyānī*)²²²¹, ou des « noms barbares » dont il ne précise pas l'origine²²²². Finalement, les seuls éléments réellement cohérents avec le « noyau historique » sont les passages qui en ont été recopiés ! L'ensemble de ces

²²¹⁶ Cf. par exemple les eulogies (*ḥamdala*) dans (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 1b qui sont les mêmes que celles d'al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 1b ; le passage suivant le *ammā ba'd* dans (pseudo-) al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2a est recopié d'al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 3a. Les exemples sont nombreux, nous y reviendrons un peu plus loin.

²²¹⁷ Ces mentions sont le plus souvent accompagnées par des phrases du type « nous avons déjà traité cela dans [...], consulte-le ».

²²¹⁸ Nous reviendrons dans notre troisième partie sur l'analyse de l'angéologie dans le corpus bunianum. Cf. également notre contribution « Intégration et réception d'éléments juifs et pseudo-juifs dans la magie islamique à travers le *Šams al-ma'ārif* attribué à al-Būnī (m. 622/1225) », à paraître.

²²¹⁹ Cf. *supra* notamment p. 465 et suivantes. Cette importance de la langue est clairement exprimée dans al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 15a : « Si le mot arabe est traduit vers une langue étrangère, sa signification s'en trouve amoindrie et passe aux anges des significations du discours obscur (*al-kalām al-mu'ğam*) » (*fa-law nuqilat al-kalima al-'arabiyya ilā luğa a'ğamiyya ihtalla ma'nā-hā wa-tadāwalat-hā malā'ikat ma'ānī l-kalām al-mu'ğam*).

²²²⁰ Cf. notamment al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 64a-67a.

²²²¹ Cf. notamment *ibid.*, fol. 12a et 68a.

²²²² Cf. notamment *ibid.*, Esc1, fol. fol. 97a. Il s'agit des noms divins du poème intitulé *al-Birhatiyya* et dont on a attribué un commentaire à al-Būnī, cf. (pseudo-)al-Būnī, *Manba'*, p. 67-90.

éléments nous permet donc de douter fortement que le *Šams al-ma'ārif* tel que nous le connaissons ait pu être d'al-Būnī.

Il faut donc chercher ailleurs cette version « authentique » (si tant est qu'elle ait existé). L'hypothèse que le texte écrit par al-Būnī et intitulé *Šams al-ma'ārif* n'ait rien à voir avec le texte couramment désigné sous ce titre semble d'autant plus pertinente à la lumière d'un manuscrit conservé à Damas.

Le Šams al-ma'ārif écrit par al-Būnī (Šamsβ) ?

Un manuscrit de la Bibliothèque nationale al-Assad a retenu notre attention. Il s'agit d'un manuscrit se présentant comme le *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-awārif* : c'est le titre porté non seulement en tête de manuscrit, mais aussi dans l'introduction du texte-même²²²³. Le contenu du manuscrit n'a rien à voir avec la version « courte », mais certains passages ont été repris dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*²²²⁴. Malheureusement, le texte est incomplet bien que le manuscrit ne soit pas mutilé. Par commodité et afin d'éviter toute équivoque, nous appellerons cette version *Šamsβ*, et réserveront *Šams al-ma'ārif* à la version couramment désignée comme telle. Le copiste nous explique au milieu d'où provient la sévère lacune qui nous prive d'une partie du texte :

Jusque là [*i.e.* à ce point du texte], nous avons une copie, chaque copie existante de ce livre se trouve en Égypte et en Syrie. Maḥmūd b. Ḥasan al-Šāfi'ī l-

²²²³ Al-Būnī, *Šamsβ*, Damas, BnA, 8536, fol. 2a : *wa-ba'd fa-hādā kitāb allafnā-hu min al-kā'ināt al-kulliyāt fa-huwa 'umda li-ḍawī l-baṣā'ir wa-l-'uqūl al-ilāhiyyāt wa-natiġat kull muḥaqqiq min ahl al-rusūm wa-l-'ulūm al-laduniyyāt wa-qad sammāt-hu (sic) bi-Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-awārif.*

²²²⁴ Nous pensons notamment à un passage sur un « cercle rayonnant » (*dā'ira ša'ša'āniyya*) que Georges Vajda avait déjà relevé pour le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bunī », dans *Ignace Goldziher Memorial Volume*, éd. Samuel Löwinger, Joseph Somogyi et Sándor Scheiber, Budapest/Jérusalem, Globus nyomdai müintézet/R. Mass, 1948, I, p. 391 et Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse », p. 88 et al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 14a. Nous reviendrons plus loin sur ce passage qui semble bien mieux intégré dans le *Šamsβ* qu'il ne l'est dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (section XI). On trouvera également un passage sur les Trônes divins repris dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (section XXXII) à partir du *Šamsβ*. Cf. Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse, d'après l'œuvre d'al-Buni », p. 97 et al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 18a-29a. Leur absence dans la version classique du *Šams al-ma'ārif* suggère que le compilateur tardif du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* avait un exemplaire de ce *Šamsβ* et estimait qu'il avait tout à fait sa place et son intérêt dans les œuvres d'al-Būnī ou attribuées à lui dans cette longue recension. Du fait qu'al-Būnī renvoie au *Šams al-ma'ārif* dans *Laṭā'if al-išārāt*, il est probable que cette intégration du chapitre dans la version longue ait pour but d'aligner le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* sur les citations que fait al-Būnī dans ses autres œuvres. Cf. al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, Paris, BnF, fol. 43b et *infra* p. 543 et suivantes.

Şūfī, disciple (*murīd*) de notre maître ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī - que Dieu pardonne nos péchés et ceux des musulmans par la bénédiction de son secret, amen ! - a dit : « J'ai fait don, à partir de la copie, des sections qui sont l'esprit-même de ce livre, je m'y suis appliqué, j'y ai mis toute ma diligence, et c'était mon objectif, nous l'avons abrégé lorsque la copie nous fut prise de force en Syrie. Je l'ai retranscrite après qu'elle fut brûlée lors de l'incendie de Tamerlan (Tīmūr) - Dieu le maudisse ! -. Ce qui n'apparaît pas ou ce qui est mal écrit est la conséquence de que je fus capable de composer²²²⁵. Puissent les fautes être repoussées, et ce qui en sort indemne est bien peu des trois quarts de quintal de livres, de cahiers, et autres [qui furent brûlés]. Excusez-nous par votre bonté ! ».

(*Wa-ilā hunā wağadnā nuṣṣa kull nuṣṣa hiya mawğūda min hādā l-kitāb fī Miṣr wa-l-Šām. Qāla Maḥmūd b. Ḥasan al-Šāfi‘ī l-Şūfī tumma murīd sayyidī ‘Abd al-Qādir al-Kīlānī - ġafara Llāh dunūba-nā wa-l-muslimīn bi-barakat sirri-hi āmīn - : qad ibtara‘tu min al-nuṣṣa fuṣūl hiya rūḥ al-kitāb wa-‘alay-hā l-‘amal wa-fī-hā l-rağba wa-ilay-hā l-qaṣd iḥtaṣarnā-hā min-hu lammā uḥīdat al-nuṣṣa minnā ġaṣb bi-l-Šām. Wa-qad naqaltu-hā min ba‘d ḥarqi-hā fī ḥariq Tīmūr - la‘ana-hu Llāh - fa-mā ḥafiya aw taṣaḥḥafa fa-huwa ġāyat mā qadartu ‘alā waḍ‘i-hi fa-l-yukaffif al-‘atab wa-mā ḥarağa sālim fī-hi ramiq min talāt arba‘ qanātīr kutub wa-karārīs wa-ğayri-hi fa-‘dirū-nā bi-luṭfi-kum*)²²²⁶

À la suite de ce passage qui interrompt brutalement le huitième chapitre, nous trouvons non pas le neuvième mais le dixième chapitre - ou ce qu'il en reste - introduit de la manière suivante :

Le cheikh - que Dieu soit satisfait de lui - a dit : Nous avons indiqué que le plus sublime nom de Dieu était dans la sourate Yāsīn (sourate XXXVI), et qu'il s'agit de Son propos { « Salut », leur sera-t-il dit, « de la part d'un Seigneur miséricordieux ! » }²²²⁷. C'est pour l'attrait et l'attraction de la miséricorde. Nous l'avons indiqué dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya* et *Laṭā‘if al-išārāt*.

(*Qāla l-ṣayḥ - raḍiya Llāh ‘an-hu - qad ašarnā ilā sm Allāh al-a‘zam anna-hu fī sūrat YS, wa-huwa qawlu-hu ta‘ālā { salāmun qawlan min rabbin raḥīmīn } [45b] fa-inna-hu li-l-‘aṭf wa-ğalab al-raḥma. Wa-qad ašarnā ilay-hi fī l-Lum‘a l-nūrāniyya wa-Laṭā‘if al-išārāt*)²²²⁸

Le « cheikh » désigne évidemment al-Būnī. Mais cette mention du « cheikh », la première du manuscrit, vise sans doute davantage à indiquer que le copiste ferme ici la parenthèse des circonstances de sa copie qu'à indiquer qu'il s'agit d'une transcription de propos d'al-Būnī par un de ses disciples. Le dixième chapitre est relativement court et la copie passe directement ensuite au dix-neuvième chapitre et poursuit jusqu'au vingt-et-unième chapitre. Nous ne pouvons savoir si ce vingt-

²²²⁵ Le copiste veut ici dire que les fautes sont imputables à lui seul dans la mesure où il a dû reprendre une partie du manuscrit sur lequel il se basait.

²²²⁶ Al-Būnī, *Šamsβ*, Damas, BnA, 8536, fol. 45a.

²²²⁷ Coran, XXXVI, 58.

²²²⁸ Al-Būnī, *Šamsβ*, Damas, BnA, 8536, fol. 45a-45b.

et-unième chapitre est complet ou nom, mais la copie se termine avec une nouvelle intervention du copiste qui affirme : « on ne voit jamais de telles sections, voilà ce qui fut sauvé des flammes et que j'ai pu retranscrire. On n'a jamais vu de [texte] semblable » (*wa-miṭl hādīhi l-fuṣūl lā yurā wa-hādā llaḍī salima min al-ḥarīq wa-qadartu ʿalā naqli-hi wa-lam yurā [sic] miṭla-hum abadan*)²²²⁹. Il semble que le copiste ait eu conscience de la rareté - peut-être de l'importance, du point de vue de l'enseignement d'al-Būnī - de ce texte.

Nous pouvons cependant décrire les vestiges de ce texte que les vicissitudes du temps ont eu la bonté de nous léguer. Ce texte est divisé en vingt-cinq sections (*faṣl*) numérotées, aux thèmes sensiblement différents de ceux des deux autres versions. Ainsi, la table des matières est donnée dès le début, et on y voit une dimension cosmologique et mystique évidente qui le rapproche davantage du « noyau historique » précédemment décrit :

Première section : les lueurs des éclairs des minutes des choses prééternelles

(*Al-faṣl al-awwal fī lawāmiʿ burūq daqāʿiq al-azaliyyāt*)

Deuxième section : les éclats des réalités des choses éternelles

(*Al-faṣl al-ṭānī fī bawāriq ḥaqāʿiq al-abadiyyāt*)

Troisième section : les indices liés aux choses éternelles

(*Al-faṣl al-ṭālīṭ fī l-iṣārāt al-muttaṣila bi-l-sarmadiyyāt*)

Quatrième section : la descente des expressions éternelles

(*Al-faṣl al-rābiʿ fī tanzīl al-ʿibārāt al-amadiyyāt*)

Cinquième section : les lumières de la Miséricorde

(*Al-faṣl al-ḥāmis fī l-anwār al-raḥamūtiyyāt*)

Sixième section : le dévoilement des Trônes signifiants

(*Al-faṣl al-sādis fī kaṣf al-ʿurūṣ al-maʿnawiyyāt*)

Septième section : l'appréhension du Siège susceptible de prendre forme

(*Al-faṣl al-sābiʿ fī idrāk al-kursī l-qābil li-l-taškīlāt*)

Huitième section : l'examen de la Tablette gardant les volontés

(*Al-faṣl al-ṭāmin fī taṣaffuḥ al-lawḥ al-ḥāṣir li-l-irādāt*)

Neuvième section : les lumières des [aspects] ésotériques du Calame écrivant pour les existants

(*Al-faṣl al-tāsiʿ fī anwār bawāṭin al-qalam al-kātib li-l-kāʿināt*)

Dixième section : les secrets des choses décrétées

(*Al-faṣl al-ʿāšir fī asrār al-maḥdūrāt*)

Onzième section : méthode pour s'unir aux secrets des essences spirituelles

(*Al-faṣl al-ḥādī ʿaṣar fī kayfiyyat al-ittiṣāl bi-asrār al-rūḥāniyyāt*)

Douzième section : la résolution des symboles venant des livres gardés

(*Al-faṣl al-ṭānī ʿaṣar fī fakk al-rumūz ʿan al-kutub al-maknūnāt*)

²²²⁹ *Ibid.*, fol. 53b.

Treizième section : les secrets des intercessions²²³⁰

(*Al-faṣl al-ṭālīṭ ‘aṣar fī asrār al-ṣafā’āt*)

Quatorzième section : la source des volontés élevées

(*Al-faṣl al-rābi‘ ‘aṣar fī manba‘ al-irādāt al-‘ulwiyyāt*)

Quinzième section : les réalités des engeances de l'entre-deux-mondes

(*Al-faṣl al-ḥāmis ‘aṣar fī ḥaqā’iq al-naša’āt al-barzahīyyāt*)

Seizième section : les jours divins

(*Al-faṣl al-sādis ‘aṣar fī l-ayyām al-ilāhiyyāt*)

Dix-septième section : les engeances éternelles

(*Al-faṣl al-sābi‘ ‘aṣar fī l-naša’āt al-abadiyyāt*)

Dix-huitième section : les secrets des enceintes de l'Au-delà

(*Al-faṣl al-tāmin ‘aṣar fī asrār al-‘araṣāt al-uḥrawīyyāt*)

Dix-neuvième section : les réalités de la Voie et les balances des opérations

(*Al-faṣl al-tāsi‘ ‘aṣar fī ḥaqā’iq al-ṣirāt wa-l-mawāzīn al-‘amaliyyāt*)

Vingtième section : la hiérarchie des exercices préparatoires

(*Al-faṣl al-‘iṣrūn [3a] fī tadrīḡ al-riyādāt*)

Vingt-et-unième section : le commentaire des lettres corporelles

(*Al-faṣl al-ḥādī wa-l-‘iṣrūn fī ṣarḥ al-ḥurūf al-ḡismāniyyāt*)

Vingt-deuxième section : méthode [pour obtenir] le pouvoir avec les règles des exercices préparatoires pérennes

(*Al-faṣl al-tāni wa-l-‘iṣrūn fī kayfiyyat al-taṣrīf bi-ḥukm al-riyādāt al-dā’imāt*)

Vingt-troisième section : méthode du cheminement depuis le début des débuts

(*Al-faṣl al-ṭālīṭ wa-l-‘iṣrūn fī kayfiyyat al-sulūk min bidāyat al-bidāyāt*)

Vingt-quatrième section : l'arrivée aux réalités des états [spirituels] depuis le Lotus de la fin des attributs

(*Al-faṣl al-rābi‘ wa-l-‘iṣrūn fī l-wuṣūl ilā ḥaqā’iq al-aḥwāl min sadrat muntahā l-ṣifāt*)

Vingt-cinquième section : le jaillissement des sources des sagesse divinement inspirées, pures et très-saintes

(*Al-faṣl al-ḥāmis wa-l-‘iṣrūn fī tafḡīr manābi‘ al-ḥikam al-laduniyyāt al-ṭāhirāt al-aqdasiyyāt*)²²³¹

Si le texte ne mentionne jamais le nom d'al-Būnī (à l'exception de la page de titre), le manuscrit cite *al-Lum‘a l-nūrāniyya*²²³², *Laṭā’if al-iṣārāt*²²³³, *‘Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā*²²³⁴ et *Mawāqif al-ḡāyāt*²²³⁵. Nous ne pouvons donc pas postuler qu'il

²²³⁰ Une note marginale corrige le titre de la treizième section en « la descente de l'ésotérique de la réalité et de l'exotérique des lois » (*fī tanzīl bāṭin al-ḥaqīqa wa-ẓāhir al-ṣar‘iyyāt*).

²²³¹ *Ibid.*, fol. 2b-3a.

²²³² *Ibid.*, fol. 45b.

²²³³ *Ibid.*, fol. 45b.

²²³⁴ *Ibid.*, fol. 48b.

²²³⁵ *Ibid.*, fol. 48b, 51b.

s'agisse d'une œuvre d'un autre auteur portant le même nom. Al-Būnī pourrait être identifié au cheikh plusieurs fois cité, cette œuvre serait alors le fruit d'un disciple qui l'aurait reçue sous la dictée ou composée à partir de notes. Ce texte mentionne en outre 'Abd al-ʿAzīz al-Mahdawī, le maître d'al-Būnī, ainsi qu'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, qu'al-Būnī aurait rencontré d'après al-Maqrīzī²²³⁶. Dans tous les cas, la parenté de ce texte avec les œuvres d'al-Būnī est également patente dans les thèmes traités : la question des exercices spirituels (*riyādāt*), thème essentiel des *Mawāqif al-riyādāt*, auquel se réfère systématiquement al-Būnī dans ses autres œuvres sur cette question, y est abondamment traitée²²³⁷. La comparaison du contenu des sections avec les mentions du *Šams al-maʿārif* dans les œuvres du noyau historique pourrait également indiquer que le texte de ce manuscrit peut être intégré au corpus des œuvres anciennes d'al-Būnī. Ainsi, les *Laṭāʾif al-išārāt* se réfèrent au *Šams al-maʿārif* en plusieurs endroits. Premièrement il est question d'un chapitre sur les lettres qui « manifestent les subtilités des corporités et des spiritualités » (*fa-l-ḥurūf tuḥīru laṭāʾif al-ḡismāniyyāt wa-l-rūḥāniyyāt*)²²³⁸, et ces secrets des lettres seraient une « section » (*faṣl*) du *Šams al-maʿārif*. On peut aisément rapprocher ce passage du chapitre vingt-et-un du *Šams*, traitant justement des « lettres corporelles (*al-ḥurūf al-ḡismāniyyāt*)²²³⁹. On notera que le *ʿIlm al-hudā* renvoie également au *Šams al-maʿārif* pour les significations des lettres (*maʿānī l-ḥurūf*)²²⁴⁰.

Une autre référence évoque en ces termes le *Šams al-maʿārif* :

Nous avons commenté les significations des secrets des vingt-huit jours et ce que Dieu y a déposé comme subtilité de Ses secrets et merveilles de Son œuvre dans notre livre connu [sous le titre] de *Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif* dans sa dix-septième section.

(*Wa-šarahnā maʿānī asrār al-ayyām al-ṭamāniya wa-l-ʿiṣrīn yawm wa-mā awdaʿa Llāh fi-hā min laṭāʾif asrārī-hi wa-ʿaḡāʾib ṣanʿati-hi fi kitābi-nā l-maʿrūb bi-Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif fi l-faṣl al-sābiʿ ʿaṣr min-hu*)²²⁴¹

Ceci suppose d'une part qu'une version du *Šams al-maʿārif* aux sections numérotées existait déjà lors de la composition des *Laṭāʾif al-išārāt* ou que l'information y a été rajoutée *a posteriori* (mais sans doute assez rapidement car cette mention se retrouve dans de nombreux manuscrits). Or, si l'on observe les

²²³⁶ Al-Būnī, *Šams*, BnAα, fol. 50b-51a. Cf. *supra* p. 404.

²²³⁷ C'est notamment l'objet de la vingtième section, sur la gradation des exercices spirituels (*fi tadrīḡ al-riyādāt*), mais il en est également question dans d'autres sections.

²²³⁸ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-išārāt*, Paris, BnF, fol. 33b.

²²³⁹ Cf. al-Būnī, *Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif*, Damas, BnA, 8536, fol. 52b-53b. On notera que le terme de *ḡismāniyyāt* est utilisé de manière identique dans *al-Laṭāʾif al-išārāt* et le *Šams*, là où l'on pourrait plutôt attendre *al-ḥurūf al-ḡismāniyya*.

²²⁴⁰ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 9a.

²²⁴¹ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-išārāt*, Paris, BnF, fol. 41b.

chapitres de la version longue, il n'est pas question dans la section dix-sept des jours (et encore moins des vingt-huit car les jours sont répertoriés par sept dans les versions courantes du *Šams al-ma'arif*). La version courte numérotée que nous avons déjà signalée ne correspond pas non plus (seule la onzième section est annoncée comme traitant des jours de la semaine, mais il ne s'agit encore que des sept jours de la semaine). En revanche, si l'on se réfère à la version du manuscrit de la Bibliothèque al-Asad, la section seize est consacrée aux « jours divins » (*fī l-ayyām al-ilāhiyya*)²²⁴². Nous pensons pouvoir rapprocher cette dernière référence à un renvoi du *ʿIlm al-hudā* au *Šams al-ma'arif* concernant la signification des « jours de Dieu » (*ayyām Allāh*) en référence au verset coranique XLV, 13/14²²⁴³. Une autre référence à une section numérotée se trouve dans le *ʿIlm al-hudā*, qui se réfère à la section quinze du *Šams al-ma'arif*²²⁴⁴.

Dans les *Laṭāʿif al-išārāt*, al-Būnī indique également : « Nous avons commenté les mondes du Siège (*al-kursī*) et ce qu'il renferme dans notre livre *Šams al-ma'arif wa-laṭāʿif al-ʿawārif* » (*wa-qad šaraḥnā ʿawālim al-kursī wa-mā ḥawā-hu fī kitābi-nā Šams al-ma'arif wa-laṭāʿif al-ʿawārif*)²²⁴⁵. Un autre concept pour lequel al-Būnī renvoie au *Šams al-ma'arif* est celui de production (*našʿa*). Dans le *ʿIlm al-hudā*, il explique notamment à propos des productions (*al-našʿāt al-tarkībiyya*) qu'il les a détaillées (*qasamnā dālīka*) dans le *Šams al-ma'arif*²²⁴⁶. Ne peut-on pas y voir une référence aux chapitres 15 et 17 annoncés dans la table des matières du *Šams*²²⁴⁷ ? Aucun thème similaire ne se trouve dans la version classique du *Šams al-ma'arif*.

²²⁴² Al-Būnī, *Šams*, Damas, BnA, 8536, fol. 2b dans la table des matières. Malheureusement, le manuscrit est lacunaire et cette partie appartient aux feuillets manquants. N'ayant pu identifier clairement un autre manuscrit de ce texte, il est impossible de comparer le contenu du chapitre au propos d'al-Būnī dans les *Laṭāʿif al-išārāt*. La section quinze traite des réalités de l'apparition des choses de l'entre-deux-mondes (*fī ḥaqāʾiq al-našʿat [sic] al-barzaḥiyyāt*) et la section dix-sept de l'apparition des choses pré-éternelles (*fī l-našʿa al-abadiyyāt*), il est possible que dans certaines versions, ces deux sections apparemment proches dans le titre se suivent, pouvant reléguer la section sur les « jours divins » en dix-septième position (ce qui bien sûr n'est qu'une simple hypothèse, pouvant expliquer la possible citation de cette section comme étant la dix-septième).

²²⁴³ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 44b.

²²⁴⁴ *Ibid.*, fol. 210b. Nous n'avons pas trouvé de titre de section du *Šams* correspondant à la référence du texte, cependant, aucun passage de la version classique du *Šams al-ma'arif* ne semble correspondre non plus. Peut-être une version complète du *Šams* nous permettrait de trouver un lien entre les deux.

²²⁴⁵ Al-Būnī, *Laṭāʿif al-išārāt*, Paris, BnF, fol. 43b.

²²⁴⁶ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 208b.

²²⁴⁷ Al-Būnī, *Šams*, Damas, BnA, 8536, fol. 2b.

Dans le *ʿIlm al-hudā*, al-Būnī renvoie au *Mawāqif al-ġāyāt* pour les « petits exercices spirituels » (*al-riyāḍāt al-ṣuġrā*) et au *Šams al-maʿārif* pour les « grands exercices spirituels » (*al-riyāḍāt al-kubrā*)²²⁴⁸, ce qui correspond au thème du chapitre vingt du *Šams*²²⁴⁹. De même, le *Mawāqif al-ġāyāt* renvoie au *Šams al-maʿārif* pour les « exercices spirituels » (*al-riyāḍāt*)²²⁵⁰. Il faut également signaler un manuscrit du *Šams al-maʿārif* conservé à Istanbul qui reproduit ce chapitre sur les « exercices spirituels »²²⁵¹. Aisément identifiable par l'emploi d'un alphabet cryptographique pour certains termes, ce chapitre n'a pu être identifié par nos soins que dans ces deux seuls manuscrits. Du fait qu'il soit annoncé dans la table des matières du *Šams*, celui-ci s'y intègre parfaitement. L'absence de toute table des matières et les ajouts ou suppressions de passages d'un manuscrit à l'autre du *Šams al-maʿārif* ne nous permettent pas d'affirmer ou d'infirmier l'appartenance de ce passage dans les premières moutures de la version classique du *Šams al-maʿārif*.

Enfin, dans les *Mawāqif al-ġāyāt*, une référence au *Šams al-maʿārif* accompagne la mention du « Trône du Miséricordieux » (*ʿarš al-Raḥmān*) et des huit qui le portent (*wa-kayfa taḥmalu-hu l-ṭamāniyya llaḍīn anbaʿa Llāh taʿālā ʿan-hum*)²²⁵². Il ne semble pas hasardeux de faire un lien avec un passage sur les mêmes interrogations dans le *Šams*²²⁵³. On ne trouve pas de passage correspondant dans la version classique du *Šams al-maʿārif*.

Certaines références du « noyau historique » correspondraient bien au *Šams al-maʿārif*, comme cette référence de *Laṭāʿif al-išārāt* qui renvoie au *ʿIlm al-hudā* et au *Šams al-maʿārif* pour le commentaire de la lettre *šīn*²²⁵⁴. Si un passage du *Šams al-maʿārif* correspond bien à la lettre *šīn*, nous ne pouvons affirmer que cette référence ne trouverait pas non plus écho dans la section malheureusement perdue sur les « lettres corporelles » annoncée dans l'introduction du *Šams*.

²²⁴⁸ Al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 18a.

²²⁴⁹ Al-Būnī, *Šams*, Damas, BnA, 8536, fol. 45a-52b.

²²⁵⁰ Al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 40b.

²²⁵¹ Al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Istanbul, Aya Sofia, 2806, fol. 160a-164b.

²²⁵² Al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 13b.

²²⁵³ Al-Būnī, *Šams*, Damas, BnAα, fol. 16b : *fa-hum sirr hāḍihi l-laṭīfa l-rūḥāniyya inna lammā kānat al-ṭamāniyya allaḍīn yaḥmilūna al-ʿarš - ʿalay-him al-salām - ḡahara ʿalay-him anwār al-malakūtiyyāt wa-anwār al-ġabarūtiyyāt wa-anwār al-mulkiyyāt*. Sur le chapitre consacré aux trônes divins, cf. al-Būnī, *Šams*, BnAα, fol. 18a-24b. Le deuxième trône y est appelé « Trône de la Miséricorde divine » (*ʿarš al-raḥmāniyya*) (fol. 19a).

²²⁵⁴ Cf. al-Būnī, *Laṭāʿif al-išārāt*, BnF, fol. 56a. Les passages pouvant correspondre sont al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 155a-b et (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 30a.

D'après toutes ces références, nous pouvons déduire au moins que ce *Šamsβ* a des thèmes plus proches du « noyau historique » que la version classique du *Šams al-ma'ārif*. Beaucoup de références au *Šams al-ma'ārif* n'ont cependant pas trouvé d'écho dans le *Šamsβ*. Du fait que le texte qui nous est parvenu n'est pas complet, nous pouvons cependant postuler que ces références pourraient être dans les passages manquant du *Šamsβ*. Seul un manuscrit complet de ce même texte permettrait d'assurer avec plus de certitude l'identité entre le *Šams al-ma'ārif* écrit par al-Būnī et ce texte. L'identification de ce manuscrit de Damas à la version « primitive » du *Šams al-ma'ārif*, bien qu'elle nous semble pertinente, n'en demeure pas moins une hypothèse avec les réserves qu'imposent les limites des vestiges que nous avons de ce texte. On pourrait alors se demander pourquoi cette version n'aurait pas connu une diffusion plus importante à en juger par sa quasi-disparition tant dans les manuscrits que dans les sources. Il est possible que la nature-même du texte, qui est d'une extrême complexité²²⁵⁵, qui soit à l'origine de ce renoncement à la diffusion de ce texte. Ce *Šamsβ* ouvre néanmoins de nouvelles questions et de nouvelles perspectives d'exploration du *Šams al-ma'ārif*. En partant de l'hypothèse que le *Šamsβ* serait l'œuvre écrite par al-Būnī, nous pouvons alors nous poser la question de la façon dont fut composé le *Šams al-ma'ārif*.

Hypothèses sur la composition du Šams al-ma'ārif

Nous nous pencherons ici sur la composition de la version courte « classique » du *Šams al-ma'ārif*. Si cette œuvre est souvent considérée comme le noyau de la version longue, nous avons montré que celle-ci est sans doute une composition bien postérieure à la mort d'al-Būnī. Il convient donc de déterminer ici quels textes ont été mis à contribution pour sa composition. En effet, cette œuvre masque difficilement son caractère composite, et il est possible de dégager plusieurs parties issues d'œuvres d'al-Būnī ou d'autres œuvres dont nous avons des témoins manuscrits. Celles-ci nous permettent d'affiner également la date de composition de cette version courte. Mais avant toute plongée dans l'archéologie du *Šams al-ma'ārif*, il convient de rappeler que le texte a beaucoup évolué, et on peut y discerner plusieurs voies de transmission. Au moins trois sont aisément repérables à partir des manuscrits que nous avons exploités²²⁵⁶. Il demeure néanmoins une structure de base presque constante qu'il nous est possible de retracer.

²²⁵⁵ Par exemple le passage repris dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* précédemment évoqué est si peu compréhensible que Georges Vajda et Toufic Fahd ont renoncé à en donner une explication en soulignant cette difficulté du texte. Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 391 et Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse », p. 88 et al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 14a.

²²⁵⁶ Cf. notre introduction à l'édition du *Šams al-ma'ārif*.

Le *Šams al-ma'ārif* comporte d'importants passages communs avec les *Laṭā'if al-išārāt*, le *ʿIlm al-hudā*, ainsi que des passages quelque peu retouchés issus d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*. On peut voir dans ces œuvres la source de passages du *Šams al-ma'ārif* presque mot pour mot identiques. Ainsi, le passage suivant les eulogies d'usage après la *basmala* est identique à celui du *ʿIlm al-hudā*²²⁵⁷. Le *ʿIlm al-hudā* est de nouveau mis à contribution dans un long passage consacré à l'amour, où al-Būnī expose les rapports entre différents types d'amour²²⁵⁸. C'est la notice du nom divin *al-Wadūd* (Celui qui aime) qui est en partie reproduite. Le compilateur du *Šams al-ma'ārif* a même recopié le renvoi que faisait al-Būnī dans le *ʿIlm al-hudā* au *Mawāqif al-ġāyāt*²²⁵⁹. La notice du nom *al-Rahmān* du *ʿIlm al-hudā* est également la source fidèlement recopiée d'un long développement sur les qualités des lettres de ce nom²²⁶⁰. Le *Laṭā'if al-išārāt* a été exploité lui aussi dans de nombreux passages du *Šams al-ma'ārif*. Ainsi, le passage d'introduction suivant le *ammā ba'd* en est issu²²⁶¹. Un passage sur le prolongement des diverses sphères de la création (*istimdād al-falak*) est visiblement repris de ce même traité, malgré l'inversion de l'ordre de présentation des sphères²²⁶². Ensuite, plusieurs sections sont une copie à peine remaniée et complétée de *Laṭā'if al-išārāt*²²⁶³. Une présentation des mansions lunaires ne manque pas non plus de rappeler un passage équivalent de *Laṭā'if al-išārāt*²²⁶⁴. Quant à *al-Lum'a l-nūrāniyya*, c'est surtout à la fin du *Šams al-ma'ārif* qu'on le voit poindre au travers de diverses invocations reprises des deux parties sur les prières²²⁶⁵. Cependant, la source du compilateur du *Šams al-ma'ārif* était probablement une des versions commentées d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* en raison des

²²⁵⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 1b et al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 1b ; le passage suivant le *ammā ba'd* dans (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2a est recopié d'al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 3a. Les exemples sont nombreux, nous y reviendrons un peu plus loin.

²²⁵⁸ Il traite des différences entre *al-ḥubb* (l'amour), *al-wadd* (l'affection) et *al-išq* (l'amour-passion). Chacun est localisé à un endroit différent du cœur, et les rapports qui les lient sont analysés. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 4b-5b et al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 77a-78a.

²²⁵⁹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 5a.

²²⁶⁰ Cf. *ibid.*, fol. 34b-35b et al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 49a-50b.

²²⁶¹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2a et al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 3a.

²²⁶² Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 3a et al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 59a.

²²⁶³ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 3b-4a, 4a-4b, 5b, 5b-8a et al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 13a-14b, 52b-53a, 53a-53b, 14a-17b.

²²⁶⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 8b-9b et al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 17b-19a.

²²⁶⁵ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 81b-92b et al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 2b-14a.

données astrologiques qui accompagnent les prières. Par exemple, la première prière est associée à « l'heure de Jupiter » (*sā'at al-Muštari*)²²⁶⁶, ce qui est une façon certes synthétique de présenter cette heure²²⁶⁷, mais que l'on ne trouve nulle part dans les versions « simples » d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*. Enfin, une autre œuvre a donné quelques passages : le *Qabs al-iqtidā'*²²⁶⁸, œuvre attribuée à al-Būnī probablement en raison de ses thèmes et de l'intégration de certains de ses passages dans le *Šams al-ma'ārif*²²⁶⁹. Il est fort probable que le compilateur eut connaissance d'*al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā*, traité attribué à al-Būnī présentant des passages communs avec *al-Lum'a l-nūrāniyya* et le *Šams al-ma'ārif*²²⁷⁰. L'utilisation de ces traités est néanmoins très inégale. Tout d'abord, les passages repris de *Laṭā'if al-išārāt* et *ʿIlm al-hudā* sont essentiellement au début du *Šams al-ma'ārif*, alors que les longs passages repris d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* sont essentiellement à la fin. En revanche les courts commentaires que l'on trouve sur les noms divins, insérés d'une manière qui peut sembler anarchique au premier abord, sont comparables pour l'essentiel à ceux d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* ou d'*al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* ci-dessus mentionné²²⁷¹. À la lumière de ces passages repris du « noyau historique » on voit clairement que le compilateur du *Šams al-ma'ārif* avait une bonne connaissance de l'œuvre d'al-Būnī et a voulu la prendre pour base de son travail. Les emprunts qu'il fait sont clairement orientés : il s'agit de passages assez aisés à comprendre, assez peu portés sur des considérations métaphysiques ou mystiques. Les données astrologiques de *Laṭā'if al-išārāt* en revanche ont une belle part dans ces emprunts. De plus, le compilateur du *Šams al-ma'ārif* est de toute évidence l'héritier des premiers commentaires d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* comme celui de Ḥusayn b. ʿAlī b. Abū Bakr al-Kūmī l-Tuštari²²⁷².

²²⁶⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 81b.

²²⁶⁷ Selon le système de correspondance, cela équivaut à la première heure des nuits du vendredi et du lundi, à la troisième heure des journées du vendredi et du lundi, à la quatrième heure de la nuit du jeudi, la septième de la nuit du dimanche et de la nuit du mercredi, la neuvième heure de la nuit du mercredi et de la douzième heure de la journée du samedi et de la journée du mardi, selon le tableau de correspondance de BnAa.

²²⁶⁸ Cf. notamment (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 93a et (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAy, fol. 145a-145b. Les autres emprunts à cette œuvre sont des phrases isolées, parfois arrangées dans un ordre différent comme dans (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 68a-68b et (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAy, fol. 146a.

²²⁶⁹ Sur l'attribution de cette œuvre à al-Būnī, cf. *infra* p. 498 et suivantes.

²²⁷⁰ Cf. par exemple (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 84a et (pseudo-)al-Būnī, *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā*, BnAβ, fol. 19b. Nous reviendrons sur ce passage, c'est pourquoi nous le donnons ici à titre d'exemple.

²²⁷¹ Avec la réserve qui s'impose pour *al-Muntaḥab* du fait de son origine quelque peu obscure.

²²⁷² Sur ces commentaires, cf. *infra* p. 517 et suivantes.

Al-Būnī constitue ainsi la matrice à partir de laquelle le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a élaboré son traité. Une autre source importante de la science des lettres qu'il semble avoir bien connu est la *Risālat al-Ḥurūf* attribuée à Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī²²⁷³. En effet, le compilateur cite plusieurs fois ce dernier, et les phrases sont manifestement reprises de la *Risālat al-Ḥurūf*, comme l'opinion d'Ibrāhīm b. Adham sur la sourate Yāsīn (XXXVI) ou les plus nobles des lettres (*ašraf al-ḥurūf*)²²⁷⁴. Cet opuscule fondamental de la science des lettres ne pouvait échapper au compilateur du *Šams al-ma‘ārif*.

Un autre passage peut-être identifié : le commentaire des noms divins selon ce que Daniel Gimaret appelle la « liste de Sufyān »²²⁷⁵. Il s'agit d'une liste attribuée au traditionniste Sufyān b. ‘Uyayna²²⁷⁶ (n. 107/725, m. 196/811) par al-Zaḡḡāḡī²²⁷⁷ (m. 337/948 ou 339-40/949-950) dans *Ištiqāq asmā’ Allāh (La dérivation des noms de Dieu)*²²⁷⁸. Elle a pour particularité de présenter les noms selon les sourates où ils apparaissent. C'est la liste (à quelques variantes près) que commentent également ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī dans le *Kitāb al-Ġunya (Le livre de la richesse)*²²⁷⁹, ‘Abd al-Ġabbār dans le *Tanzīh al-Qur’ān (La pureté du Coran)*, ‘Afīf al-Dīn al-Yāfi‘ī dans *al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qur’ān al-‘aẓīm (Les perles arrangées : les propriétés du sublime Coran)*²²⁸⁰ et plus tard al-Suyūṭī dans le *Kitāb al-Durr al-mantūr (Livre des perles dispersées)*²²⁸¹. Les commentaires de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī et de ‘Afīf al-Dīn al-Yāfi‘ī indiquent que cette liste eut une postérité chez les mystiques et dans la science des lettres. ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī est par ailleurs mentionné à deux reprises vers la fin du *Šams al-*

²²⁷³ Cf. Pilar Garrido Clemente, « Estudio y edición de la *Risālat al-ḥurūf* del sufī Sahl al-Tustarī (con traducción de la sección sobre *Yā’-sīn* y de los pasajes de su *Tafsīr* que tratan de las letras) », *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), p. 67-79. Sur la remise en cause de l'attribution à Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī, cf. Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* », p. 213-270.

²²⁷⁴ Cf. notamment (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 31b-32a, à comparer avec Pilar Garrido Clemente, « Estudio y edición de la *Risālat al-ḥurūf* del sufī Sahl al-Tustarī », p. 77 et 79.

²²⁷⁵ Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 69.

²²⁷⁶ Né à Koufa et mort à La Mecque, exégète, juriste et traditionniste réputé avoir transmis de nombreux hadiths d'al-Zuhrī. Cf. Susan A. Spector, « Sufyān b. ‘Uyayna », *Et*.

²²⁷⁷ Célèbre grammairien, connu essentiellement pour son *Kitāb al-Ġumal (Le livre des phrases)*. Cf. Cees Henricus Maria Versteegh, « al-Zadjdjādī », *Et*.

²²⁷⁸ *Ibid.*, p. 69. Al-Zaḡḡāḡī, grammairien de l'école de Bassorah, dont l'ouvrage le plus célèbre est le *Kitāb al-Ġumal (Livre des phrases)*. Sur al-Zaḡḡāḡī, cf. GAS, VIII, p. 105-106.

²²⁷⁹ ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Kitāb al-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, éd. Ḥassān ‘Abd al-Mannān, Beyrouth, Dār al-ġīl, 1999, I, p. 166-168.

²²⁸⁰ Al-Yāfi‘ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 40.

²²⁸¹ Pour toutes ces références, cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 69-70.

*ma'ārif*²²⁸², cependant ce ne sont pas ses écrits qui sont convoqués mais des anecdotes à son sujet. La source est donc plutôt de nature hagiographique, relatant les miracles ou hauts faits de ce mystique. Une similitude troublante relie également certains passages du *Šams al-ma'ārif* à *al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi'ī. En effet, un poème sur le sceau de Salomon dans le *Šams al-ma'ārif* se retrouve dans *al-Durr al-naẓīm* attribué à al-Šāḍilī²²⁸³. Un autre passage rapportant une invocation aux sept lettres a beaucoup de similitudes avec un extrait équivalent d'*al-Durr al-naẓīm*²²⁸⁴. Bien entendu, nous ne pouvons conjecturer un emprunt du *Šams al-ma'ārif* à *al-Durr al-manẓūm* ou inversement, mais il est clair que les deux textes ont une source commune. Al-Yāfi'ī connaissait al-Būnī qu'il cite à cinq reprises dans *al-Durr al-manẓūm*²²⁸⁵, mais il ne mentionne pas le *Šams al-ma'ārif*. Il n'est pas sûr qu'il ait connu le *Šams al-ma'ārif*, ce qui ne signifie nullement que le *Šams al-ma'ārif* n'était pas encore composé à son époque. Cependant, les deux ont pu avoir une source commune attribuant à al-Šāḍilī ce poème sur le sceau de Salomon, d'autant plus que le compilateur du *Šams al-ma'ārif* mentionne al-Šāḍilī²²⁸⁶, ce qui témoigne que la légende entourant la figure du cheikh šāḍilite s'était déjà en partie constituée à son époque.

Nombre de passages que l'on ne retrouve pas dans le « noyau historique » sont en revanche annoncés comme tels ou avec la mention d'une autorité tutélaire. Certains commencent avec l'annonce d'une nouvelle section, ce qui peut laisser entendre qu'il s'agit d'extraits d'autres œuvres ou d'opuscules qui ont été intégrés au *Šams al-ma'ārif*. Le plus connu de ces passages est un texte attribué à Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa relatant une vision de 'Alī puis de Muḥammad en rêve. Nous avons vu que 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fait de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa un successeur d'al-Būnī, et non l'inverse²²⁸⁷. Or, le passage en question est clairement repris de l'œuvre attribuée à Muḥammad b. Ṭalḥa *al-Durr al-manẓūm fī l-sirr al-a'ẓam* (*La perle arrangée : le plus sublime secret*), qui nous est parvenue dans des manuscrits²²⁸⁸. Toufic Fahd signalait ce titre comme une autre appellation pour le *Miftāḥ al-ğāfr al-ğāmi' wa-miṣbāḥ al-nūr al-lāmi'* (*La clef du Ğāfr englobant et la lampe de*

²²⁸² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 91a et 91b.

²²⁸³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 38a-38b, à comparer avec al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 40.

²²⁸⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 40b, à comparer avec al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 39.

²²⁸⁵ *Ibid.*, p. 19, 38, 41, 77, 99.

²²⁸⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 56a.

²²⁸⁷ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 24b.

²²⁸⁸ Cf. Muḥammad b. Ṭalḥa, *al-Durr al-manẓūm fī l-sirr al-a'ẓam al-maktūm*, Istanbul, Aya Sofia, 1870, fol. 19b-38b.

la lumière incandescente) de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, commentaire d'un *Kitāb al-Ġafr al-ġāmi* de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa²²⁸⁹. Il affirme que « l'œuvre du premier [= Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa], qui devait appartenir à la première tendance du *ġafr*, fut noyée dans celle du second [= ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī], qui était *hurūfi* et qui lui donna une nouvelle présentation et l'agrémenta de tableaux et d'illustrations »²²⁹⁰. En réalité, *al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-a‘zam* est bien une œuvre attribuée à Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa dans les manuscrits conservant cette seule œuvre. La méthode du commentaire de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est bien décrite par Toufic Fahd²²⁹¹, mais n'a en aucun cas empêché la diffusion de l'œuvre de Muḥammad b. Ṭalḥa. Elle est d'ailleurs aisément identifiable au tableau présenté dès son introduction, et présent dans le *Šams al-ma‘ārif*. Le *Šams al-āfāq* de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī présente également ce tableau comme l'œuvre la plus importante de Muḥammad b. Ṭalḥa²²⁹². Le *Miftāḥ al-ġafr* de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī reprend donc dans les grandes lignes le traité de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa²²⁹³. Cependant, la seconde partie de ce texte semble être une composition de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī qui ne trouve pas d'équivalent dans la version de Muḥammad b. Ṭalḥa.

Parmi les passages que l'on peut également isoler, on trouve également une section sur les noms qu'utilisa Jésus pour ressusciter le mort²²⁹⁴, suivie d'une section sur les différentes saisons et les invocations aux anges qui leurs sont associés²²⁹⁵. Il est difficile de savoir si ces passages étaient liés à l'origine, avant la compilation du *Šams al-ma‘ārif*, mais il semblerait qu'ils ne l'étaient pas. En effet, le terme de *tāqūfa*

²²⁸⁹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 228. Un manuscrit de ce commentaire est conservé à Paris, BnF, 6488, 103 fol., daté du milieu de *dū l-ḥiġġa* 1008 / fin juin 1600. Le manuscrit est signalé dans Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 277.

²²⁹⁰ *Ibid.*, p. 228.

²²⁹¹ Il s'agit de la même méthode que pour son commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* d'al-Būnī : ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī a composé une introduction qui se termine avec une page de titre de l'œuvre commentée. L'œuvre commentée est ainsi recopiée en intégralité, avec insertion de commentaires au fur et à mesure juxtaposés au texte commenté. Nous reviendrons plus loin sur le commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī.

²²⁹² ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, 2689, fol. 30b-31b.

²²⁹³ Nous avons pour ce faire comparé le manuscrit d'Istanbul ci-dessus mentionné, Aya Sofya, 1870 au manuscrit d'*al-Ġafr al-ġāmi* conservé à Paris, BnF, 6488, 103 fol.

²²⁹⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 25a-26b.

²²⁹⁵ *Ibid.*, fol. 26b-29a.

utilisé ici pour désigner les saisons²²⁹⁶ est particulier à ces passages, or, le terme semble avoir un usage différent entre le premier passage relatant la quête d'al-Ḥawārizmī pour découvrir le plus sublime nom de Dieu, et où un vieux maître chinois l'interroge sur la « *tāqūfa* de Joseph » et la « *tāqūfa* de Bal'am », et le second passage où les *tāqūfa* sont clairement désignées comme des saisons. Georges Vajda²²⁹⁷ (n. 1908, m. 1981) avait montré qu'un autre manuscrit conservé à Paris, faisait de *tāqūfa* un équivalent des jours de la semaine²²⁹⁸. Aussi, ces deux textes auraient pu provenir de deux sources différentes mais réunis ici car pouvant tous deux s'éclairer mutuellement sur le sens de ce terme inconnu en arabe. Il est probable que la source de ces deux passages soit des traités de magie juive rédigés dans l'empire byzantin ou dans un milieu chrétien hellénisé, dans la mesure où les mois donnés pour les *tāqūfa* sont grecs, et que le premier passage traite des noms utilisés par Jésus²²⁹⁹. Un autre passage qui semble se référer à la magie juive, situé vers la fin, se présente comme un écrit d'Ubayy b. Ka'b²³⁰⁰ qui y aurait consigné des noms hébraïques²³⁰¹.

²²⁹⁶ Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 390 ; Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse », p. 86-87 ; Jean-Charles Coulon, « Orthodoxie religieuse et magie dans l'oeuvre d'al-Būnī », dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, éd. Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 220 et Jean-Charles Coulon, « Intégration et réception d'éléments juifs et pseudo-juifs dans la magie islamique à travers le *Šams al-ma'ārif* attribué à al-Būnī (m. 622/1225) », à paraître.

²²⁹⁷ Georges Vajda est un spécialiste des pensées et mystiques juives et musulmanes. Ses travaux sur les manuscrits de la BnF ont contribué à connaître davantage les modalités de la transmission du savoir en terre d'islam. Cf. Jacqueline Sublet, « Vajda », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 947-948.

²²⁹⁸ Il s'agit du manuscrit de Paris, BnF, ARABE 5250. Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 391.

²²⁹⁹ Cette mise en scène de Jésus nous semble pouvoir étayer deux hypothèses : soit l'auteur du texte qui a servi de source au *Šams al-ma'ārif* était juif mais s'adressait à des chrétiens (ou éventuellement à des musulmans, mais l'usage du grec serait alors difficilement compréhensible), soit l'auteur était chrétien mais connaissait cette terminologie en usage dans la magie juive.

²³⁰⁰ Ubayy b. Ka'b (m. entre 19/640 et 35/656), compagnon du Prophète et un des premiers collecteurs du Coran. En tant que scribe, il est réputé avoir été le premier à avoir écrit le Coran, dont la version aurait été jugée défectueuse par le calife 'Umar. De nombreux hadiths mettent en scène le Prophète lui demandant de lui rappeler des éléments du Coran. Cf. Andrew Lawrence Rippin, « Ubayy b. Ka'b », *Et*.

²³⁰¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 64a-68a. Nous reviendrons plus loin sur l'analyse détaillée de ce passage.

Enfin, un passage que l'on peut aisément isoler concerne l'alchimie²³⁰². Il se compose de trois grandes parties. La première introduit le Grand Œuvre (*al-ṣanʿa l-ilāhiyya*)²³⁰³ et la façon de le fabriquer²³⁰⁴ ; la deuxième se présente comme l'épître du « sage philosophe » (*al-faylasūf al-ḥakīm*) à son disciple reproduite *in extenso*²³⁰⁵ ; la troisième est un commentaire (*tafsīr*) principalement centré sur les questions de terminologie spagyrique²³⁰⁶. Certains manuscrits intègrent à cette troisième partie un passage attribué à Abū Bakr al-Rāzī sur l'alchimie, alors présenté comme un ajout de copiste²³⁰⁷. Ce passage est héritier de la longue tradition alchimique ḡābirienne, Ḡābir b. Ḥayyān étant lui-même cité²³⁰⁸, ainsi que plusieurs de ses autorités comme Maria la Copte²³⁰⁹ (III^e-IV^e siècle). Ces passages tranchent avec l'absence de toute considération sur l'alchimie dans le « noyau historique ». Bien que de nombreux mystiques aient écrit sur l'alchimie, et notamment sa dimension spirituelle, al-Būnī n'avait pas, en dehors de ces éléments du *Šams al-maʿārif*, une réputation d'alchimiste dans les quelques sources qui l'évoquent. Son « noyau historique » ne

²³⁰² *Ibid.*, fol. 70b-78a.

²³⁰³ C'est-à-dire le but ultime de la quête alchimique que l'alchimie chrétienne a appelé « pierre philosophale ». Sur ces passages alchimiques, cf. *infra* p. 974 et suivantes.

²³⁰⁴ *Ibid.*, fol. 70b-73a.

²³⁰⁵ *Ibid.*, fol. 73a-74b. Le passage est introduit comme étant une nouvelle section, décrite comme « une épître qu'écrivit le philosophe sage à son disciple quand il l'interrogea au sujet de cette pierre et de son pouvoir [surnaturel] » (*wa-huwa risāla kataba bi-hā [al-]faylasūf al-ḥakīm ilā tilmīdī-hi ḥīn saʿala-hu ʿan hādā l-ḥaḡar wa-taṣrīfī-hi*). S'ensuit la *basmala* ce qui indique que le compilateur du *Šams al-maʿārif* reproduit probablement ici un opuscule qu'il avait à sa disposition sur le sujet. L'identité du philosophe n'est jamais donnée, mais la mise en scène philosophe/disciple aurait tendance à faire penser à Aristote et Alexandre.

²³⁰⁶ *Ibid.*, fol. 74b-80b.

²³⁰⁷ *Ibid.*, fol. 78a-79b. On retrouve par exemple ce passage dans le manuscrit Esc2. Le passage est introduit par un « le copiste dit » (*yaqūlu l-nāsīḥ*).

²³⁰⁸ *Ibid.*, fol. 76b et 77a.

²³⁰⁹ *Ibid.*, fol. 75a. Holmyard soulignait que Maria la Copte (à ne pas confondre avec une épouse du Prophète portant le même nom) devait être une juive d'Égypte qui vivait au III^e-IV^e siècle dans la mesure où elle est citée par Zosime. Des anecdotes tardives en font la sœur de Moïse et la disciple d'Ostanès. Certains manuscrits la qualifient de reine (*al-malika*). Cf. Eric John Holmyard, « An alchemical tract ascribed to Mary the Copt », *Archeion*, 8 (1927), p. 161-167 ; Jean Letrouit, « Chronologie des alchimistes grecs », dans *Alchimie. Art, histoire et mythe*, dir. Didier Kahn et Sylvain Matton, Paris et Milan, S.É.H.A. et Archè, 1995, p. 20-21 ; GAS, IV, p. 70-73 ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 181-183 et *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, I, p. 49 ; Georges Chehata Anawati, « L'alchimie arabe », p. 119. Sur Ostanès, cf. GAS, IV, p. 51-54. Nous reviendrons sur la figure de Maria la Copte dans notre analyse, cf. *infra* p. 982.

contient non plus aucune référence à l'alchimie. Bien qu'on ne puisse affirmer qu'un texte soit apocryphe à partir des seuls passages en contradiction avec le reste d'une œuvre, ce sont des éléments qui tendent à valider une telle hypothèse.

Ces quelques extraits permettent de mieux cerner quelle furent la perspective et le corpus à partir desquels le compilateur du *Šams al-ma'ārif* a pu travailler. Le compilateur connaissait plutôt bien le « noyau historique », à l'exception peut-être du *Šams al-ma'ārif primitif*²³¹⁰, et a voulu en faire la base d'un compendium plus porté sur la magie que la mystique. La fascination que devait exercer la tradition magique et kabbalistique juive, qui atteint un nouvel essor au XIII^e siècle dans sa diffusion avec la mise par écrit du *Zohar* vers 1270 (le *Šams al-ma'ārif* est postérieur à la rédaction de ce dernier, puisqu'il mentionne la date de 670/1272). Les traités de magie juive comme le *Sefer Raziel* ont également dû jouer un rôle majeur dans le travail du compilateur. Les opérations attribuées aux « conjureurs » (*mu'azzimūn*) et les traités de magie à caractère astrologique ont également fourni une importante matière permettant d'associer d'une part les correspondances qu'al-Būnī fait entre les lettres de l'alphabet, et d'autre part les versets coraniques, les noms divins et des données astrologiques de base aux correspondances de traités plus franchement astro-magiques. Le traité compile ainsi plusieurs disciplines ésotériques qui étaient fréquemment associées : la médecine (*ṭibb*), l'alchimie (*al-kīmiyā'*) et la *sīmiyā'* (en tant qu'art talismanique et science des lettres). Concernant la date de composition, nous ne pouvons que proposer une fourchette entre 670/1272 et la fin du XIV^e siècle dans la mesure où le *Šams al-ma'ārif* est mentionné comme un livre sur la science des lettres considérée comme branche de la magie dans le *Ṣubḥ al-a'šā* d'al-Qalqašandī composé en 814/1412²³¹¹. L'analyse du contenu-même de l'ouvrage nous permettra d'affiner quelque peu le milieu de production du traité²³¹².

Mais parmi ces sources et les traités que l'on a très tôt attribués à al-Būnī, il convient de distinguer plusieurs titres qui ont joué un rôle majeur dans la constitution du corpus, et parfois dans la rédaction même du *Šams al-ma'ārif*.

5.3. Les œuvres mineures du corpus primitif

Le *corpus bunianum* a connu deux grandes étapes dans son élaboration. La première est la constitution du corpus avant la rédaction du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, la seconde correspond à la constitution du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* et l'émergence

²³¹⁰ Nous soulignons ici que l'identification du texte composé par al-Būnī et intitulé *Šams al-ma'ārif* comme étant le *Šams* reste hypothétique, bien que nous ayons la conviction qu'al-Būnī ait bien écrit un texte portant ce titre et différent de ce que nous appelons couramment *Šams al-ma'ārif*.

²³¹¹ Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, I, p. 474.

²³¹² Cf. *infra* particulièrement p. 986 et suivantes.

d'opuscules qui en reprennent des sections. Le corpus initial semble assez limité et hormis les œuvres que nous avons déjà présentées, nous pouvons ajouter quatre titres plus difficilement imputables à al-Būnī, mais qui ont eu une influence sur le *corpus bunianum* (et parfois dans la composition du *Šams al-ma‘ārif*), à en juger par les citations que l'on en trouve dans les notices bibliographiques : le *Qabs al-iqtidā'*, la *Risālat al-Ḥawāṣṣ* appelée aussi *al-Muntaḥab al-rafi‘ al-asnā*, les *al-Laṭā‘if al-tis‘* et *al-Tawassulāt al-kitābiyya*. La plupart des autres titres que l'on trouve par ailleurs dans les notices bio-bibliographiques correspondent soit à des erreurs dans la copie du titre d'une œuvre, soit à des manuscrits en particulier. Nous nous proposons de présenter ici ce dernier aspect du corpus primitif.

Qabs al-iqtidā' ilā wafq al-sa‘āda wa-nağm al-ih̄tidā' ilā šaraf al-siyāda

Cet opuscule, d'une extrême concision, est difficile à resituer dans le noyau primitif attribué à al-Būnī. Nous n'en trouvons pas de trace dans les traités d'al-Būnī. Le traité a été attribué à différents auteurs. Ḥāğğī Ḥalīfa semble distinguer deux œuvres sous ce titre : dans un premier temps, il attribue un *Qabs al-iqtidā' ilā wafq al-sa‘āda wa-nağm al-ih̄tidā' ilā šaraf al-siyāda* à al-Būnī²³¹³, dans un second temps, il attribue un *Qabs al-iqtidā'* à un certain cheikh Abū l-Rabī‘ Sulaymān b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abbāsi²³¹⁴. Or, l'incipit qu'il donne pour ce second *Qabs al-iqtidā'* correspond au texte attribué à al-Būnī²³¹⁵. Osman Yahya signalait également un manuscrit où l'opuscule est attribué à Ibn ‘Arabī²³¹⁶. Il remettait en cause cette attribution en raison de la mention de Quṭb al-Dīn Abū Bakr al-Qaṣṣallānī (n. 614/1218, m. 686/1287)²³¹⁷. Cette remise en cause est d'autant plus valable pour al-Būnī ! L'attribution à al-Būnī, comme à Ibn ‘Arabī, tient sans conteste au sujet de l'ouvrage, à savoir les noms divins. L'œuvre cite Abū Madyan et l'aïeul de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṣallānī, à savoir Abū ‘Abd Allāh al-Qaṣṣallānī (m. 636/1238), ce qui le situe

²³¹³ Cette identification est également reprise par Carl Brockelmann. Cf. *GAL*, I, p. 655 et sup.1, p. 910.

²³¹⁴ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, IV, p. 503. Cette attribution est attestée dans deux manuscrits de la bibliothèque d'Alexandrie, cf. *GAL*, sup. II, p. 1010. Nous ne sommes pas parvenu à identifier cet auteur.

²³¹⁵ Incipit : *i‘lamū anna maṭālib al-rāğībīn tanqasimu ‘alā qismayn : duniyawī wa-uḥrawī wayanqasimu kull min-hā ilā aqsām bi-ḥasab al-maqāsid wa-kaṭīr min al-nās rāğīb fi l-taqaddum fi l-duniyā wa-lam aqif li-aḥad ‘alā muṣannaf fi mu‘āraḍat al-awqāt fa-ṣannaftu-hu [...]*.

²³¹⁶ Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ‘Arabī*, Damas, Institut Français de Damas, 1964, II, p. 417. Il s'agit du manuscrit d'Istanbul, Yahya Efendi, 26/00, fol. 53b-61b.

²³¹⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAy, fol. 149a et BnAβ, fol. 31b. Cette dernière mention est absente du manuscrit de Princeton.

dans la continuité de cet enseignement ésotérique du milieu maghrébin des VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles. Une des plus anciennes copies datées qui nous soit parvenue de ce texte date du 15 rabī' I 893 / 28 février 1488²³¹⁸. Cependant, nous pouvons penser que ce texte est antérieur au *Šams al-ma'ārif*. En effet, certains passages du *Qabs al-iqtidā'* se retrouve dans le *Šams al-ma'ārif*, or, leur disposition a tendance à suggérer l'antériorité du *Qabs al-iqtidā'*. Ainsi, au début d'une des sections du *Šams al-ma'ārif*, le compilateur indique :

Les noms se divisent en cinq sections : les noms d'essence (*asmā' al-dāt*), les noms d'attributs (*asmā' al-ṣifāt*), les noms de descriptions (*asmā' al-awṣāf*), les noms de vertus morales (*asmā' al-aḥlāq*) et les noms d'actions (*asmā' al-af'āl*). Parmi ces noms - ils sont majestueux et saints - il y a des noms spécifiques aux propriétés connues et des noms qui se partagent : l'un entre en l'autre et à eux deux ils ont une propriété unique [...]

(*Fa-l-asmā'* [68b] *tanqasimu ilā ḥamsat aqsām : asmā' al-dāt wa-asmā' al-ṣifāt wa-asmā' al-awṣāf wa-asmā' al-aḥlāq wa-asmā' al-af'āl. Fa-min hādīhi l-asmā' - ḡallat wa-taqaddasat - asmā' maḥṣūṣa bi-ḥawāṣṣ ma'lūma wa-asmā' muṣtaraka yadhulu ba'du-hā fi ba'd wa-fi-himā mā yakūnu ḥāṣṣiyyata-hā waḥda-hā [...]*)²³¹⁹

Parmi ces noms, le compilateur du *Šams al-ma'ārif* revient plusieurs fois sur les « noms d'essence »²³²⁰, en revanche, pas une seule fois il n'expliquera quels sont les « noms d'attributs », les « noms de descriptions », les « noms de vertus morales » ou les « noms d'actions ». Cela suppose que ces noms devaient être connus ou que le compilateur du *Šams al-ma'ārif* ne souhaitait exploiter qu'une seule de ces catégories, supposant donc qu'il connaissait l'existence des cinq. Ce passage du *Šams al-ma'ārif* ne prend donc tout son sens que si le *Qabs al-iqtidā'* existe à côté, dans la mesure où ce dernier donne la liste des noms correspondant à ces cinq catégories²³²¹. Le *Qabs al-iqtidā'* affirme d'ailleurs que la totalité des noms qu'il répartit est de cent trente-cinq²³²². La particularité de cet opuscule est de donner

²³¹⁸ Il s'agit du manuscrit d'Istanbul, Carullah, 2083. Il s'agit d'un recueil contenant entre autres *al-Lum'a l-nūrāniyya*, *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* et *al-Laṭā'if*. Noah Gardiner n'a pas non plus répertorié de copie avant le IX^e/XV^e siècle. Cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 109.

²³¹⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 68a-68b. Comparer avec (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAy, fol. 146a-146b.

²³²⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 87a et 88a.

²³²¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAy, fol. 147b-148a. Nous avons reproduit ces listes en annexe.

²³²² *Ibid.*, fol. 148a : *fa-hādīhi l-ḡumla al-kāmila al-tāmma wa-ʿadadu-hā mi'a wa-ḥamsa wa-talātūn ism [...]*. Ce nombre est important dans la mesure où, même si la totalité des noms qui furent attribués à Dieu dépasse de loin quatre-vingt dix-neuf, les auteurs de commentaires de

plusieurs classifications des noms divins : après la division en cinq sections (*aqsām*), l'auteur présente une répartition des noms en dix « sommes » ou « phrases » (*ḡumla*)²³²³. Il présente ensuite quelques données générales sur les pouvoirs associés aux noms et la manière de les utiliser, notamment les techniques du *baṣṭ*, du *taksīr*²³²⁴. Encore une fois, ces deux techniques, bien que très répandues dans la science des lettres, semblent inconnues du « noyau historique ». Nous n'avons pas de trace concrète de leur utilisation avant le XIV^e siècle. Enfin, les planètes sont présentées en relation avec leurs zikrs (*dīkr*) respectifs et le pictogramme qui leur est associé²³²⁵.

La présentation des noms divins en dix *ḡumla* fait nécessairement penser aux dix *anmāṭ* d'al-Būnī, même si leur composition n'a rien à voir. Les considérations sur des techniques aussi essentielles de la science des lettres que le *baṣṭ* et le *taksīr* ont également pu favoriser cette association, bien qu'al-Būnī en toute vraisemblance les ignorait ou ne leur avait accordé aucune considération. Aussi, il semble logique que l'œuvre ait pu être attribuée à al-Būnī, intégrée au corpus et exploitée pour la composition du *Šams al-ma'ārif*.

Le « résumé » (al-Muntaḥab) : Risālat al-Ḥawāṣṣ ?

La *Risālat al-Ḥawāṣṣ* (Épître des propriétés) est une courte épître souvent attribuée à al-Būnī et attestée chez Ḥāḡḡī Ḥalīfa. L'épître semble avoir circulé également sous le titre d'*al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* (Le résumé élevé et haut),

noms divins, dont al-Būnī (*al-Lum'a l-nūrāniyya*, *ʿilm al-hudā*), s'évertuent à conformer le nombre de noms commentés aux quatre-vingt dix-neuf conformément à la tradition.

²³²³ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, BnAγ, fol. 148b-156b.

²³²⁴ *Ibid.*, fol. 156b-158b. Le *baṣṭ* et le *taksīr* sont deux techniques de la science des lettres succédant au *tafṣīl* visant à obtenir les valeurs numériques des lettres en les décomposants selon les lettres qui les composent. Le *tafṣīl* équivaut à décomposer le nom d'une lettre selon les lettres qui composent ce nom. Le *taksīr* revient à faire un *tafṣīl* sur le résultat du premier *tafṣīl*. Quant au *baṣṭ*, il s'agit d'opérer un *tafṣīl* sur les valeurs numériques du produit du *taksīr*. Un exemple aidera à illustrer ces opérations avec l'exemple de la lettre *alif* :

Alif								
tafṣīl	Ā (alif)			L (lām)			F (fā')	
taksīr	Ā	L	F	L	Ā	M	F	Ā
	1 (<i>aḥad</i>)	30 (<i>talāṭūn</i>)	80 (<i>ṭamānūn</i>)	30 (<i>talāṭūn</i>)	1 (<i>aḥad</i>)	40 (<i>arba'ūn</i>)	80 (<i>ṭamānūn</i>)	1 (<i>aḥad</i>)
baṣṭ	Ā H D	Ā L Ā T W N	T M Ā N W N	T L Ā T W N	Ā H D	Ā R B ^c W N	T M Ā N W N	Ā H D

Cf. Edmond Dousté, *Magie et religion*, p. 175-176.

²³²⁵ *Ibid.*, fol. 158b-159a. Ces pictogrammes sont conformes à ceux que l'on trouve chez al-Maḡrīṭī et qui sont d'un usage courant dans la magie astrale. Cf. al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 107 ; tr. p. 114.

expression que l'on retrouve dans l'introduction du *Šams al-ma'ārif*²³²⁶. C'est en tout cas sous ce titre que cette épître est évoquée dans *Nafh al-ṭb* d'al-Maqqarī l-Tilimsānī²³²⁷ (n. 986/1578, m. 1041/1631)²³²⁸. C'est également sous ce titre qu'on le retrouve dans un manuscrit de Damas (BnAβ) réunissant trois épîtres attribuées à al-Būnī. L'identité d'*al-Muntaḥab* dans BnAβ et de la *Risālat al-Ḥawāṣṣ* ne fait aucun doute si l'on se fie aux manuscrits. En revanche, l'attribution de ce texte à al-Būnī peut être remise en cause. En effet, il présente ce thème cher à al-Būnī qu'est le commentaire et l'utilisation des noms divins. Le plus ancien manuscrit daté comportant cette œuvre qu'il nous a été donné de voir a été copié en 748/1347²³²⁹.

Si le nom d'al-Būnī est mentionné après la *basmala* comme auteur, il est également mentionné dans le texte²³³⁰, ce qui suppose qu'il est une autorité à laquelle se réfère l'auteur du texte plutôt que l'auteur du texte lui-même. De nombreux passages se retrouvent dans *al-Lum'a l-nūrāniyya* et dans le *Šams al-ma'ārif*, mais ils sont dans ce *Muntaḥab* parfaitement organisés, de manière cohérente. En effet, le texte se compose de trois parties, la première analysant les noms isolément, la seconde par paires et la troisième trois par trois. Il y a des emprunts évidents entre le *Muntaḥab* (et *al-Lum'a l-nūrāniyya*) et le *Šams al-ma'ārif*. Ces rapports sont extrêmement complexes, mais il nous semble que le *Muntaḥab* est une tentative de systématisation d'une approche des noms divins alors embryonnaire avec *al-Lum'a l-*

²³²⁶ Pour éviter toute équivoque quant au traité avec un titre aussi commun que *Risālat al-Ḥawāṣṣ*, nous utiliserons le titre *al-Muntaḥab*.

²³²⁷ Né à Tlemcen, al-Maqqarī l-Tilimsānī alla au Maroc dès 1009/1600 avant de s'installer à Fès où il devint imam et mufti à la mosquée al-Qarawiyīn de 1022/1613 à 1027/1617. Il fit ensuite le pèlerinage avant de s'installer au Caire à partir de 1028/1618 ville où il mourrut après avoir fait quelques voyages en Syrie. Son *Nafh al-ṭb* consiste en une monographie sur l'histoire et la littérature d'al-Andalus et une monographie sur Ibn al-Ḥaṭīb. Cf. Évariste Lévi-Provençal et Charles Pellat, « al-Maqqarī », *El*².

²³²⁸ Al-Maqqarī l-Tilimsānī, *Nafh al-ṭb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1995, VII, p. 191 : « moi je pense qu'il lui a ordonné de faire le *ḍikr* avec Son nom - qu'il soit exalté ! - le Subtil (*al-laṭīf*), [c'est un nom] rapidement exaucé pour dissiper les épreuves et le chagrin. Al-Būnī l'a indiqué dans son compendium (*fī muntaḥabi-hi*). Cela a été expérimenté » (*wa-anā aẓunnu anna-hu amara-hu bi-ḍikr ismi-hi ta'ālā l-Laṭīf fa-inna-hu sarī' al-iḡāba fī tafriḡ al-šadā'id wa-l-karb, naṣṣa 'alay-hi l-Būnī fī muntaḥabi-hi, wa-huwa muḡarrab fī ḍālika*).

²³²⁹ Il s'agit du manuscrit de Damas, BnA, 6595 (BnAy). Ensuite, nous avons au moins trois manuscrits du IX^e/XV^e siècle : Istanbul, Aya Sofia daté de 818/1415, Berlin, or.oct. 3928 daté de 825/1422, et Istanbul, Carullah, daté de 893/1488.

²³³⁰ Al-Būnī, *Risālat al-Ḥawāṣṣ*, Istanbul, Aya Sofya, 1870, fol. 88a : *qāla l-Būnī*. Dans le manuscrit de Damas, BnA, fol. 5b, le corps du texte a : *qāla l-mu'allif*, avec une annotation marginale indiquant *al-Būnī* accompagnée de *ṣaḥḥa*.

nūrāniyya. En effet, dans *al-Lum'a l-nūrāniyya*, le commentaire des *anmāt* s'attache tantôt à un nom, tantôt à deux, tantôt à trois, et parfois commente davantage de noms en donnant leurs caractères généraux. Cependant, tous les noms n'y sont pas commentés. Pourrions-nous postuler l'antériorité de cette *Risālat al-Ḥawāṣṣ* sur *al-Lum'a l-nūrāniyya* ? Les témoignages manuscrits et les citations de ces œuvres dans des sources externes au *corpus bunianum* auraient tendance à infirmer cette hypothèse. De plus, la terminologie utilisée dans cette épître est beaucoup plus développée que dans le « noyau historique » et semble indiquer que ces termes sont devenus d'un usage courant et évident. Ainsi, le terme de *waffaqa* (mettre en carré magique ?) qui désigne souvent la façon d'utiliser les noms divins suppose que l'emploi de carrés magiques en tant que sceaux associés à des noms divins est évident. De même, cela suppose que ces méthodes de construction ou les modèles de ces carrés sont connus alors que ce n'est pas encore le cas au XIII^e siècle. Toutefois, un élément qui serait en faveur de l'hypothèse d'une antériorité d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* est le traitement de certains noms, comme *al-ʿAlī* (le Haut), *al-ʿAlīm* (l'Omniscient), *al-Kabīr* (le Grand) et *al-Mutaʿālī* (le Très-Haut), décrits ainsi : « Quant à *al-ʿAlī l-ʿAlīm*, ils sont pour détourner le mal, et *al-Kabīr al-Mutaʿālī* sont aussi liés à l'éviction du mal [...] » (*wa-ammā l-ʿAlī l-ʿAlīm fa-li-l-tanzīh wa-l-kabīr al-mutaʿālī munāsib li-l-tanzīh ayḍan*)²³³¹. Le *Muntaḥab* donne un commentaire beaucoup plus développé pour ces noms²³³².

En revanche, il semble que le *Muntaḥab* ait précédé le *Šams al-maʿārif*. En tous les cas, il y a des passages communs aux deux œuvres. Les références à certains personnages, comme Šāpūr (Sābūr)²³³³, ont été reprises. Cependant, le *Šams al-maʿārif* aborde les noms de manière différente d'une partie de l'œuvre à l'autre, et surtout

²³³¹ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 16b.

²³³² On trouve des indications similaires sur les noms divins dans le *Tartīb al-daʿawāt* attribué à al-Būnī, où des noms sont analysés et commentés isolément ou par paires, mais sans correspondance dans les paires de noms commentés. De même, les noms commentés isolément n'offrent pas les mêmes indications dans les deux œuvres. Aussi, il n'y a pas de rapport entre le *Tartīb al-daʿawāt* et *al-Muntaḥab*. Nous reviendrons un peu plus loin sur le *Tartīb al-daʿawāt* qui, à notre sens, doit beaucoup à *al-Lum'a l-nūrāniyya*, d'où les similitudes.

²³³³ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*, BnAβ, fol. 19b. Nous reviendrons sur ce passage dans l'analyse du *Šams al-maʿārif*. Šābūr (ou Shapur), souverain sassanide qui régna de 240 à 272, devenu figure importante des traités éthico-politiques islamiques. Toute une légende se forma également autour de la prise de Hatra où la ville du souverain de la ville, tombée amoureuse de Šābūr, l'aurait aidé à prendre la ville et lui aurait indiqué à cette occasion la composition d'un talisman. Cf. Shapur Shahbazi, « Shapur I », *Encyclopædia Iranica* et Clifford Edmund Bosworth, « *Shāpūr* », *EI*². Nous reviendrons plus loin sur la place de l'anecdote dans le *Šams al-maʿārif*, cf. *infra* p. 1008 et suivantes.

ces références sont disséminées un peu partout sans toujours répondre à une cohérence évidente. Le caractère systématique du *Muntaḥab* et sa commodité ont probablement facilité sa mise à contribution dans la compilation du *Šams al-ma‘ārif*. L'hypothèse inverse qui consisterait à concevoir *al-Muntaḥab* comme une systématisation d'éléments puisés dans le *Šams al-ma‘ārif* aurait comme principale faiblesse la structure très rigide du commentaire des noms, qui suit toujours la même structure, alors que le *Šams al-ma‘ārif* est beaucoup plus lâche dans ses différentes façons de présenter les noms ; ce qui tend à indiquer que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* avait plusieurs sources distinctes sur les noms divins. De là, il semble moins probable que le rédacteur d'*al-Muntaḥab* ait systématisé une structure de commentaire unique puisée dans le *Šams al-ma‘ārif* plutôt que de prendre en compte les différentes approches (à ce titre la cohérence d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* dans le commentaire des noms en fait une source plus probable pour *al-Muntaḥab*). Il est clair en tout cas que ce compendium fait bel et bien partie du *corpus bunianum* et y a joué un rôle fondamental du fait de son caractère simple et bien organisé.

Al-Laṭā‘if al-tis‘ : les « neuf subtilités »

Ce caractère simple et organisé est également un trait de caractère évident d'*al-Laṭā‘if al-tis‘*. Ḥāğğī Ḥalīfa évoque un *al-Laṭā‘if al-‘ašara* attribué à al-Būnī, mais il s'agit probablement de la même œuvre²³³⁴. Il s'agit d'un opuscule d'une extrême brièveté présentant neuf séries de noms divins (appelées *laṭīfa*) avec quelques indications sur leurs propriétés. Les manuscrits font mention à la fin d'un « rapporteur » (*al-rāwī*) nommé Tāğ al-Dīn Muḥammad b. Ğamāl al-Dīn Yūsuf al-Maḥīlī²³³⁵ (n. 587/1191-1192, m. 637/1239-1240), que nous pouvons identifier comme un juriconsulte (*faqīh*) et mufti établi à Alexandrie contemporain d'al-Būnī²³³⁶. Il s'agit probablement de l'auteur de ces feuillets. En est-il le rapporteur d'après les œuvres attribuées à al-Būnī ou a-t-il puisé ce texte dans un autre contexte ? Nous ne saurions le déterminer. Ces feuillets, souvent insérés dans des manuscrits rassemblant plusieurs œuvres attribuées à al-Būnī, méritent d'être signalés puisqu'il sont présentés comme une œuvre d'al-Būnī à part entière par les bio-bibliographes, et le terme de « subtilité » se retrouve dans le *Šams al-ma‘ārif* pour désigner des

²³³⁴ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, V, p. 316.

²³³⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *al-Laṭā‘if al-tis‘*, BnAβ, fol. 43a. On trouve également l'orthographe al-Maḥāllī comme dans le manuscrit d'Istanbul, Carullah, 2083.

²³³⁶ Tāğ al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf b. *al-faqīh* Sa‘īd al-Dawla ‘Abd al-Mu‘ṭī b. Maṣṣūr b. al-Maḥīlī l-Iskandarānī l-Mālikī aurait été formé en droit auprès d'Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Mufaḍḍal. Il enseigna, fut mufti et officia dans l'administration. Cf. al-Ḍahabī, *Ta‘rīḥ al-islām*, éd. Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, Šu‘ayb al-Arna‘ūṭ et Šāliḥ Mahdī ‘Abbās, Beyrouth, Mu‘assasat al-risāla, 1988, XLVII, p. 327.

séries de noms divins²³³⁷. Du fait de son extrême brièveté, qui lui permet d'être insérée dans n'importe quel recueil de manuscrit, cette œuvre est particulièrement difficile à tracer et il serait très présomptueux de prétendre à quelque hypothèse concernant son origine et sa diffusion.

Al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al- ‘aṭā’iyya

L'œuvre connue sous le nom d'*al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya* (*Les intercessions scripturaires et les supplications fécondes*) demeure une des plus méconnues du corpus primitif bien qu'elle soit souvent mentionnée dans les notices bibliographiques. Il semble qu'elle ait survécu dans quelques manuscrits. En effet, un manuscrit d'Istanbul contient le début d'une œuvre se présentant comme une réponse à des interrogations sur « les intercessions scripturaires et les supplications fécondes »²³³⁸. Aucun nom d'auteur ne nous permet d'identifier le texte avec certitude. Un autre manuscrit d'Istanbul contient un texte sans introduction après la *basmala* et présenté en conclusion comme *al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya*²³³⁹. Le texte ne contient pas non plus de nom d'auteur, mais il est précédé dans le manuscrit du *‘ilm al-hudā* et suivi d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*. Ce dernier manuscrit se présente donc comme un recueil d'œuvres d'al-Būnī. De plus, le début du texte du second manuscrit est identique à la fin du texte du premier²³⁴⁰. Les deux manuscrits présentent vraisemblablement tous deux un texte mutilé de la même œuvre. Il nous est impossible, en l'état actuel de nos connaissances et en raison du peu d'information que nous ont laissé les sources sur cette œuvre, de déterminer si elle est bien d'al-Būnī ou non. En revanche, il est assez simple de comprendre pourquoi elle fut apparentée au *corpus bunianum*. En effet, après une introduction traitant des moyens de guérison dans la tradition²³⁴¹, les chapitres sont composés d'une série de noms suivant des thèmes annoncés dans le

²³³⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 85b présente une série de douze noms dont une bonne partie se retrouve dans la quatrième « subtilité » dans BnAβ, fol. 42a. Cf. également Esc1, fol. 87a où « subtilité » désigne une série de vingt-deux noms divins. On notera que le manuscrit BnF1, fol. 106b-107a présente une « subtilité » identique à la première dans BnAβ, fol. 41b. Elle est néanmoins désignée comme *laṭīfa* puis comme *namaṭ*, ce qui indique une terminologie assez fluctuante.

²³³⁸ Cf. Istanbul, Fazil Ahmed, 923, fol. 86b-95b et fol. 87b pour la mention des « intercessions scripturaires et les supplications fécondes ».

²³³⁹ Cf. Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 240b-264a et fol. 264a pour le titre.

²³⁴⁰ Istanbul, Fazil Ahmed, 923, fol. 96a-95b à comparer avec Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 240b-241b.

²³⁴¹ Sur les techniques de guérison dans la tradition, cf. *supra* p. 96 et suivantes.

titre, puis d'invocations, de recommandations sur leurs utilisations et de considérations sur les propriétés de ces noms. Tour à tour, on trouve dans cette œuvre un « chapitre sur le repentir, la réalisation, le retour à Dieu et la grâce » (*bāb al-tawba wa-l-tahqīq wa-l-ināba wa-l-tawfīq*)²³⁴², un « chapitre sur l'examen de conscience » (*bāb al-muḥāsaba*)²³⁴³, un « chapitre sur le rappel, la purification, le regard et la réflexion » (*bāb al-taḍkira wa-l-zakāt wa-l-naẓar wa-l-i'tibār*)²³⁴⁴, un « chapitre sur la science » (*bāb al-ilm*)²³⁴⁵, un « chapitre sur la descente de la lumière, l'Invisible, l'affirmation, les dévoilements et les manifestations » (*bāb tanzīl al-nūr wa-l-ġayb wa-l-ta'yīd wa-l-kuṣūf wa-l-zuhūr*)²³⁴⁶, un « chapitre sur la bonheur, la beauté, la joie et la perfection » (*bāb al-na'im wa-l-ġamāl wa-l-surūr wa-l-kamāl*)²³⁴⁷, un « chapitre sur la victoire sur les ennemis, l'affrontement des mécréants injustes, la coercition et la prise de pouvoir » (*bāb al-naṣr 'alā l-a'dā' wa-l-tawaġġuh fī l-kuffār al-ẓalama wa-l-qahr wa-l-istīlā'*)²³⁴⁸, un « chapitre sur le retour au monde de l'éternité, l'éloignement du monde de l'illusion, la préparation à la mort avant la descente du terme » (*bāb al-ināba ilā dār al-ḥulūd wa-l-taġāfi 'an dār al-ġurūr wa-l-ta'ahhub li-l-mawt qabla nuzūl al-fawt*)²³⁴⁹ et un « chapitre sur la subsistance, le présent, l'assujettissement, la richesse, l'aisance et la fidélité » (*bāb al-rizq wa-l-aṭā' wa-l-taṣhīr wa-l-ġinā' wa-l-taysīr wa-l-wafā'*)²³⁵⁰. Les noms divins sont donc classés en fonction de ces grands thèmes selon une structure et des formulations qui ne sont pas sans rappeler les *anmāt* d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*. *Al-Tawassulāt al-kitābiyya* se situe donc dans la veine de ces opuscules consacrés aux noms divins qui les classent selon des séries en fonction de significations qui impliquent une utilisation efficace de ceux-ci.

Les « œuvres fantômes »

L'expression d'« œuvre fantôme » nous servira à désigner ces textes attribués à al-Būnī et qui sont mentionnés ou cités par un auteur (ou al-Būnī lui-même) sans qu'il ne semble se référer à un quelconque texte en circulation (ou que le texte est aujourd'hui perdu). Ces titres ont parfois faussement enrichi la liste des écrits attribués à al-Būnī car il peut s'agir de titres secondaires pour une œuvre

²³⁴² (Pseudo- ?)al-Būnī, *al-Tawassulāt al-kitābiyya*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 240b-242b.

²³⁴³ *Ibid.*, fol. 242b-243b.

²³⁴⁴ *Ibid.*, fol. 243b-245a.

²³⁴⁵ *Ibid.*, fol. 245a-247a.

²³⁴⁶ *Ibid.*, fol. 247a-249b.

²³⁴⁷ *Ibid.*, fol. 249b-252b.

²³⁴⁸ *Ibid.*, fol. 252b-257a.

²³⁴⁹ *Ibid.*, fol. 257a-260a.

²³⁵⁰ *Ibid.*, fol. 260a-262b.

clairement identifiée sous un autre nom ou de textes fautivement attribués à al-Būnī dans un texte ou un manuscrit. La principale « œuvre fantôme » citée par al-Būnī lui-même est le *Yā' al-taṣrīf wa-ḥullat al-ta'rif* (*La yā' de la déclinaison et la dispense de la détermination*), mentionné dans le *Šams*²³⁵¹. Le fait que l'œuvre soit mentionnée par ailleurs dans les notices bibliographiques nous pousse à penser qu'il existait bien un texte de ce nom, sans que nous puissions l'identifier. Il en est de même du *Asrār al-adwār wa-taškīl al-anwār* mentionné dans *Laṭā'if al-iṣārāt*²³⁵².

Parmi ces titres suscitant des interrogations, nous avons déjà vu la mention d'un *Sirr al-asrār* chez al-Damīrī correspondant à *Laṭā'if al-iṣārāt*. La mention d'un *Saḥnat al-arwāḥ* (*L'apparence des esprits*) attribué à al-Būnī dans *al-Durr al-naẓīm* par al-Yāfi'ī semble être une erreur²³⁵³. En réalité, il pourrait d'agir du *Saḡanḡal al-arwāḥ* (*Le miroir des esprits*) de Sa'd al-Dīn b. al-Mu'ayyad b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. Ḥammawayh al-Ṣūfī²³⁵⁴. Ce dernier est un traité de magie coranique, qui, bien que différent de ce que l'on trouve chez al-Būnī, ne peut masquer l'héritage du corpus des œuvres d'al-Būnī à travers ses schémas²³⁵⁵. Dāwūd al-Anṭākī mentionne quant à lui un *Ḥazā'in al-asrār fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-aṣfār* (*Les trésors des secrets : la science des lettres et des chiffres*)²³⁵⁶ dans son *Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-ʿuṣṣāq* (*La parure des marchés : récits sur les amoureux éperdus*)²³⁵⁷. La recette qu'il mentionne est typique des traités du *corpus bunianum* : « celui qui écrit la sourate Yāsīn sur du cuivre, l'efface avec de l'eau de

²³⁵¹ Al-Būnī, *Šams*, BnAα, fol. 53a.

²³⁵² Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 59b-60a.

²³⁵³ Al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 38. Constant Hamès avait signalé cet *hapax*, mais donne comme titre du traité *Siḡn al-arwāḥ* (*La prison des Esprits*) Cf. Constant Hamès, « al-Būnī », *El*³. L'édition que nous utilisons n'a clairement pas de point sous le *ḥā'* et un *tā' marbūṭa*. Nous n'avons pas trouvé dans le corpus bunianum ci-dessus présenté les tableaux qu'al-Yāfi'ī attribue à al-Būnī dans cet endroit du traité.

²³⁵⁴ Dans le *Šams al-āfāq*, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī affirme que Sa'd al-Dīn b. al-Mu'ayyad b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. Ḥammawayh al-Ṣūfī est l'auteur du *Saḡanḡal al-arwāḥ* et a puisé sa matière chez al-Būnī. La Suleymaniye d'Istanbul possède deux exemplaires de ce traité : Carullah, 1541, 98 fol. et Fatih, 2645, 213 fol. (les deux manuscrits semblent avoir le même texte, mais il y a selon toute vraisemblance des erreurs dans la reliure : la partie sur les prières au début du manuscrit du fonds Fatih se retrouve à la fin du manuscrit du fonds Carullah, aucun des deux manuscrits n'est daté).

²³⁵⁵ Certains schémas rappellent clairement ceux des *Laṭā'if al-iṣārāt* ou du *Šams al-ma'ārif*, cependant, beaucoup montrent aussi un style plus tardif, avec des versets coraniques écrits dans des figures aux allures anthropomorphiques ou l'utilisation de ce magico-koufique très peu présent dans le noyau historique des œuvres d'al-Būnī.

²³⁵⁶ Litt. « des zéros » (*al-aṣfār*).

²³⁵⁷ Dāwūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-ʿuṣṣāq*, Beyrouth, Dār maktabat al-hilāl li-l-ṭibā'a wa-naṣr, 1984², I, p. 382.

pluie, en boit une partie et se lave avec l'autre est consolé d'une perte » (*man kataba sūrat Yāsīn fī nuḥās wa-maḥā-hā bi-mā' al-maṭar wa-šariba l-ba'ḍ wa-ḡtasala bi-l-ba'ḍ salā*)²³⁵⁸.

L'auteur qui nous a laissé le plus de titres fantômes est sans conteste Ḥāḡḡī Ḥalīfa, qui dans le *Kašf al-ẓunūn* ne mentionne pas moins de vingt-sept titres attribués à al-Būnī. Parmi ces titres, on notera que certains ne se retrouvent dans aucune autre notice bibliographique :

- *Izhār al-rumūz wa-ibdā' al-kunūz*²³⁵⁹
- *Tafsīr al-šayḥ Šaraf al-Dīn [al-Būnī]*²³⁶⁰
- *Tanzīl al-arwāḥ fī qawālib al-ašbāḥ*²³⁶¹
- *Risālat al-Taḡalliyyāt (Ibn 'Arabī et al-Būnī)*²³⁶²
- *al-Risāla l-Ġīmiyya*²³⁶³
- *Risālat al-Šuhūd fī l-ḥaqā'iq 'alā ṭarīqat 'ilm al-ḥurūf*²³⁶⁴
- *al-Risāla l-lāmiyya*²³⁶⁵

²³⁵⁸ *Ibid.*, I, p. 382.

²³⁵⁹ Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, I, p. 346, n°889. Traduction latine du titre : *Explicatio signorum aenigmaticorum et detectio thesaurorum*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « du cheikh Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Būnī, mort en l'an [...] » (*li-l-šayḥ Abī l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Būnī l-mutawaffā sana*).

²³⁶⁰ *Ibid.*, II, p. 368, n°3317.

²³⁶¹ *Ibid.*, II, p. 440, n°3659. Traduction latine du titre : *Demissio spirituum de formis corporum*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī*).

²³⁶² *Ibid.*, III, p. 376, n°6028. Traduction latine du titre : *Tractatus de revelationibus secretorum divinorum*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « d'Ibn 'Arabī et du cheikh Aḥmad al-Būnī. Son incipit est "le corps fait sortir des ténèbres vers la lumière etc. » (*li-bn 'arabī wa-li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, awwalu-hu aḥraḡa al-ḡism min al-ẓulma ilā l-nūr i.l.h.*). Il s'agit probablement du traité d'Ibn 'Arabī, dont un manuscrit en aurait attribué la paternité à al-Būnī. Cette association n'est pas extravagante dans la mesure où Ibn Ḥaldūn associe al-Būnī aux partisans des épiphanies (*taḡalliyyāt*).

²³⁶³ *Ibid.*, III, p. 389, n°6089. Traduction latine du titre : *Tractatus de litera Jīm*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī. Son incipit est "majestueuse est la louange de Celui qui fit sortir le ḡīm des ténèbres à la lumière etc. » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, awwalu-hu ḡalla ṭanā' allaḍi aḥraḡa l-ḡīm min al-ẓulma ilā l-nūr i.l.h.*).

²³⁶⁴ *Ibid.*, III, p. 415, n°6206. Traduction latine du titre : *Tractatus existentiae sensibilis de veritatibus secundum rationem disciplinae de arcanis literarum virtutibus*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī. Son incipit est : "louange à Dieu, Celui qui illumine les cœurs des gnostiques etc." » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh munawwir qulūb al-'ārifīn i.l.h.*).

- *al-Risāla l-nūniyya fī l-ḥaqāʾiq al-insāniyya*²³⁶⁶
- *Šaraf al-šakīliyyāt (sic) wa-asrār al-ḥurūf al-ʿadadiyyāt*²³⁶⁷
- *Šams al-wāšilīn wa-uns al-sāʾirīn fī sirr al-sayr ʿalā burāq al-fikr wa-l-ṭayr*²³⁶⁸
- *Kitāb al-Ḥurūf wa-ʿadad wa-ḥawāšši-himā*²³⁶⁹
- *al-Mašhad al-asnā fī šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*²³⁷⁰
- *Maṭlaʿ al-ʿazāʾim*²³⁷¹

²³⁶⁵ *Ibid.*, III, p. 436, n°6312. Traduction latine du titre : *Tractatus in literam Lām desinens*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī. Son incipit est : "Louange à Dieu qui créa l'être humain d'une goutte des mélanges etc." » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh alladī ḥalaqa l-insān min nuṭfat amšāğ i.l.ḥ.*).

²³⁶⁶ *Ibid.*, III, p. 451, n°6402. Traduction latine du titre : *Tractatus in Nūn desinens de vera hominis natura*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī. Son incipit est : "louange à Dieu l'existant etc." Il y parle de Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Nūn, et le Calame } (Coran, LXVIII, 1) etc. » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh al-mawğūd i.l.ḥ. takallama fī-hā ʿalā qawli-hi taʿālā N wa-l-qalam i.l.ḥ.*).

²³⁶⁷ *Ibid.*, IV, p. 44, n°7554. Traduction latine du titre : *Praestantia formularum pictarum et arcana literarum numerando inservientium*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Muḥyī l-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī l-Qurašī. Son incipit est : "louange à Dieu qui fait tourner au moyen des secrets les subtilités des sphères du monde céleste etc." » (*li-l-šayḥ Muḥyī l-Dīn Abī l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī l-Qurašī, awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh alladī adāra bi-yad al-asrār laṭāʾif al-aflāk al-malakūtiyyāt i.l.ḥ.*).

²³⁶⁸ *Ibid.*, IV, p. 75, n°7663. Traduction latine du titre : *Sol tironum pervenientium et societas incedentium de arcana itineris, quod propheta in Borac jumento cognitionis et evectiois fecit*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Būnī, mort en l'an [...]. Son incipit est : "louange à Dieu pour la bonté de Ses grâces etc." » (*li-l-šayḥ Abī l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Būnī l-mutawaffā sanat [...], awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh ʿalā ḥusn tawfiqi-hi i.l.ḥ.*).

²³⁶⁹ *Ibid.*, V, p. 74, n°10050. Traduction latine du titre : *Liber de literis et numeris eorumque qualitatibus*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh ʿAbd al-Raḥmān al-Mağribī mort en l'an [...] et du cheikh Aḥmad al-Būnī » (*li-l-šayḥ ʿAbd al-Raḥmān al-Mağribī l-mutawaffā sana wa-li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī*).

²³⁷⁰ *Ibid.*, V, p. 561, n°12101. Traduction latine du titre : *Commentarius in nomina Dei pulchra*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī, mort en l'an [...] » (*li-l-šayḥ Abī l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī l-mutawaffā sanat [...]*).

²³⁷¹ *Ibid.*, V, p. 603, n°12262. Traduction latine du titre : *Ortus incantamentorum*. Informations données par Ḥāğğī Ḥalīfa : « du cheikh Aḥmad al-Būnī, il l'a extrait du *Secret scellé* et il y mentionne des propriétés merveilleuses et étranges, des effets éprouvés qu'il a expérimentés par lui-même. Son incipit est : "louange à Dieu qui embrasse toute chose de Sa science etc." Il est mort en l'an [...] » (*li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī, istaḥrağa-hā min al-sirr al-maktūm, wa-ḍakara fī-hi ḥawāšš ʿağiba wa-ğariba wa-taʾtīrāt muğarraba ğarraba-hā bi-nafsi-hi, awwalu-hu l-ḥamd li-Llāh alladī aḥāṭa bi-kull šayʾ ʿilm-hu i.l.ḥ., tuwufiyya sanat [...]*).

- *Mawāqīt al-baṣā'ir wa-laṭā'if al-sarā'ir*²³⁷²

Ḥāḡḡī Ḥalīfa a probablement eu sous la main le manuscrit de Manisa coté 1455²³⁷³. En effet, à lui seul il contient *al-Risāla l-nūniyya fi l-ḥaqā'iq al-insāniyya* (fol. 1b - 10b), une *Risālat al-Taḡalliyyāt* attribuée à al-Būnī (fol. 12b - 77b), *al-Risāla l-lāmiyya* (fol. 100b - 105a), un *Kitāb al-Mīm* (fol. 106b - 121b). Les incipits qu'il donne permet également d'identifier certains titres ainsi, *Šaraf al-šakīliyyāt* (sic) *wa-asrār al-ḥurūf al-ʿadadiyyāt* ne semble être autre que *Laṭā'if al-išārāt*. Quant à *Maṭlaʿ al-ʿazā'im*, décrit comme étant un « extrait d'*al-Sirr al-maktūm*, dans lequel sont mentionnées des propriétés merveilleuses et étranges et des effets éprouvés qu'il a expérimentés par lui-même », il pourrait s'agir d'un passage que l'on trouve dans *al-Lumʿa l-nūrāniyya* où un passage se présente comme un extrait d'*al-Sirr al-maktūm*²³⁷⁴. Enfin, les *Mawāqīt al-baṣā'ir wa-laṭā'if al-sarā'ir* sont cités dans le *ʿilm al-hudā*, dans un passage repris dans le *Šams al-maʿārif*²³⁷⁵. À partir de ces citations, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'une œuvre qui dût réellement exister même si nous ne pouvons savoir si Ḥāḡḡī Ḥalīfa la mentionne pour en avoir eu un manuscrit entre les mains ou sur la base des citations d'al-Būnī.

Nous avons en outre relevé dans le *Saʿādat al-dārayn fi l-ṣalāt ʿalā sayyid al-kawnayn* (*La Félicité des deux demeures : la prière sur le seigneur des deux modes d'existence*) du très tardif Yūsuf b. Ismāʿīl al-Nabhānī une prière (*ṣalāt*) qu'il attribue à al-Būnī, « mentionnée dans son *ḥizb* et duquel [al-Nabhānī] l'a recopiée » (*maḍkūra fi ḥizbi-hi wa-min-hu naqaltu-hā*)²³⁷⁶. Il est difficile de savoir si l'auteur fait mention d'un ouvrage en particulier ou d'une prière isolée, mais le fait qu'elle soit « mentionnée dans » (*maḍkūra fi*) indique qu'al-Nabhānī a dû l'extraire d'une

²³⁷² *Ibid.*, VI, p. 242, n°13359. Traduction latine du titre : *Loci oculis animi statuti et subtilitates arcanorum*. Informations données par Ḥāḡḡī Ḥalīfa : « du cheikh Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī » (*li-l-šayḥ Abī l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī*).

²³⁷³ Ou un manuscrit de la même famille. Les informations du catalogue électronique sur son contenu semblent indiquer toutefois qu'il s'agit d'un recueil très composite. Nous n'avons trouvé nulle part de trace d'un manuscrit contenant une compilation similaire d'opuscules et de morceaux très courts avec de telles attributions à al-Būnī.

²³⁷⁴ Comme nous l'avons indiqué précédemment, ce texte est identifié par Ḥāḡḡī Ḥalīfa comme étant un *al-Sirr al-maktūm fi l-ṭilasmāt* d'Aḥmad b. Abū l-Ḥasan al-Nāmiqī l-Ġāmī (m. 536/1141-42), à ne pas confondre avec *al-Sirr al-maktūm* attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Cf. *ibid.*, III, p. 596.

²³⁷⁵ Al-Būnī, *ʿilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 77b et (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 5a. Sur le passage en question, voir *infra* p. 730.

²³⁷⁶ Al-Nabhānī, *Saʿādat al-dārayn fi l-ṣalāt ʿalā sayyid al-kawnayn*, s.l., 1318 (1900), p. 263. Nous n'avons pu identifier cette prière dans le corpus des œuvres d'al-Būnī.

compilation plus large. Si un tel ouvrage circulait sous le nom d'al-Būnī, peut-être est-il aujourd'hui perdu ?

•••

Les premières œuvres ayant circulé sous le nom d'al-Būnī posent beaucoup de problèmes. Un premier noyau que l'on peut attribuer avec une certaine assurance au Būnī historique a sans doute rencontré un large succès auprès du public soufi auquel il s'adressait. Néanmoins, l'emploi de noms divins clairement associés à des bénéfices matériels, ainsi que les références à l'astrologie, ont certainement favorisé le détournement de ce « noyau historique » à des fins magiques beaucoup plus prononcées. C'est ce que semble avoir voulu faire le compilateur du *Šams al-ma'ārif*, qui utilisa le nom d'une œuvre d'al-Būnī abondamment citée dans le « noyau historique » mais apparemment peu répandue dans les manuscrits, pour adjoindre à une mosaïque d'extraits d'œuvres d'al-Būnī des traités de magie astrale, de magie talismanique, d'alchimie, de prières, de magie juive, etc. Certaines œuvres du « corpus primitif » posent clairement le problème de leur attribution : si on trouve des passages communs, quelle œuvre a précédé l'autre ? Si l'antériorité du *Qabs al-iqtidā'* nous semble plus aisée à défendre par le biais de la critique textuelle, d'autres sont beaucoup plus difficiles à analyser du fait des points communs qu'ils entretiennent avec des œuvres d'al-Būnī. Dans tous les cas, l'attribution du *Šams al-ma'ārif* au Būnī historique nous semble bel et bien à proscrire même s'il a écrit un texte portant ce titre. Favorisant une circulation importante de textes attribués à al-Būnī, la forfaiture a admirablement fonctionné au point qu'une seconde version, plus volumineuse et plus complète, fut même rédigée plus tard : le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*.

VI. Continuation et commentaires de l'œuvre d'al-Būnī

L'œuvre d'al-Būnī ne s'est pas arrêtée à sa mort. Nous avons vu qu'elle s'enrichit perpétuellement de traités dont on lui a fautivement attribué la paternité. Mais à côté de ces apocryphes, il faut également souligner que très tôt des versions augmentées et commentées de ses œuvres ont circulé. Elles sont autant d'indices sur la lecture, l'interprétation et la diffusion des œuvres d'al-Būnī.

6.1. Les commentaires des œuvres du noyau historique d'al-Būnī

Les commentaires des œuvres d'al-Būnī concernent majoritairement *al-Lum'a l-nūrāniyya*. Le nombre de commentaires de l'œuvre ou des seuls *anmāt* pourraient faire l'objet d'une étude à part entière. On peut néanmoins y observer une tendance générale à enrichir l'œuvre d'al-Būnī par des considérations astrologiques ou des présentations de carrés magiques. Ce sont les deux principaux éléments ajoutés aux œuvres d'al-Būnī et qui les ont fait sortir de la sphère proprement mystique pour rejoindre celle de la magie. Parmi ces commentaires, plusieurs se distinguent par leur importance et leur large diffusion.

Tartīb al-da'awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt, commentaire d'al-Lum'a l-nūrāniyya ?

Cet ouvrage a retenu l'attention de Jan Just Witkam²³⁷⁷, qui soulignait qu'il avait échappé à l'attention de Carl Brockelmann²³⁷⁸. En réalité, le texte se trouve souvent sous d'autres titres dans les catalogues, et il semble bien que le texte connu sous le nom d'*al-Ta'liqā fī manāfi' al-Qur'ān al-ʿaẓīm* soit en réalité le *Tartīb al-da'awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt*²³⁷⁹. Il déduit de l'incipit²³⁸⁰ que l'œuvre fut probablement rédigée par un continuateur ou un disciple d'al-Būnī²³⁸¹, bien qu'elle soit généralement attribuée à al-Būnī lui-même. Comparant le texte au *Šams al-ma'ārif* et à d' « autres œuvres », Jan Just Witkam estimait que l'œuvre est d'un « niveau intellectuel plus élevé que

²³⁷⁷ Jan Just Witkam, « Gazing at the sun », p. 187-190.

²³⁷⁸ *Ibid.*, p. 187.

²³⁷⁹ Noah Gardiner a abouti à la même conclusion. Cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 108.

²³⁸⁰ *Qāla l-šayḥ al-imām al-ʿārif al-ʿālim al-rabbānī murabbī l-murīdīn šayḥ al-sālikīn qudwat al-ʿārifīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Būnī l-Qurašī - qaddasa Llāh rūḥa-hu wa-nawwara ɗariḥa-hu*. Jan Just Witkam indique *mzzī* au lieu de *murabbī*, nous avons corrigé selon le manuscrit de la Suleymaniye, Nuruosmaniye, 2822, fol. 1b.

²³⁸¹ *Ibid.*, p. 187.

dans les autres œuvres d'al-Būnī »²³⁸². S'il est vrai que les considérations astrologiques dans le *Tartīb al-da'awāt* sont beaucoup plus précises que dans le *Šams al-ma'ārif*, c'est aussi mésestimer les œuvres à caractère plus mystique d'al-Būnī comme les *Laṭā'if al-išārāt*, dans lesquelles l'approche d'al-Būnī est beaucoup plus théorique que pratique et témoigne d'une grande connaissance de l'ésotérisme. Surtout, le *Tartīb al-da'awāt* s'inscrit dans une perspective bien différente de celle des autres œuvres d'al-Būnī. Alors que dans le « noyau historique », c'est le cadre théorique et mystique qui prédomine, dans le *Tartīb al-da'awāt*, c'est l'aspect pratique qui est développé, avec une omniprésence de graphiques, élaborés non plus comme schémas d'appréhension de l'organisation et de la hiérarchie de la création mais comme des dessins magiques efficaces avec des spécificités magiques comme l'utilisation de lettres allongées pour en former les bordures.

L'introduction du traité en resitue les thèmes dans la droite ligne des disciplines magiques appréhendées à travers la « science naturelle » (*al-ṭabī'a*). L'auteur du traité introduit ainsi son ouvrage :

Nous voulons éclairer ce que Dieu nous a fait entrevoir de l'agencement des invocation (*tartīb al-da'awāt*) selon la spécificité des moments et en fonction des différentes choses voulues. Il s'agit d'un secret subtil, d'une science noble, par lesquels les Gnostiques (*ahl al-ma'rifa*) se spécialisent sans causer trouble ni douleur dans leur façon [d'opérer] (*kayfiyyat*) avec les beaux noms de Dieu, la propriété (*ḥāṣṣiyya*) de chacun de ces noms et la façon [d'opérer] leur pouvoir (*kayfiyyat al-ṭaṣarruf bi-hi*) dans les mondes sans réaction ni empêchement. Nul protecteur (*mudāfi'*) ne les rend vains dans le monde, excepté si Dieu veut empêcher que cela arrive. Ce sont des noms sublimes, Dieu - qu'Il soit exalté ! - les a mentionnés dans les [passages] solidement établis de ce qu'Il fit descendre²³⁸³ selon ce qu'Il dit : { Dieu

²³⁸² *Ibid.*, p. 188.

²³⁸³ Allusion au Coran III, 5/7 où il est fait mention des versets « ambigus » (*mutašābihāt*) et des versets « solidement établis » (*āyāt muḥkamāt*) (Régis Blachère traduit le terme par « confirmé »). Al-Ṭabarī donne plusieurs interprétations de ces versets. La plus communément admise est ainsi exprimée :

Quant à Son verset : { en celle-ci sont des aya confirmées } : Il veut dire des versets du livre. Par "*al-āyāt*" Il veut dire les versets du Coran. Quant [au mot] "*al-muḥkamāt*", ce sont [les versets] qui sont confirmés par l'éclaircissement et le détail. Sont [donc] établies fermement leurs arguments et preuves qui établissent le licite et l'illicite, la promesse et la menace, la récompense et le châtement, l'ordre et la réprimande, l'information et l'exemple, l'exhortation et la leçon à tirer, et ce qui s'assimile à cela. Puis Il a décrit - que Sa louange soit magnifique - "ces versets confirmés" comme étant "la mère du livre". Il veut dire par là qu'ils sont l'origine du livre qui est le fondement de la religion, des obligations, des peines légales, et de tout ce dont les créatures ont besoin pour leur religion, et les obligations auxquelles ils sont tenus en vue de l'ici-bas ou de l'au-delà.

Cf. al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, VI, p. 170.

Cependant, une autre interprétation donnée par al-Ṭabarī sur ce verset pourrait trouver un écho dans les pratiques décrites par le traité :

possède les noms les plus beaux. Priez-Le avec [ces noms] et laissez ceux qui blasphèment au sujet de Ses noms }²³⁸⁴ jusqu'à la fin du verset, c'est-à-dire qu'ils traduisent le discours à partir d'une langue mais invoquent [ces noms] dans une autre. Si c'est le cas, on ne connaît pas [ce discours] à notre époque. Les sciences - si j'en multiplie les divergences - sont au nombre de quatorze. Parmi elles il y a :

- la science de la nature (*'ilm al-ṭabī'a*),
- la science de la divination (*'ilm al-kihāna*),
- la science de l'évocation (*'ilm al-istiḥḍār*),
- la science des talismans (*'ilm al-ṭalāsīm*). Plus grande qu'elle est :

- la science de la « dimension correspondante » (*misāḥa munāsaba*), qui est la concordance des nombres (*ittifāq al-a'dād*) à l'exemple des nombres R.K [= 220] et R.F.D [= 284]²³⁸⁵ et le *modus operandi* du dominant et du dominé entre les deux (*kayfiyyat al-ḡālib wa-l-maḡlūb fī-himā*). Le nombre érigé en carré (*al-ʿadad al-mukaʿab*) est dominant, et ceci vient de la méthode de la balance des nombres (*kayfiyyat tawāzun al-a'dād*) et de la divergence des nombres dans les mesures et les balances. Il est dominant en acte.

- la science de l'arithmétique (*'ilm al-artamāṭiqī*). Plus grande qu'elle est :
- la correspondance (*al-tanāsūb*), c'est-à-dire ce en quoi les mondes correspondent en nature,
- la science des nombres et de la divergence (*'ilm al-ʿadad wa-l-iḥtilāf*). Plus grande qu'elle est :
- la science des figures mobiles et fixes (*'ilm al-aškāl al-mutaḥarrika wa-l-sākina*). Elle ne parvient à rallier que les individus des exercices spirituels (*ahl al-riyāḍa*). Plus grande qu'elle est :

D'autres ont dit : mais les versets du Coran dits "confirmés" sont ce dont les savants (*al-ʿulamā'*) connaissent l'exégèse (*ta'wīl*) et dont ils comprennent le sens et le commentaire (*tafsīr*). Les "équivoques" sont ce pour quoi nul n'a de moyen pour le connaître car Dieu s'en est réservé la connaissance hors de Sa création, comme par exemple l'information du moment du retour de Jésus fils de Marie, du moment du lever du Soleil au Ponant, de l'arrivée de l'Heure, de l'extinction du monde d'ici-bas, et ce qui s'assimile à tout cela. Tout ceci nul ne le connaît. Ils disent : Dieu a nommé parmi les versets du Livre "équivoques" les lettres détachées qui sont au début de certaines sourates du Coran, comme par exemple { Ā.L.M }, { Ā.L.M.Ṣ }, { Ā.L.M.R }, { Ā.L.R } et ce qui s'y assimile, parce que ceux-ci sont équivoques dans leur expression (*fī l-alfāz*) et correspondent à la valeur numérique de ces lettres. Une tribu juive de l'époque de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - désirait embrasser grâce à elles la connaissance de la durée de l'islam et de ses adeptes, et ils apprirent la fin de Muḥammad et de sa communauté. Dieu fit mentir leurs histoires, et leur fit savoir qu'ils ne pouvaient embrasser ce qu'ils cherchaient à savoir grâce à ces lettres équivoques, ni par tout autre moyen. Cela, nul ne le sait excepté Dieu.

Cf. al-Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān*, VI, p. 179-180.

Ainsi, en faisant des noms divins la partie « solidement établie » de la Révélation, notre auteur en fait une base solide à leur utilisation contrairement aux sigles coraniques.

²³⁸⁴ Coran, VII, 179/180.

²³⁸⁵ Il s'agit de deux « nombres amiables » (*al-a'dād al-mutaḥābba*). Cf. *supra* p. 227.

- l'[usage] technique des nombres dans les carrés magiques (*iṣṭilāḥ al-ʿadad fi l-wafq*). Il n'y a pas de science exacte plus grande qu'elle.

Ne vois-tu pas comment ils ont tracé les sceaux (*al-ḥawātim*) depuis le trois jusqu'au dix et leur établissement en carré magique (*al-wafqiyya*) ? Ils disent : « Chaque figure a une action spécifique à l'exclusion de toute autre ». Les premiers pieux musulmans (*al-salaf al-ṣāliḥ*) ont mentionné cela, pensaient de cette façon et disaient que leur pouvoir (*taṣrīfu-hu*) n'était pas défendu à l'origine. Ils donnaient ainsi des exemples sur le carré magique de base trois : sa réputation par l'expérimentation (*bi-l-taḡriba*) était absolument répandue, au point que les femmes connaissaient son efficacité²³⁸⁶, de même que l'exemple de la figure du carré magique de base dix que l'on disait associé à un astre. Quand il est accordé selon ses correspondances et ses nombres, comme avec ses natures, celui qui le porte ne peut perdre un combat. Il y a dedans un nœud pour le fer (*al-ʿaqd li-l-ḥadīd*)²³⁸⁷ et un nombre englobant l'ensemble. Celui qui regarde le support écrit des carrés magiques le trouvera exactement. Plus grande encore que tout ceci, voici donc la plus haute des [sciences] :

- la science du sublime Coran (*ʿilm al-Qurʿān al-ʿaẓīm*). C'est le plus sublime des livres. Ses versets sont les plus grands des versets, ses miracles les plus grands des miracles, et les noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - qui s'y trouvent sont les plus grands noms. L'ensemble est la parole du Créateur { Nulle divinité excepté Lui. Il est le Puissant, le Sage. }²³⁸⁸ Si cette science que je vais te montrer était très ardue, nul ne l'apprendrait ni ne dévoilerait la science de la connaissance [de Dieu] si ce ne sont quelques clairvoyants à chaque époque, comme le noble cheikh Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī, à partir duquel le dévoilement fut ouvert pour al-Ḥallāḡ à sa suite²³⁸⁹. Il l'a rendu claire et fut brûlé.

(*fa-innā nurīdu an nubayyina mā fataḥa Llāh la-nā min tartīb al-daʿawāt fi taḥṣīs al-awqāt ʿalā ḥtilāf al-irādāt. Fa-inna-hu sirr laṭīf wa-ʿilm šarīf iḥtaṣṣa bi-hi ahl al-maʿrifa min ḡayr taḥrīf wa-lā tankīf fi kayfiyyat al-ʿamal bi-asmāʾ Allāh al-ḥusnā wa-ḥāṣṣiyyat kull ism min-hā wa-kayfiyyat al-taṣrīf bi-hi fi l-ʿawālim min ḡayr rādd*²³⁹⁰ *wa-lā mumāniʿ wa-laysa [2a] yubṭilu-hu fi l-ʿālam mudāfiʿ illā an yašāʾa Llāl bi-manʿ wuqūʿi-hā id hiya asmāʾ ʿiẓām ḡakara-hā Llāh taʿālā fi muḥkam tanzīli-hi ḥayṭu yaqūlu { Wa-li-llāhi l-asmāʾu l-ḥusnā fa-dʿū-hu bi-hā wa-ḡarū llaḡīna yulḥidūna fi asmāʾi-hi } al-āya ay yanqulūna l-kalām min luḡa fa-yadʿūna bi-hā fi uḥrā. Wa-in kāna hāḡā lā yuʿlamu fi ʿaṣri-nā fa-inna l-ʿulūm*

²³⁸⁶ Il s'agit d'une allusion à l'utilisation du carré magique de base trois dans le travail des parturientes attesté dans le *Firdaws al-ḥikma* de ʿAlī l-Ṭabarī, le corpus ḡābirien, les *Rasāʾil Iḥwān al-Ṣafāʾ* et le *Munqid min al-ḡalāl* d'al-Ġazālī. Cf. *supra* respectivement p. 161, 240, 267, 1175 et suivantes.

²³⁸⁷ Par « nœud » (*al-ʿaqd*), il faut entendre un pouvoir coercitif, qui empêche donc les armes (« le fer ») de frapper le porteur de ce sceau.

²³⁸⁸ Coran, III, 4/6 et 16/18.

²³⁸⁹ Sur Sahl al-Tustarī et al-Ḥallāḡ, cf. *supra* respectivement p. 292 et 295 et suivantes.

²³⁹⁰ Orthographié *radd*ⁱⁿ dans le manuscrit.

*wa-in kaṭurat ‘alā ḥtilāfi-hā fa-hiya arba‘a ‘ašar ‘ilm. Min-hā ‘ilm al-ṭabī‘a wa-‘ilm al-kahāna*²³⁹¹ *wa-‘ilm al-istiḥdār wa-‘ilm al-ṭalāsīm wa-akbar min-hu ‘ilm [al-]misāḥā [al-]munāsaba*²³⁹² *wa-hiya ttifāq al-a‘dād ka-maṭal ‘adad R.K R.F.D wa-kayfiyyat al-ġālib wa-l-maḡlūb fi-himā fa-inna l-‘adad al-muka‘‘ab aḡlab wa-hādā min kayfiyyat tawāzun al-a‘dād wa-ḥtilāf a‘dādi-hā fi l-maḡādīr wa-l-awzān wa-huwa l-taḡālub bi-l-fi‘l wa-‘ilm al-artamāṭiqī [sic] wa-l-tanāsūb akbar min-hu wa-huwa llaḏī tatanāsabu fi-hi l-‘awālim bi-l-ṭab‘ wa-‘ilm al-‘adad wa-l-iḥtilāf wa-akbar min-hu ‘ilm al-aškāl al-mutaḥarrika wa-l-sākina wa-hādā lā yakādu yašilu ilay-hi illā l-afrād min ahl al-riyāda wa-akbar min-hu ṣṭilāḥ al-‘adad fi l-wafq wa-laysa fi l-riyādī akbar min-hu. A-lā tarā kayfa rasamū l-ḥawātīm min al-ṭalāṭa ilā l-‘ašara wa-l-wafqiyya ? Wa-qālū [2b] inna kull šakl la-hu fi‘l ḥāṣṣ dūn al-āḥar. Wa-qad ḏakara ḏālika l-salaf al-ṣāliḥ wa-zannū bi-hi wa-qālū inna-hu lā yudfā‘u taṣrifu-hu aṣl wa-mattalū bi-ḏālika amṭila fi l-muṭallaṭ id šā‘a amru-hu bi-l-taḡriba li-l-muṭlaqa [sic] ḥattā ‘alima ṣiḥḥata-hu l-nisā’ wa-ka-miṭli l-šakl al-mu‘aššar allaḏī qālū inna-hu li-l-falak al-mukawkab, fa-idā ttafaqat nisabu-hu wa-a‘dādu-hu wa-ka-miṭl ṭabā‘i‘i-hi wa-lā yuqdaru ‘alā ḥāmili-hi fi qitāl id fi-hi l-‘aqd li-l-ḥadīd wa-id fi-hi ‘adad al-iḥāṭa l-kāmila. Wa-man naḡara fi kitāb al-awfāq waḡada-hu muṣaḥḥaḥ bi-l-ḏabṭ mutarḡam ‘alay-hi wa-akbar min ḏālika kulli-hi id huwa a‘lā-hā.*

*‘ilm al-Qur‘ān al-‘aẓīm id huwa a‘zam al-kutub fa-kānat āyātu-hu akbar al-āyāt wa-mu‘ġizātu-hu akbar al-mu‘ġizāt wa-mā ḡā‘a fi-hi min asmā’ Allāh ta‘ālā hiya akbar al-asmā’ wa-in kāna l-kull fa [sic]-huwa kalām al-ḥāliq lā ilāha illā huwa l-‘aziz al-ḥakīm. Wa-in kāna ḥādā l-‘ilm allaḏī ušīru ilay-ka bi-hi ‘asīran ġiddan ma’ḥaḏu-hu wa-lā yankašifu ‘ilm ma‘rifati-hi illā li-ba‘ḏ dawī l-bašā‘ir fi ḥād al-‘šār ka-miṭl al-šayḥ al-amḡad Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī wa-qad futiḥa min-hu li-l-Ḥallāḡ kašf min ba‘di ḏālika fa-awḏaḥa-hu fa-ḥtaraqa*²³⁹³

La liste établie par l'auteur resitue ainsi le traité dans la lignée des ouvrages proprement magiques. Les premières disciplines mentionnées relèvent clairement des pratiques assimilées d'une façon ou d'une autre à la magie, comme nous l'avons vu. Ces considérations rattachant la science du Coran à la science naturelle semblent quelque peu en contradiction avec le discours du « noyau historique » des œuvres d'al-Būnī. Du moins, cette introduction montre clairement une volonté de justifier la légitimité et l'histoire de cette discipline, question que ne se pose pas al-Būnī dans le « noyau historique » dans la mesure où il se réfère à l'enseignement soufi et les destinataires de ses œuvres étaient majoritairement des apprentis soufis.

Les plus anciens manuscrits datés qui nous soient parvenus de cette œuvre datent de 772/1370²³⁹⁴, 812/1409-10²³⁹⁵ et 814/1411²³⁹⁶. Si Noah Gardiner affirme, à

²³⁹¹ Vocalisé *al-kahāna* dans le manuscrit.

²³⁹² Orthographié *misāḥa munāsaba* (sans article pour les deux mots) dans le manuscrit.

²³⁹³ (Pseudo-)al-Būnī, *Tartīb al-da‘awāt*, Istanbul, Nuruosmaniye, 2822, fol. 1b - 2b.

²³⁹⁴ Il s'agit du manuscrit d'Istanbul, Hamidiye, 260. Le manuscrit contient en outre le *‘ilm al-hudā*. Cf. Gardiner (Noah), « Forbidden knowledge [...] », p. 109.

juste titre, que le texte est « particulièrement instable à travers les nombreuses copies »²³⁹⁷, il demeure une grande constance dans les thèmes traités. Beaucoup de copies semblent très différentes car comportant de nombreuses lacunes (parfois des problèmes de reliure). À partir de ces constantes, nous pouvons faire quelques observations et hypothèses.

Tout d'abord, une des caractéristiques de cette œuvre est d'employer de très nombreux schémas. La première grande partie est un commentaire des *anmāṭ* comportant de nombreuses recettes qui complètent sensiblement leur description. La seconde grande partie présente des schémas dont les bordures sont constituées de versets coraniques. Ce type de schémas dont les lignes sont des mots arabes étirés est absent du noyau historique, alors qu'il occupe une grande partie de cette œuvre²³⁹⁸. Les derniers schémas correspondent aux deux dernières sourates puis à la première²³⁹⁹. Enfin, l'« alphabet naturel » (*al-qalam al-ṭabīʿī*) est présenté.

La question des dix *anmāṭ*²⁴⁰⁰ nous semble fondamentale dans cette œuvre, et il est probable qu'elle ait été conçue comme un commentaire de ceux-ci²⁴⁰¹. La présentation de l'« écriture naturelle » tout à fait à la fin, semble faire écho à l'injonction d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* d'employer plutôt cette écriture dans la confection des carrés magiques²⁴⁰². De plus, le titre de l'œuvre provient d'un passage

²³⁹⁵ Il s'agit du manuscrit de Leyde, Or. 1233. Cf. Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leyde, E.J. Brill, 1851-77, III, p. 172, n°1219 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leyde, Bibliotheca universitatis, 1957, p. 374.

²³⁹⁶ Il s'agit du manuscrit d'Istanbul, Nuruosmaniye, 2822.

²³⁹⁷ Noah Gardiner, « Forbidden knowledge », p. 109.

²³⁹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Tartīb al-daʿawāt*, Istanbul, Nuruosmaniye, 2822, fol. 47a-158a. Le manuscrit est en partie mutilé, le foliotage n'est donc pas fiable.

²³⁹⁹ *Ibid.*, fol. 157a (sourate CXIII), fol. 157b (sourate CXIV) et fol. 158a (sourate I). On notera que cette section se clôt malgré tout par un retour à la Fātiḥa.

²⁴⁰⁰ Parfois ces *anmāṭ* sont appelés *qism* mais correspondent à une séquence de dix noms divins. Istanbul, Suleymaniye, Nuruosmaniye, fol. 7b - 8a : *wa-hāḏā l-namaṭ al-awwal bi-ḡamīʿ taʿalluqāti-hi [8a] wa-muqaddamāti-hi wa-l-asmāʾ al-ʿašara min-hā ismu-hu Llāh wa-l-rabb wa-l-ilāh wa-l-ḥāliq wa-l-muṣawwir wa-l-mubdiʾ wa-l-muʿid wa-l-muḥyi wa-l-mumīt wa-l-bāriʾ wa-hāḏā l-namaṭ ʿašrat asmāʾ [...]*.

²⁴⁰¹ Cf. notre édition, les références aux passages communs d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* et *Tartīb al-daʿawāt* y sont indiquées.

²⁴⁰² Malgré cette injonction, *al-Lumʿa l-nūrāniyya* ne représente pas cette écriture. Comme elle n'est pas d'un emploi courant en dehors du domaine magique, un schéma n'aurait pas été superflu. Il semblerait donc tout à fait normal dans le cadre d'un commentaire de donner une représentation de cet alphabet magique.

d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* introduisant la section sur les *anmāt* : « nous sommes arrivés à ce que Dieu divulgua de l'organisation des prières selon la spécificité des moments » (*[faṣl] id qad ataynā 'alā mā fataḥa Llāh bi-hi min tartīb al-da'awāt fi taḥṣīṣ al-awqāt*)²⁴⁰³. On peut également rapprocher cette œuvre d'*al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi'ī, qui indique les propriétés des versets du Coran²⁴⁰⁴. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre le titre d'*al-Ta'liqā*²⁴⁰⁵ : une œuvre lue « en marge », comme une scolie aux *anmāt* et à d'autres œuvres sur les noms divins et les propriétés des versets du Coran. Les schémas permettent une représentation du verset qui synthétise ses propriétés. Il s'agit de le rendre encore plus efficient en le mettant en scène et en l'organisant avec les nombres qui sont en rapport avec lui. En somme, ces schémas sont une représentation visuelle de ce que l'on peut écrire en guise du verset « brut ». Ils représentent l'« organisation », la « composition » (*waḍ'*) du verset.

Cette esthétique visuelle caractéristique du traité est d'autant plus flagrante dans un magnifique manuscrit de la Suleymaniye utilisant encres noire, rouge, bleue et dorures, ce qui indique que l'ouvrage put être considéré comme un texte digne de figurer dans une bibliothèque d'apparat²⁴⁰⁶. Le traité en tout cas semble avoir joui d'un certain succès à en croire les nombreux manuscrits qu'il nous en reste.

Versions commentées d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*

Si l'œuvre la plus diffusée et la plus emblématique d'al-Būnī demeure le *Šams al-ma'ārif*, son œuvre la plus commentée est sans doute *al-Lum'a l-nūrāniyya*. Il faut

²⁴⁰³ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 14a.

²⁴⁰⁴ Nous présentons cette œuvre de manière plus approfondie un peu plus loin. Nous nous permettons cette analogie d'autant plus qu'*al-Durr al-naẓīm* contient également un commentaire des *anmāt*.

²⁴⁰⁵ Noah Gardiner a émis l'hypothèse que ce titre signifie que l'œuvre est inachevée ou perçue comme telle. Cf. Noah Gardiner, « Forbidden knowledge », p. 109. Nous pencherions plutôt pour une lecture plus littérale du titre : il s'agit d'une œuvre qu'on lit « en marge », comme une scolie aux *Anmāt* et à d'autres œuvres sur les noms divins et les propriétés des versets du Coran. Les schémas permettent une représentation du verset qui synthétise ses propriétés. Il s'agit de le rendre encore plus efficient en le mettant en scène et en l'organisant avec les nombres qui sont en rapport avec lui. En somme, ils sont une représentation visuelle de ce que l'on peut écrire en guise du verset « brut ». Ils représentent l'« organisation », la « composition » (*waḍ'*) du verset.

²⁴⁰⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Tartīb al-da'awāt*, Istanbul, Suleymaniye, Nuruosmaniye, 2822, 160 fol. ; fin de copie la nuit avant le lundi 27 ša'bān 814 / 14 décembre 1411 par Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Ġuṣī (indiqué dans un encadré spécifique à la bordure décorée en bleu et or). Les bordures des nombreux schémas sont épaisses et dorées, indiquant qu'il s'agit bien d'un manuscrit d'apparat et destiné à un homme d'une grande fortune.

rappeler que cette œuvre se compose de quatre grandes parties, toutes ayant pu faire l'objet d'opuscules indépendants, ce qui rend très difficile l'étude de leur diffusion. Ainsi, la partie la plus célèbre, *al-Anmāt*, a beaucoup fait couler l'encre des exégètes et commentateurs. Concernant l'œuvre dans son ensemble (*al-Lum'a l-nūrāniyya*), nous avons pu repérer deux versions augmentées, outre celles attribuées à 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. L'une contient un commentaire de Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuṣṭarī²⁴⁰⁷, dont la mention est ainsi introduite :

Sache que le propos dans ce compendium (*hādā l-muḥtaṣar*) a une source et un dérivé. La source est [l'œuvre] de son compositeur le juriste ascète (*al-faqīh al-zāhid*) Šaraf al-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad al-Būnī - que Dieu (qu'Il soit exalté !) l'ait en Sa miséricorde - et le dérivé est du pauvre espérant la miséricorde de son Seigneur Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuṣṭarī. Ce [commentaire] est l'explication de ce qu'[al-Būnī] a crypté (*mā ramaza-hu*) de la façon d'organiser les invocations des heures de la nuit et de la journée, la décomposition (*taksīr*) des lettres des noms, la composition du carré magique (*wafq*) du nombre [correspondant] à ses lettres dans les figures, et d'autres choses.

(*Fa-'lam anna l-kalām fi hādā l-muḥtaṣar aṣl wa-far'. Fa-l-aṣl huwa li-muṣannifi-hi l-faqīh al-zāhid Šaraf al-Dīn [A]bī l-'Abbās Aḥmad al-Būnī raḥima-hu Llāh ta'ālā wa-l-far' huwa li-l-faqīr al-rāḡī raḥmat rabbi-hi Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuṣṭarī : wa-dālika bayān mā ramaza-hu min kayfiyyat tartīb da'awāt sā'āt al-layl wa-l-nahār wa-taksīr ḥurūf [2a] al-asmā' wa-waḍ' wafq 'adad ḥurūfi-hā fi l-aškāl wa-ḡayri-dālika.*)²⁴⁰⁸

Les interventions du commentaire comme celle ci-dessus sont suivies de la formule « le pauvre [en Dieu] a dit » (*qāla l-faqīr*). La description d'al-Būnī par ce commentateur correspond tout à fait à l'image qu'en donne al-Maqrīzī, à savoir un juriste formé en droit malékite et un renonçant²⁴⁰⁹. Le *laqab* est le même dans les deux cas (Šaraf al-Dīn), alors qu'il n'est pas le plus fréquent dans l'onomastique d'al-Būnī.

Les interventions du commentateur sont assez ciblées : les premières concernent des données astrologiques ajoutées aux invocations. Le commentateur réinsère ainsi l'organisation des prières dans un système astrologique combinant à

²⁴⁰⁷ On le trouve notamment dans le manuscrit de Princeton, 1895 (Pri.) que nous avons intégré à notre édition. Aussi, toutes les références à ce commentaire suivront ce manuscrit. Il semblerait que ce commentaire soit aussi rapporté dans le manuscrit de Mossoul, Madrasat al-Šā'iḡ al-Šalabī, 17/37. Cf. 'Abd al-Razzāq Aḥmad Sālim, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-'amma fi l-Mawṣil*, Mossoul, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-dīniyya, 1975-1980, VII, p. 202. Nous n'avons pas pu voir ce manuscrit, aussi, nous nous fions ici aux informations du catalogue, avec toutes les réserves qui s'imposent.

²⁴⁰⁸ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 1b-2a.

²⁴⁰⁹ Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, I, p. 750-752.

la fois une conception islamique de la création appuyée par des versets coraniques aux concepts clés de la magie astrale développée par al-Mağrīṭī :

Le pauvre (*al-faqīr*) [*i.e.* le commentateur] a dit : Sache que Dieu - qu'Il soit béni et exalté ! - créa les sept cieux [conformément à] Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Nous avons édifié, sur vous, sept [cieux] inébranlables }²⁴¹⁰, et Il y créa les sept planètes qui gouvernent [le monde, conformément à] Son propos { le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à Son Ordre }²⁴¹¹ c'est-à-dire celles qui gouvernent (*al-mudabbirāt*)²⁴¹². Il créa avec chaque planète (*kawkab*) une essence spirituelle (*rūḥāniyya*) qui la sert nuit et jour. Il en fit des projectiles (*ruḡūm*) contre les démons (*al-ṣayāṭīn*) et une protection (*ḥifẓ*) pour l'être humain contre [ces démons], [conformément à] Son propos { Certes, Nous avons paré le ciel le plus proche de luminaires dont Nous avons fait de quoi lapider les démons }²⁴¹³ et Il a aussi dit { En vérité, Nous avons paré le ciel le plus proche d'un ornement, les astres, [*cela*] en protection contre tout Démon rebelle }²⁴¹⁴. Il en fit aussi des indicateurs la nuit pour les voyageurs sur la terre ferme et sur la mer, [d'après] Son propos - qu'Il soit exalté ! - { C'est Lui qui, pour vous, fit les étoiles afin que vous vous dirigiez sur elles dans les ténèbres de la terre ferme et de la mer }²⁴¹⁵. Il fit ensuite les sept noms des jours et de même des nuits, [conformément à] Son propos { Nous avons fait deux signes (*āyatayn*), de la nuit et du jour, et Nous avons fait sombre le signe de la nuit et Nous avons fait clair le signe du jour, pour que vous [puissiez] rechercher les bienfaits de votre Seigneur [*par votre travail diurne*] et que vous connaissiez le nombre des années et le comput }²⁴¹⁶. Il a aussi dit { Nous avons fait [de] la nuit un voile. Nous avons fait [du] jour [le temps de] la vie }²⁴¹⁷, et aussi { Louange à Dieu qui créa les cieux et la terre et établit les ténèbres et la lumière ! }²⁴¹⁸. Il fit de chaque jour douze heures, chaque heure étant liée à une des sept planètes. De même, chaque nuit et [chaque] jour est lié à une de ces planètes.

C'est pourquoi le juriste (*al-faqīh*) [*i.e.* al-Būnī] a organisé les douze invocations (*da'wa*)²⁴¹⁹ selon l'organisation des douze heures de la journée. Chaque

²⁴¹⁰ Coran, LXXVIII, 12.

²⁴¹¹ Coran, VII, 52/54 et XVI, 12.

²⁴¹² *Al-mudabbirāt* désigne également les anges chargés d'exécuter l'Ordre divin dans le monde manifeste.

²⁴¹³ Coran, LXVII, 5.

²⁴¹⁴ Coran, XXXVII, 6-7.

²⁴¹⁵ Coran, VI, 97.

²⁴¹⁶ Coran, XVII, 13/12.

²⁴¹⁷ Coran, LXXVIII, 10-11.

²⁴¹⁸ Coran, VI, 1.

²⁴¹⁹ Al-Būnī utilise plutôt le terme de *du'ā'* dans son propos. Le commentateur, par l'emploi de *da'wa*, situe son discours dans l'héritage de l'invocation aux astres (*da'wat al-kawākib*), le terme de *da'wa* étant le seul utilisé pour ce type d'invocation destinée à la force spirituelle d'une planète.

heure a une invocation (*du'ā'*) associée à la planète liée à cette heure. Il a organisé dans chaque invocation (*du'ā'*) deux noms associés à cette prière : le premier est la porte, le second pour son ascension (*li-mi'rāǧi-hi*). Un verset du Coran sublime est associé à cette prière. La fin de la prière est la planète liée à cette heure. Quand quelqu'un fait une de ces prières à l'heure connue, psalmodie son verset connu, l'essence spirituelle de cette planète le prendra à cette heure de la nuit ou de la journée, entrera par cette porte, montera avec cette ascension (*bi-dālika l-mi'rāǧ*), se tiendra à ce terme, puis descendra avec la réponse par cette [même] ascension et sortira par cette porte vers l'orant de cette invocation (*dā'i dālika l-du'ā'*).

(*Qāla l-faḡīr i'lam anna Llāh - tabāraka wa-ta'āla - ḡalaqa l-samawāt sab' li-qawli-hi ta'ālā { wa-banaynā fawqa-kum sab'an šidādan } wa-ḡalaqa fī-hā l-kawākib al-mudabbirāt sab' li-qawli-hi { wa-l-šams wa-l-qamar wa-l-nuǧūm musaḡḡarāt bi-amri-hi } ayy mudabbirāt wa-ḡalaqa ma'a kull kawkab rūḡāniyya taḡdimu-hu layl wa-nahār wa-ǧa'ala-hā ruǧūm li-l-šayātīn wa-ḡifz li-l-insān min-hum li-qawli-hi ta'ālā { wa-laqaḡ zayyannā l-samā'a l-dunyā bi-mašābiḡa wa-ǧa'alnā-hā ruǧūman li-l-šayātīni } wa-qāla ayḡan { innā zayyannā [l-samā'a] l-dunyā bi-zīnati l-kawākibi wa-ḡifzan min kulli šaytānin māridin } wa-ǧa'alnā ayḡan dalā'il al-layl li-l-musāfir fī l-barr wa-l-baḡr li-qawli-hi ta'ālā { wa-huwa llaḡī ḡa'ala la-kumu l-nuǧūma li-tahtadū bi-hā fī zulumāti l-barri wa-l-baḡri } wa-ǧa'ala asmā' al-nahār sab' wa-ka-dālika l-layl li-qawli-hi { wa-ǧa'alnā l-layla wa-l-nahāra āyatayni fa-maḡawnā āyata l-layli wa-ǧa'alnā āyata l-nahāri mubširatan li-tabtaḡū faḡlan min rabbi-kum wa-li-ta'lamū 'adada l-sinīna wa-l-ḡisāba } wa-qāla ayḡan { wa-ǧa'alnā l-layl libāsan wa-ǧa'alnā l-nahār ma'āšan } wa-qāla ayḡan { al-ḡamdu li-Llāhi llaḡī ḡalaqa l-samawāti wa-l-arḡa wa-ǧa'ala l-zulumāti wa-l-nūra } wa-ǧa'ala kull yawm iḡnay 'ašar sā'a kull sā'a mansūba ilā kawkab min al-kawākib al-sab'a wa-ka-dālika kull layla wa-nahār mansūba ilā kawkab min-hā.*

Fa-li-hāḡā rattaba l-faḡīh iḡnay 'ašar da'wa 'alā tartīb iḡnay 'ašar sā'a min sāt al-nahār fa-li-kull sā'a du'ā' munāsib li-l-kawkab al-mansūba ilay-hi tilka l-sā'a wa-rattaba fī kull du'ā' ismayn munāsibayn li-dālika l-du'ā' aḡadu-humā bāb dālika l-du'ā' wa-l-tānī li-mi'rāǧi-hi wa-āya min al-Qur'ān al-'aẓīm munāsiba li-dālika l-du'ā' wa-niḡāyat al-du'ā' huwa l-kawkab al-mansūb ilay-hi tilka l-sā'a. Fa-iḡā da'ā aḡad bi-du'ā' min-hā fī sātati-hi l-ma'rūfa wa-talā āyata-hu l-ma'rūfa ta'ḡuḡu-hu rūḡāniyyat dālika l-kawkab fī tilka l-sā'a min al-layl aw al-nahār wa-taḡḡulu min dālika l-bāb wa-taš'adu bi-dālika l-mi'rāǧ wa-taḡifu bi-hi 'inda tilka l-niḡāya wa-tanzilu bi-l-iḡāba bi-dālika l-mi'rāǧ wa-taḡruḡu min dālika l-bāb ilā dā'i dālika l-du'ā')²⁴²⁰

La suite du passage donne des exemples concrets d'application de ces théories. Cette réinterprétation de l'œuvre d'al-Būnī l'oriente clairement du côté de la tradition de la magie astrale. Bien que l'astrologie soit présentée à l'appui de versets coraniques²⁴²¹, la conception qui en découle sur les effets de la prière ne

²⁴²⁰ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 3a-3b.

²⁴²¹ Ces versets sont présentés de manière si systématique qu'ils trahissent la volonté du commentateur de rendre son discours le plus acceptable possible, et donc la reconnaissance

manque pas de rappeler les discours de la *Ġāyat al-ḥakīm* sur les talismans et les invocations aux planètes. À n'en pas douter le commentateur était très au fait de la magie astrale, à laquelle il offre un cadre plus licite à travers l'œuvre d'al-Būnī. On peut aisément rapprocher sa classification des heures selon les astres à des passages similaires d'ouvrages d'introduction à l'astrologie comme le *Kitāb al-Madḥal ilā šinā'at aḥkām al-nuġūm* (*Livre de l'introduction à l'art des jugements des astres*) d'al-Qabīšī²⁴²² (IV^e/X^e siècle). Il fait d'ailleurs habilement endosser à al-Būnī la responsabilité de ces associations avec les planètes en présentant son système astral comme étant la raison de l'organisation des prières selon les douze heures. C'est donc principalement à partir de ce commentaire que l'association d'al-Būnī à l'œuvre d'al-Maġrīṭī devient pertinente. C'est à ce commentateur que l'on doit les indications claires concernant correspondances entre les heures et les planètes : « sache que la dénomination des planètes (*al-kawākib*) dans ces heures mentionnées [ci-dessous] sont d'al-Tuštārī et ne sont pas d'al-Būnī »²⁴²³. Ces correspondances

implicite que son discours se situe dans les marges de ce qui pouvait être reconnu comme licite.

²⁴²² Mathématicien et astrologue de la cour de Sayf al-Dawla (m. 356/967). Cf. GAS, VI, p. 208-210, VII, p. 170-171 et V, p. 311-312.

Voir al-Qabīšī, *Al-Qabīšī (Alcabitus) : The Introduction to Astrology*, éd. et tr. Charles Burnett, Keiji Yamamoto et Michio Yano, Londres/Turin, The Warburg Institute, 2004, p. 88. Le passage auquel nous nous référons exprime avec on ne peut plus de clarté le système de répartition des heures de la journée en fonction des astres : « Quand un jour ou une nuit est à une des planètes, alors sa première heure est à cette planète, la deuxième heure est à la planète qui la suit, la troisième à la planète qui suit cette [dernière] planète[, etc.]. Par exemple, le vendredi est à Vénus : sa première heure est à Vénus, la deuxième à Mercure, la troisième à la Lune, la quatrième à Saturne, et ainsi de suite jusqu'à la dernière heure temporelle du jour et de la nuit » (*wa-idā kāna yawm aw layla li-kawkab min al-kawākib fa-inna l-sā'a al-ūlā min-hu li-dālika l-kawkab wa-l-sā'a al-tāniyya li-l-kawkab alladī yalī-hi wa-l-tālīta li-l-kawkab alladī yalī dālika l-kawkab miṭālu-hu anna yawm al-ġumu'a li-l-Zuhara fa-l-sā'a al-ūlā min-hu li-l-Zuhara wa-l-sā'a al-tāniyya li-ʿUṭārid wa-l-tālīta li-l-Qamar wa-l-rābi'a li-Zuḥal wa-ka-dālika ilā āḥar al-yawm wa-l-layla min al-sā'āt al-zamāniyya*).

²⁴²³ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 4b : *wa-ʿlam anna tasmiyyat al-kawākib fi hādhihi l-sā'āt al-maḍkūra li-l-Tuštārī laysat li-l-Būnī*. Cf. également pour les prières de la huitième à la douzième heure du dimanche *ibid.*, fol. : 8b : « le pauvre adorateur [*i.e.* le commentateur] a dit : Sache que pour le reste de la huitième [heure] à la dernière nous n'avons pas mentionné les deux noms et le verset dans les invocations restantes (*al-da'awāt*) lorsque leur mention a été introduite dans les sept invocations liées aux sept planètes, parce que la correspondance (*al-nisba*), à partir de là, revient à la première et continue jusqu'à la cinquième des planètes, c'est-à-dire du Soleil à Saturne. C'est un avertissement pour qui y entre afin d'arranger pour chaque prière les deux noms et le verset mentionné dans la

rencontrèrent suffisamment de succès pour être intégrées à des versions non commentées d'*al-Lum'ā l-nūrāniyya*, soit en scolie²⁴²⁴, soit dans le tableau de correspondance des heures²⁴²⁵. Après la présentation des *anmāt*, un autre commentaire concerne les secrets des lettres et des nombres, et donne des recommandations sur leur utilisation²⁴²⁶. Un développement sur la technique de la décomposition (*taksīr*) clôt le commentaire, qui associe donc clairement le propos d'al-Būnī aux méthodes développées dans des ouvrages comme le *Qabs al-iqtidā'*.

L'autre version augmentée d'*al-Lum'ā l-nūrāniyya* est attribuée à Abū l-Qāsim b. 'Alī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī²⁴²⁷. Elle est recopiée dans le manuscrit de la Suleymaniye du fonds Aya Sofya 1801 et répertoriée sous le titre de *Šarḥ al-Lum'ā l-nūrāniyya*, occupant les folios 165b à 186a. L'œuvre qui précède dans le manuscrit est *Muntaḥab Kunh al-murād fī waḥq al-a'dād* (*Le résumé de la quintessence du but : la disposition harmonieuse des nombres*) d'un auteur anonyme (fol. 110b - 164b), et un colophon indique la date de fin de copie : le jeudi 12 šawwāl 888 / 13 novembre 1483. Les deux œuvres semblant venir de la main du même copiste, nous pouvons supposer qu'elles datent de la même époque. À l'instar du commentaire d'al-Kūmī l-Tuštārī, l'auteur indique sa démarche dès le premier folio :

Sache que ce texte [est composé] d'extraits et de leur commentaire. Le [texte] d'origine est de son compositeur, le juriste renonçant Sayf al-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Būnī l-Mağribī - que la miséricorde de Dieu soit sur lui - et le commentaire est du juriste espérant la miséricorde de son Seigneur Abū l-Qāsim b. 'Alī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī. Il s'agit du commentaire de ce qu'il a crypté de la manière de composer les invocations (*al-da'awāt*) aux heures de la nuit et du jour, de décomposition (*taksīr*) les lettres des noms [divins], d'arranger les chiffres [correspondant à] leurs lettres dans des figures et d'autres choses encore.

(*Fa-'lam anna l-kalām fī hādā l-muḥtaṣar wa-šarḥa-hu fa-l-aṣl huwa li-muṣannifi-hi l-faqīh al-zāhid Sayf al-Dīn Abī l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Būnī l-Mağribī - raḥmat Allāh 'alay-hi - wa-l-šarḥ huwa li-l-faqīh al-rāğī ilā raḥmat rabbi-hi Abī l-Qasim [sic] b. 'Alī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī. Wa-ḏālika šarḥ mā ramaza-hu min kayfiyyat tartīb al-da'awāt fī sā'āt al-*

prière associée à l'astre auquel est associé cette prière. Comprends cela. » (*Wa-qāla l-'abd al-faqīr : i'lam anna l-baqiyya min al-tāmina ilā āhiri-hā lam naḏkur al-ismayn wa-l-āya fī l-da'awāt al-bāqiya lamma taqaddama ḏikru-hā fī l-da'awāt al-sab' al-mansūba ilā l-kawākib al-sab' li-anna l-nisba min-hā hunā tarğī'u ilā l-awwal wa-tastamirru ilā l-ḥāmis min al-kawākib ya'nī min al-Šams ilā Zuḥal wa-hādā tanbīh li-man yadhulu bi-hā li-yunazzima ilā kull du'ā' min-hā l-ismayn wa-l-āya al-maḏkūra fī l-du'ā' al-mansūb ilā l-kawkab al-mansūb ilay-hi hādā l-du'ā' fa-fham ḏālika. [Wa-qāla l-faqīh] [...]).*

²⁴²⁴ C'est par exemple le cas dans le recueil d'Istanbul, Sehid Ali Pasa, 2764.

²⁴²⁵ C'est le cas dans le manuscrit BnFb.

²⁴²⁶ Al-Būnī, *al-Lum'ā l-nūrāniyya*, Pri., fol. 27b-28b.

²⁴²⁷ Nous ne sommes pas parvenus à identifier ce personnage.

*layl wa-l-nahār wa-taksīr ḥurūf al-asmāʾ wa-waḍʿ ʿadad ḥurūfi-hā fi l-aškāl wa-ġayr dālika.)*²⁴²⁸

Cette introduction est presque mot pour mot la même que celle d'al-Tuštārī l-Kūmī. Le contenu du commentaire comporte également des données astrologiques : les correspondances entre les astres et les heures sont établies dans le tableau synoptique (fol. 167b) (bien que ces correspondances n'apparaissent pas dans le corps même du texte comme dans le commentaire d'al-Kūmī l-Tuštārī). L'importance des astres correspondant aux prières est soulignée dans le commentaire de la même façon que par al-Kūmī l-Tuštārī. Il semble qu'entre les deux commentaires existe une parenté évidente.

Il n'en demeure pas moins que toutes les données astrologiques sont indiquées comme des éléments de commentaires n'appartenant pas à l'œuvre originale. Concernant l'identité des deux commentateurs, nous ne disposons d'aucune information substantielle. Malgré l'abondance des « al-Buḥārī » dans l'histoire islamique nous n'en avons pas trouvé dont le nom corresponde à celui du commentateur. Quant à al-Kūmī l-Tuštārī²⁴²⁹, nous n'avons aucune information à son sujet, mais un des maîtres de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, qui lui a enseigné *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, portait le nom de relation (*nisba*) al-Kūmī. Cet al-Kūmī est lui-même un commentateur d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* abondamment cité dans le commentaire de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Aussi, peut-être que les deux personnages provenaient de la même tribu (Kūmiya est le nom d'une tribu berbère établie non loin de Tlemcen), ou bien étaient affiliés à une même voie ou un même maître, peut-être même qu'al-Kūmī l-Tuštārī était le maître du Kūmī auquel se réfère ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Bien que cela soit hypothétique, l'emploi de ce même nom de relation (*nisba*) pour deux commentateurs d'une même œuvre a peu de chance d'être le fruit du hasard.

Les commentaires des Anmāṭ

Les *Anmāṭ* ont circulé de manière indépendante, au point qu'ils furent érigés comme une œuvre à part entière. Des commentaires dévolus aux seuls *anmāṭ* ont donc été composés très tôt.

Le plus ancien commentaire des *anmāṭ* seuls nous semble être celui d'al-Ṭībī l-Asadī²⁴³⁰. Deux manuscrits de la Suleymaniye²⁴³¹ contiennent sous ce nom deux

²⁴²⁸ Istanbul, Aya Sofya, 1801, fol. 165b.

²⁴²⁹ Le nom de relation (*nisba*) al-Tuštārī est attesté dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm. Elle est cependant assez rare.

²⁴³⁰ L'édition que nous avons utilisée du *Lisān al-mizān* d'Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī vocalise al-Ṭībī. Rien n'indique cependant que l'indication soit d'Ibn Ḥaḡar lui-même ou de l'éditeur du

commentaires ayant de nombreux points communs, mais également quelques différences, ce qui suggère que le texte a été remanié. Son attribution à Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Yaʿqūb b. Ibrāhīm b. Abū Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī se retrouve à la fin du manuscrit avec une formule suggérant cette paternité : « Le dévot qui a besoin du Roi, le Riche, le Grand, Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Yaʿqūb b. Ibrāhīm b. Abū Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī a réuni ses connaissances [en cet ouvrage] » (*allafahu wa-qawwafa-hu l-ʿabd al-faqīr ilā l-malik al-ḡanī l-kabīr Aḥmad Abī l-Maḥāsīn Yaʿqūb b. Ibrāhīm b. Abī Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī*)²⁴³². Nous ne savons pas grand chose sur l'identité de cet auteur. Il est mentionné par Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī dans les notices qu'il consacre au traditionniste Abū l-Riḍā Ratan b. Naṣr b. Kirbāl al-Hindī²⁴³³ (m. 632/1234-1235). Il aurait reçu par audition (*samāʿ*) des traditions de Ratan al-Hindī par ǧalāl al-Dīn Mūsā b. Muǧallī l-Dunaysirī²⁴³⁴ dans le Ḥawārizm en 665/1266-1267²⁴³⁵. Mais concernant ces hadiths, al-Dahabī aurait dit : « Je pense que ces délires sont de la composition de ce Mūsā » puis « une chaîne de garants (*isnād*) dans laquelle il y a al-Kāšǧarī, al-Ṭībī et Ibn Muǧallī n'est qu'une chaîne de mensonges, non une chaîne en or [...] » (*[qāla l-Dahabī] fa-aẓunnu anna hādīhi l-ḥurāfāt min waḍʿ Mūsā hādā [ilā an qāla] wa-isnād fī-hi l-Kāšǧarī wa-l-Ṭībī wa-Ibn Muǧallī silsilat al-kadīb lā*

Lisān al-mizān. Il est donc tout à fait possible d'envisager les vocalisations al-al-Ṭayyibī et al-Ṭaybī. La *nisba* al-Ṭaybī pourrait renvoyer à Médine, dont Ṭayba est un des « surnoms ».

²⁴³¹ Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 16b-27b ; Istanbul, Aya Sofya, 2803, fol. 77b-89b.

²⁴³² Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 27b ; Istanbul, Aya Sofya, 2803, fol. 89b.

²⁴³³ La notice que lui consacre al-Ṣafadī vise à montrer que Ratan al-Hindī est menteur et indigne de confiance. L'anecdote principale relate deux visions du Prophète qu'il racontait avoir eu. Al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1982, XIV, p. 99-102. Sur Ratan al-Hindī, voir également *GAL*, sup. I, p. 625-626 (Carl Brockelmann donne pour date de mort 632/1243).

²⁴³⁴ Dunaysir est une ville de la ǧazīra, à un parasange de Mārdīn. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muǧam al-buldān*, II, p. 478.

²⁴³⁵ Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, éd. al-Turkī, Le Caire, 2008, III, p. 593 (notice 2772) et Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mizān*, III, p. 459. La notice du *Lisān al-mizān* donne 65 comme date d'audition, ce qui est bien sûr fautif. Al-Ṭībī l-Asadī aurait ensuite transmis les hadiths à un certain Abū l-Qāsim Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥīm al-Ḥusaynī l-Kāšǧarī.

Ce dernier al-Kāšǧarī ne doit pas être confondu avec un autre traditionniste quasiment contemporain appelé Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿUṭmān b. Yūsuf al-Zarkašī l-Kāšǧarī (n. 556/1161, m. 645/1247 à Bagdad). Ses dates de naissance et de mort rendent cependant peu probable l'éventualité d'une transmission de hadiths de Ratan al-Hindī à cet al-Kāšǧarī par les intermédiaires d'al-Ṭībī et d'Ibn Muǧallī. Cf. Ibn al-ʿImād, *Ṣaḍarāt al-dahab*, V, p. 230-231.

silsilat al-ḍahab [...] ²⁴³⁶. Ce al-Ṭībī l-Asadī a donc la réputation d'un traditionniste douteux. Dans tous les cas, son commentaire témoigne qu'à son époque les *anmāṭ* n'étaient pas encore bien connus (on se situe chronologiquement avant la première mention d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* par al-Nuwayrī). En effet, la mention d'al-Būnī n'apparaît qu'à un endroit du texte, mais jamais comme son auteur :

Je dis que la science des lettres est une science noble par laquelle s'est distingué un groupe des Compagnons - que Dieu soit satisfait d'eux -, des gnostiques, des sages et des savants comme l'émir des croyants 'Alī et 'Abd Allāh b. 'Abbās - que Dieu soit satisfait d'eux - et un groupe parmi les cheikhs des [anciennes] générations et al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāḡ, et parmi les tardifs Muḥyī l-Dīn b. 'Arabī et Abū l-'Abbās al-Būnī.

(*Aqūlu inna 'ilm al-ḥarf 'ilm šarīf tafarrada bi-hi ḡamā'a min al-ṣaḥāba raḍiya Llāh 'an-hum wa-l-'ārifīn wa-l-ḥukamā' wa-l-'ulamā' miṭl amīr al-mu'minīn 'Alī wa-'Abd Allāh b. 'Abbās raḍiya Llāh 'an-hum wa-ḡamā'a min mašā'iḥ al-ṭabaqāt wa-l-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāḡ wa-min al-muta'aḥḥirīn Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī wa-Abū l-'Abbās al-Būnī [...]*) ²⁴³⁷

Au début de son commentaire, il se contente d'un discours général sur la connaissance des propriétés des noms de Dieu (*ḥawāṣṣ asmā' Allāh*) comme une science noble mais dont les cheikhs ont interdit la diffusion ²⁴³⁸. Il affirme ensuite « j'ai trouvé auprès d'un des grands [cheikhs] des feuillets [contenant] des propos d'un gnostique [...] » (*wa-waḡadtu 'inda ba'ḍ al-akābir awrāq min kalām 'ārif [...]*) ²⁴³⁹. Ce « gnostique » n'est autre qu'al-Būnī : le texte des *anmāṭ* est systématiquement introduit par la formule « le gnostique a dit » (*qāla l-'ārif*), avant qu'al-Ṭībī l-Asadī ne livre son propre commentaire, également précédé par une formule sans ambiguïté (*aqūlu*) qui le distingue du texte des *anmāṭ*. On ne peut savoir s'il tait volontairement le nom d'al-Būnī ou non. Parmi les plus importants ajouts aux *anmāṭ*, on trouve un passage sur le plus sublime nom de Dieu (*ism Allāh al-a'zam*) dans lequel il répertorie les théories de plusieurs savants sur la question, comme Abū Ḥanīfa ²⁴⁴⁰ (n. 80/699, m. 150/767) d'après la recension d'al-Kisā'i ²⁴⁴¹ (n. v. 119/737, m. 189/805), Ismā'il b.

²⁴³⁶ Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān*, III, p. 459.

²⁴³⁷ Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 26a.

²⁴³⁸ *Ibid.*, fol. 16b : *fa-inna ma'rifat ḥawāṣṣ asmā' Allāh ta'ālā 'ilm šarīf yaḥtaṣṣu bi-hi man yašā'u min 'ibādi-hi al-šāliḥīn wa-ra'aytu mašā'iḥa-nā l-'ārifīn raḥima-hum Allāh ta'ālā yamna'ūna min kašf sirri-hi [...]*.

²⁴³⁹ *Ibid.*, fol. 16b.

²⁴⁴⁰ Abū Ḥanīfa est un juriste et théologien qui donna son nom à l'une des quatre grandes écoles juridiques sunnites. Cf. Joseph Schacht, « Abū Ḥanīfa al-Nu'mān », *EF*.

²⁴⁴¹ Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ḥamza b. 'Abd Allāh al-Kisā'i est un philologue et récitateur du Coran. Il fut chargé par al-Mahdī de l'éducation de Hārūn al-Rašīd, qui lui même lui confia la même tâche auprès de ses deux fils al-Amīn et al-Ma'mūn. Hārūn al-Rašīd en fit un de ses proches

Iṣḥāq al-Anṣārī l-Kabīr²⁴⁴² et Muḥammad al-Ḥasan al-Šaybānī²⁴⁴³ (n. 132/750, m. 189/805), une autre théorie est d'Abū Ġaʿfar al-Ṭaḥāwī²⁴⁴⁴ (m. 321/935) rapportée d'après Šahr b. Ḥawšab²⁴⁴⁵ (m. 112/730-731), d'après Asmāʾ bint Yazīd²⁴⁴⁶, encore une autre d'après ʿAlī b. Abī Ṭālib et enfin Abū Ḥafṣ al-Dimašqī²⁴⁴⁷. Al-Ṭībī l-Asadī a donc cherché à développer ce problème du plus sublime nom de Dieu mentionné en introduction d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* mais jamais vraiment développé dans le reste de l'œuvre. Un autre ajout notable est la mention d'al-Ġazālī, où ce dernier est dépeint comme un des plus éminents savants à avoir mentionné les bénéfiques (*manāfiʿ*) des

compagnons. À ne pas confondre avec al-Kisāʾī l'auteur des *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* mentionné précédemment. Cf. Rudolf Sellheim, « al-Kisāʾī », *Elʿ*.

²⁴⁴² La mention d'al-Kabīr est surprenante : Ismāʿīl b. Iṣḥāq al-Anṣārī est considéré par Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī comme « un cheikh parmi ceux sur lesquels le hadith ne peut pas se reposer » ! (*wa-laysa hādā l-šayḥ mimman yuqīmu l-ḥadīth*). Sa date de mort n'est pas précisée. Cf. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mizān*, II, p. 104-105. Si al-Ṭībī l-Asadī rapportait lui-même des traditions d'Ismāʿīl b. Iṣḥāq al-Anṣārī, il ne pouvait logiquement pas être considéré comme un transmetteur fiable selon les règles de la transmission du hadith, qui accorde un grand crédit à la réputation de probité des garants.

²⁴⁴³ Juriste de l'école ḥanafite et disciple direct du fondateur de l'école, Abū Ḥanīfa, il fut nommé *qāḍī* de Raqqa par Hārūn al-Rašīd alors qu'il résidait à Bagdad. Il mourut précisément le même jour que le grammairien et philologue al-Kisāʾī, et Hārūn al-Rašīd aurait alors dit qu'il enterrait là le droit (*fiqh*) et la grammaire. Cf. Éric Chaumont, « al-Šaybānī », *Elʿ*.

²⁴⁴⁴ Né en 229/844, 230/845, 238/852 ou 239/853, al-Ṭaḥāwī est un juriste ḥanafite installé en Égypte, il n'aurait voyagé qu'une fois en Syrie. Ses ouvrages contribuèrent grandement au développement et à la propagation de l'école ḥanafite. Cf. Norman Calder, « al-Ṭaḥāwī », *Elʿ*.

²⁴⁴⁵ Šahr b. Ḥawšab al-Ašʿarī est un rapporteur de hadiths globalement jugé peu fiable. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, Hyderabad, Maṭbaʿat dāʾirat al-maʿārif al-nizāmiyya, 1325 (1907-1908), IV, p. 369-372.

²⁴⁴⁶ Surnommée Umm Salama, Asmāʾ bint Yazīd est une contemporaine du Prophète qui se serait convertie dès la première année de l'hégire. Elle aurait vécu à Damas jusqu'au règne de Yazīd b. Muʿāwiya. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, XIII, p. 146-147 (n°10941) ; ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Aʿlām al-nisāʾ*, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1959, I, p. 66-68.

²⁴⁴⁷ Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 18a-18b. Il s'agit probablement d'Abū Ḥafṣ ʿUmar b. al-Darāfs al-Ġassānī l-Dimašqī (date de mort inconnue), un *mawlā* de Muʿāwiya. Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, VII, p. 443-444. Ne pas confondre avec Sirāġ al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAlī b. ʿĀdil al-Ḥanbalī l-Dimašqī (m. 880/1475), auteur d'*al-Lubāb fī ʿulūm al-kitāb*. GAL, II, p. 114 et sup. 2, p. 140.

carrés magiques²⁴⁴⁸. Le commentateur ne fait en revanche figurer qu'un seul carré magique dans son commentaire.

Ce commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī était suffisamment connu pour être repris et augmenté, comme en témoigne *al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qurʿān al-ʿaẓīm* d'al-Yāfiʿī²⁴⁴⁹. Dans son œuvre, il expose les *anmāt*, auxquels il adjoint un commentaire. À l'instar d'al-Ṭībī l-Asadī, il ne les attribue pas nommément à al-Būnī²⁴⁵⁰, bien que l'emprunt entre les commentaires d'al-Ṭībī l-Asadī et al-Yāfiʿī ne fasse aucun doute²⁴⁵¹. Il est à noter que la suite du texte d'al-Yāfiʿī reprend les neuf *Laṭāʿif* également attribuées à al-Būnī²⁴⁵². Son commentaire enrichit les *anmāt* avec de nombreuses recettes sur l'utilisation des noms agrémentées de nombreuses données astrologiques. Le commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī contenait également des données astrologiques, mais en moindre nombre. Les carrés magiques y tiennent également une belle part²⁴⁵³. On trouve également des références à d'autres personnages comme Abū l-Ḥasan al-Šādīlī²⁴⁵⁴. À titre d'exemple, les ajouts que l'on trouve dans ces commentaires sont de ce type :

Et moi je dis que *al-Ḥafīẓ* (le Préserve), son nombre sous forme de lettre et son carré magique sont de quatre sur quatre, et sa décomposition (*taksīru-hu*) est 16.

²⁴⁴⁸ *Ibid.*, fol. 20a. En revanche, il n'est pas question de « carré magique de base trois d'al-Ġazālī » (*muṭallaṭ al-Ġazālī*). Il est fort probable que la légende faisant d'al-Ġazālī un adepte des carrés magiques était encore à l'état embryonnaire, on se situe peu avant la rédaction de l'ouvrage qui consacra cette association d'al-Ġazālī aux carrés magiques. Cf. *supra* p. 368 et suivantes.

²⁴⁴⁹ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 59 - 65.

²⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 59. La phrase introductive des *anmāt* laisse al-Būnī complètement dans l'ombre : « l'un d'entre eux a divisé les noms [divins] selon dix modèles » (*wa-qad qasama baʿḍu-hum al-asmāʾ ʿalā 10 anmāt*) (p. 59). Al-Būnī semble être désigné par la suite comme un gnostique (*ʿārif*) dans la première phrase de son commentaire du premier *namaṭ* : « J'ai dit : ce gnostique a divisé les noms par dix [...] » (*qultu inna ḥādā l-ʿārif qasama l-asmāʾ 10 [...]*). Ce « gnostique » revient à plusieurs reprises pour introduire le texte « original » des *anmāt*.

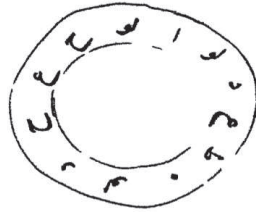
²⁴⁵¹ Certains passages, notamment celui sur le plus sublime nom de Dieu et celui qui mentionne al-Ġazālī, sont absents du commentaire d'al-Yāfiʿī. En revanche, la plupart des commentaires des *namaṭ* d'al-Ṭībī l-Asadī ont été repris (c'est le cas du commentaire du premier *namaṭ* notamment) avec de nombreux ajouts.

²⁴⁵² Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 66-67. (Celles-ci sont introduites par *wa-qad rattaba l-ʿārif al-asmāʾ tartīb āḥar wa-sammā-hā Laṭāʿif, fa-qāla [...]* : faut-il ici encore voir al-Būnī en ce « connaissant » ?)

²⁴⁵³ *Ibid.*, p. 62. Ces carrés magiques sont plus nombreux que l'unique représentation dans le commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī.

²⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 60. Sur le rôle d'Abū l-Ḥasan al-Šādīlī dans la tradition magique, cf. *supra* p. 441 et suivantes.

Quand sa décomposition (*taksīra-hu*) est mise sous [forme de] lettres et déposée dans le carré magique selon cette figure et que l'on y ajoute « Ô Préservé ! Préserve-moi ! Dieu est le meilleur Préservateur ! Il est le plus miséricordieux des miséricordieux ! » (Voici la figure du carré magique :)



1	3	2	D
2	W	R	7
H	Y	7	D
7	H	D	L.W

Quand [cette figure] est écrite pendant l'exaltation²⁴⁵⁵ de la Lune ou du Soleil en [état de] pureté complète après avoir fait une prière de deux génuflexions, et dans chaque génuflexion le verset du Siège (*āyat al-kursī*)²⁴⁵⁶ et la sourate du culte sincère (*sūrat al-iḥlās*)²⁴⁵⁷ cent fois, sur une feuille vierge, et que l'être humain porte [ce talisman], Dieu lui rendra aisée la compréhension, la mémoire et accroîtra sa puissance sur les hommes. C'est [aussi] pour libérer le prisonnier et défaire l'adversaire à la guerre. Celui qui jeûne pendant deux semaines, prolonge l'état de

²⁴⁵⁵ L'exaltation (*šaraf*) désigne l'amplification de l'influence d'une planète lorsqu'elle se trouve dans le signe avec laquelle elle a le plus d'affinités. Al-Qabīṣī consacre un paragraphe à l'exaltation des planètes : « Quant aux exaltations : le Soleil a son exaltation dans le Bélier à dix-neuf degrés dans [ce signe], la Lune dans le Taureau à trois degrés, Saturne dans la Balance à vingt-et-un degrés, Jupiter dans le Cancer à quinze degrés, Mars dans le Capricorne à vingt-huit degrés, Vénus dans les Poissons à vingt-neuf degrés, Mercure dans la Vierge à quinze degrés, la Tête dans les Gémeaux à trois degrés et la Queue dans le Sagittaire à trois degrés. Au septième signe à partir du signe de l'exaltation de chaque planète au même degré que l'exaltation [se trouve] la "chute" de cette planète. Par exemple, le Soleil a son exaltation au degré dix-neuf du Bélier : sa chute sera au degré dix-neuf de la Balance. Ptolémée fait du Bélier dans sa totalité l'exaltation du Soleil, le signe du Taureau dans sa totalité l'exaltation de la Lune, et de même pour l'ensemble des exaltations des planètes » (*Wa-ammā l-ašraf fa-inna l-šams tašrufu fi l-Ḥamal fi tis' ašara daraġa min-hu, wa-l-Qamar fi l-Ṭawr fi talaṭ daraġ min-hu, wa-Zuḥal fi l-Mizān fi iḥdā wa-išrīn daraġa, wa-l-Muštari fi l-Saraṭān fi ḥams ašara daraġa min-hu, wa-l-Mirriḥ fi l-Ġady fi tamān wa-išrīn daraġa min-hu, wa-l-Zuhara fi l-Ḥūt fi sab' wa-išrīn daraġa min-hu, wa-Uṭārid fi l-Sunbula fi ḥams ašara daraġa min-hu wa-l-ra's fi l-Ġawzā' fi talaṭ daraġ min-hu, wa-l-ḍanab fi l-Qaws fi talaṭ daraġ min-hu. Wa-fi l-burġ al-sābi' min burġ al-šaraf li-kull kawkab fi miṭl daraġat al-šaraf yakūnu hubūṭ dālika l-kawkab miṭālu-hu anna l-šams šarafu-hā fi tis' ašara daraġa min al-Ḥamal yakūnu hubūṭu-hā fi tis' ašara daraġa min al-Mizān wa-Baṭlimiyūs yaġ'alu burġ al-Ḥamal bi-asri-hi šaraf al-šams wa-burġ al-Ṭawr bi-asri-hi šaraf al-Qamar wa-ka-dālika sār' al-ašraf fi l-burūġ*). Cf. al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 24 (texte arabe) et 25 (traduction anglaise). Voir un tableau récapitulatif en annexe : *infra* p. 1209. Sur l'exaltation (et son opposé, la chute), voir Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 192-199.

²⁴⁵⁶ Coran, II, 256/255.

²⁴⁵⁷ Coran, CXII.

pureté et grave [cette figure] sur une tablette en argent à la première heure de la journée du jeudi alors que la Lune entre en aspect (*muttaṣil*) avec Jupiter dans un aspect d'amour (*ittiṣāl maḥabba*)²⁴⁵⁸, celui qui portera [cette tablette] [Dieu] lui fera aimer l'obéissance et les choses religieuses, et la bénédiction lui parviendra dans tout ce qu'il entreprendra. [...]

(*aqūlu inna l-ḥafīz ʿadadu-hu l-ḥarfī wa-wafqu-hu arbaʿa fī arbaʿa wa-taksīru-hu 16 wa-iḍā ǧaʿala taksīra-hu ḥurūf wa-waḍaʿa fī l-wafq ʿalā hādīhi l-ṣūra wa-yuzādu ʿalay-hi yā Hafīz ihfāzī*²⁴⁵⁹ *fa-Llāh ḥayr ḥāfīz*²⁴⁶⁰ *wa-huwa arḥam al-rāḥimīn (wa-hādīhi ṣūrat al-wafq)* [figures]

*Wa-iḍā kutibat fī šaraf al-Qamar aw al-Šams ʿalā ṭahāra kāmila baʿd an yuṣalliya rakʿatayn fī kull rakʿa min-hā āyat al-kursī wa-sūrat al-iḥlāṣ miʿat marra fī waraqa ṭāhira wa-ḥamala-hu l-insān yassara Llāh ʿalay-hi l-fahm wa-l-ḥifz wa-ʿazuma qadaru-hu bayn al-nās wa-huwa li-iṭlāq al-maḥbūs wa-hazīmat al-ʿaduww fī l-ḥarb. Wa-man šāma usbūʿayn wa-stadāma l-ṭahāra wa-naqāša-hu ʿalā lawḥ fiḍḍa awwal sāʿa min yawm al-ḥamīs wa-l-Qamar muttaṣil bi-l-Muštārī ittiṣāl maḥabba fa-inna ḥāmila-hu yuḥabbibu ilay-hi l-ṭāʿa wa-umūr al-dīn wa-taḥṣulu la-hu l-baraka fī kull mā yuḥāwīlu-hu bi-yadi-hi [...]*²⁴⁶¹

La liste des effets et des utilisations de ce nom ne s'arrêtent pas là. Nous pouvons néanmoins faire plusieurs constats. Tout d'abord, ces recettes ne font pas partie des commentaires que nous ont laissé Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Bakr al-Kūmī l-Tuštārī et Abū l-Qāsim b. ʿAlī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī, qui se sont contentés d'élargir le paradigme d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* en rattachant les fondements de l'œuvre aux préceptes de la talismanique. Alors que les indications astrologiques sont relativement basiques dans le commentaire d'al-Kūmī l-Tuštārī et al-Buḥārī, les ajouts d'al-Ṭībī l-Asadī repris par al-Yāfiʿī supposent de plus grandes connaissances en la matière puisqu'il faut pouvoir déterminer les aspects interplanétaires. Le traité d'al-Yāfiʿī, bien qu'il affecte des airs de commentaire coranique, se situe donc

²⁴⁵⁸ Par *ittiṣāl maḥabba* (litt. « liaison d'amour »), nous pouvons proposer deux interprétations : soit *ittiṣāl maḥabba* est le strict équivalent d'*ittiṣāl* (conjonction, c'est-à-dire que les deux planètes se trouvent dans un même signe), soit *ittiṣāl maḥabba* désigne plus largement un aspect favorable à l'amour, ou un aspect harmonique c'est-à-dire un aspect trigone (angle de 120° par rapport au milieu du ciel) ou un aspect sextile (angle de 60° par rapport au milieu du ciel). Sur les aspects trigones, voir Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 199-206. Sur la théorie des aspects, voir Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 165-179 et *id.*, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, p. 218-220.

²⁴⁵⁹ L'édition d'*al-Durr al-naẓīm* a la leçon *ihfāzī*, mais le manuscrit du commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī a la leçon corrctce que nous avons retenue ici.

²⁴⁶⁰ L'édition d'*al-Durr al-naẓīm* et le manuscrit du commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī ont la leçon *ḥāfīzan*.

²⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 62. Le passage est le même dans Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 22b-23a.

à la jonction de la tradition de la science des lettres et de la talismanique²⁴⁶². D'autres commentaires sont davantage tournés vers la science des lettres.

C'est le cas d'un commentaire intitulé *Kitāb Ma'din al-asrār al-rūḥāniyya wa-šarḥ anmāṭ al-Lum'ā l-nūrāniyya* (*Le livre de la mine des secrets spirituels par le commentaire des « séquences » de la Lueur lumineuse*)²⁴⁶³. Ce commentaire ne porte pas de nom d'auteur, mais à la fin il est indiqué « ce que j'ai représenté a été trouvé de la main de l'imam très-savant Rašīd al-Dīn al-Kāšġarī »²⁴⁶⁴. Il est difficile de savoir si l'annotation concerne l'ensemble de l'œuvre ou uniquement l'anecdote rapportée par Muḥibb al-Dīn Aḥmad al-Ṭabarī²⁴⁶⁵ (n. 615/ 1218, m. 694/1295) qui suit cette indication proche de la fin du traité. Bien que nous ignorions l'identité exacte de cet al-Kāšġarī, s'il est aussi l'auteur de l'anecdote de Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, alors il pourrait chronologiquement correspondre au al-Kāšġarī qui recevait des traditions d'al-Ṭībī l-Asadī. Ce commentaire se distingue toutefois nettement de celui d'al-Ṭībī l-Asadī et d'al-Yāfi'ī dans la mesure où il ne commente pas les *anmāṭ* en tant que texte et qu'il opère une fusion entre *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* et les *anmāṭ*. En effet, la mention de chaque *anmāṭ* n'est jamais suivie du texte d'al-Būnī correspondant dans *al-Lum'ā l-nūrāniyya*, mais par une suite de conseils d'utilisation de ces noms d'abord isolément puis par paires. Ces « recettes » se retrouvent pour beaucoup dans *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā*. Bien que les mots utilisés soient différents, on y

²⁴⁶² Nous reviendrons plus loin sur le rôle de ce texte dans la tradition magique islamique. Cf. *infra* p. 564 et suivantes.

²⁴⁶³ Al-Kāšġarī (?), *Kitāb Ma'din al-asrār al-rūḥāniyya wa-šarḥ anmāṭ al-Lum'ā l-nūrāniyya*, Istanbul, Laleli, 1594, fol. 80a-92b.

²⁴⁶⁴ *Ibid.*, fol. 92b : *wuġida bi-ḥaṭṭ al-imām al-'allāma Rašīd al-Dīn al-Kāšġarī raḥima-hu Llāh ta'ālā mā šawwartu-hu*. Le nom est vocalisé al-Kāšġarī dans le manuscrit, mais il semble que les signes vocaliques aient été rajoutés *a posteriori*, étant écrits à l'encre noire alors que la phrase est à l'encre rouge. Nous avons rétabli la réalisation phonétique la plus courante pour ce nom de relation (*nisba*), porté par le célèbre auteur du *Dīwān luġāt al-Turk* (*Recueil des langues des Turcs*), premier dictionnaire turc-arabe connu. Cf. GAL, sup. I, 196. Borckelmann signale en outre un Muḥammad b. al-Kāšġarī (m. 764/1363) auteur d'un *Tāġ al-sa'āda fī l-našā'iḥ al-malakiyya* (*La Couronne de la félicité : conseils sincères royaux*) et un Muḥammad b. Muḥammad al-Kāšġarī (s'agit-il du même ?) auteur d'un *Ṭalibat al-ṭalaba fī ṭarīq al-'ilm li-man ṭalaba-hu*. Cf. GAL, respectivement II, p. 210 et sup. II, p. 1044. Il n'est pas possible d'affirmer une éventuelle identification de notre al-Kāšġarī avec le dernier.

²⁴⁶⁵ Traditionniste et juriste šāfi'ite, Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī est considéré comme le plus grand érudit ḥiġāzien de son temps. Sa formation eut lieu essentiellement à La Mecque mais il alla la parfaire également à Qūs. Le sultan rasūlide al-Muẓaffar (r. 647/1250 à 694/1295) le nomma enseignant à la Madrasa l-Manšūriyya. Cf. Frédéric Bauden, « al-Ṭabarī », *El²* et « Un auteur mésestimé : Muḥibb al-dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295) », *Annales islamologiques*, 34 (2000), p. 9-31.

reconnaît aisément les mêmes recettes dans la plupart des cas. Ce commentaire rend d'ailleurs la réalisation de ces propriétés plus aisée dans la mesure où il représente les carrés magiques correspondants là où *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* ne faisait que le mentionner dans le texte. Ce commentaire se transforme donc simplement en livre de recettes magiques sur les noms divins sans aucune perspective mysticisante ni considération astrologique complexe.

Les caractères de ces deux types de commentaires se retrouvent dans ceux attribués à 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, qui demeure l'auteur le plus prolifique à propos non seulement d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, mais aussi de l'œuvre d'al-Būnī en général²⁴⁶⁶. Nous avons déjà présenté le rôle qu'eut al-Biṣṭāmī dans la constitution de l'hagiographie d'al-Būnī, mais cela va de pair avec les riches commentaires et les nombreux emprunts aux œuvres d'al-Būnī que rédigea al-Biṣṭāmī et qui ont contribué à accélérer la diffusion du *corpus bunianum*.

'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī et les commentaires d'al-Lum'a l-nūrāniyya

'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī joue un rôle particulier dans notre approche d'al-Būnī. Il est en effet une source précieuse sur la science des lettres et ses compositeurs. Aussi, on lui attribue des commentaires d'œuvres d'al-Būnī.

Toufic Fahd a cru identifier le commentaire dans un manuscrit portant le titre *Kitāb al-'Uḡāla fī ḥall al-anmāṭ al-ma'rūfa bi-ḡam' Abī l-'Abbās al-Būnī* (*L'impromptu : la résolution des « séquences » connues par la compilation d'Abū l-'Abbās al-Būnī*) conservé à la bibliothèque Suleymaniyye d'Istanbul. Si le manuscrit fut copié le 12 ṣawwāl 836 / 1^{er} juin 1433, le texte aurait été composé le 14 dū l-ḥiḡḡa 815 / 17 mars 1413 au Caire. À en croire cette date, il s'agit d'un des premiers traités qu'aurait composés 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Il semble qu'il s'agisse d'un premier jet qui est abondamment développé dans son grand commentaire *Raṣḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya* (*Le filtre des goûts de la Sagesse divine*). On y discerne néanmoins nettement la griffe de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī avec une langue châtiée émaillée de vers de poésie. Le discours s'inscrit également dans les débats de son temps : « sache que le cheminant dans cette science a besoin d'un cheikh qui lui indique la façon d'y

²⁴⁶⁶ Nous ne nous pencherons pas ici sur un autre commentaire conservé dans le manuscrit d'Istanbul, Baḡdatli Vehbi, 985, 16 fol. Il s'agit d'un traité anonyme, mais qui présente les *anmāṭ* comme autant de propos d'al-Būnī, suivi d'un commentaire introduit par « et moi je dis » (*fā-aqūlu*). Le commentaire associe à chaque nom divin un carré magique. Le commentaire se clôt par une section plus astrologique, associant à chaque astre un carré magique. Du fait qu'il n'y soit fait mention d'aucune date ni d'aucun auteur, ce traité est difficile à resituer mais semble avoir beaucoup de similitudes avec les commentaires attribués à 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī que nous présentons ci-après.

cheminer [...] » (*iʿlam anna l-sālik fi hādā l-ʿilm muḥtāğ ilā šayḥ yadullu-hu ʿalā kayfiyyat al-sulūk fī-hi [...]*)²⁴⁶⁷ déclare-t-il, répondant ainsi au débat qui enflammait les doxographes du Maghreb et d'Al-Andalus à la même époque et au sujet duquel Ibn Ḥaldūn consacra son *Šifāʾ al-sāʾil*. Ibn Ḥaldūn aurait d'ailleurs, d'après al-Maqrīzī, été une des sources d'Ibn Ǧamāʿa, le maître de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī²⁴⁶⁸. Le traité de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī n'est cependant pas un commentaire d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* dans sa globalité, bien qu'il y commente les *anmāṭ* dans sa première partie²⁴⁶⁹. Son commentaire des *anmāṭ* est hautement tributaire de celui d'al-Ṭībī l-Asadī (mais pas de la version reprise par al-Yāfiʿī) et le complète sensiblement²⁴⁷⁰. Il

²⁴⁶⁷ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-ʿUğāla fi ḥall al-anmāṭ al-maʿrūfa bi-ǧamʿ Abī l-ʿAbbās al-Būnī*, Istanbul, Bagdatli Vehbi, 930, fol. 2b.

²⁴⁶⁸ Bakri Aladdin, « *Musāhamat al-šayḥ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fi "l-ʿulūm al-maktūma"* », p. 35. Nous reviendrons plus loin sur le rôle d'Ibn Ḥaldūn dans la controverse relative à al-Būnī. Le traité d'Ibn Ḥaldūn se présente en fait comme une *fatwa* répondant à la question de savoir s'il est nécessaire pour le mystique d'avoir un maître ou si le cheminement peut se faire par le seul intermédiaire des livres (les adeptes de la science des lettres étant notamment accusés de ne pas avoir de maître et de se référer à un savoir essentiellement livresque). En affirmant la nécessité d'avoir un maître, ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī se situe dans la même optique que la plupart des juristes (*fuqahāʾ*) qui se sont penchés sur la question.

²⁴⁶⁹ En plus des *anmāṭ*, ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī reprend le passage d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* qui se présente comme un extrait d'un ouvrage intitulé *al-Sirr al-maktūm*. Cf. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-ʿUğāla*, fol. 21b. Enfin, le passage sur les vingt-huit lettres auxquelles s'ajoutent la *hamza* et la *madda* figurent dans l'ouvrage. Cf. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-ʿUğāla*, fol. 29a-29b à comparer avec al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 33a-33b.

²⁴⁷⁰ Par exemple, ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en reprend le commentaire sur le plus sublime nom de Dieu absent de l'œuvre d'al-Būnī qu'y avait adjoint al-Ṭībī l-Asadī. Cf. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-ʿUğāla*, fol. 6b. Il y ajoute cependant quelques références comme ʿAbd al-Qādir al-Ǧilānī, sans changer cependant le propos d'al-Ṭībī l-Asadī. Un autre passage, que nous avons déjà présenté, sur ceux qui se sont distingués dans la science des lettres, est repris et complété : parmi les savants anciens, al-Ḥusayn b. ʿAlī est ajouté aux côtés de ʿAlī et Ibn ʿAbbās, parmi les cheikhs des [anciennes] générations (*mašāʾiḥ al-ṭabaqāt*) Sahl al-Tustarī, Abū Bakr al-Šiblī, Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī et Abū Madyan ont été rajoutés aux côtés d'al-Ḥallāğ. Enfin, une petite phrase est adjointe à la fin pour souligner la prééminence d'al-Būnī dans cette discipline, ce qui préfigure déjà la place de choix qu'occupe al-Būnī dans le *Šams al-āfāq* : « quant au cheikh l'imam savant Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī, il est celui qui s'est plongé dans la vague de cette science, en a extrait les joyaux, en a fait apparaître les trésors et en a expliqué les symboles » (*wa-ammā l-šayḥ al-imām al-ʿālim Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī fa-huwa llaḏī ḥāḏa fī tayyār hādā l-ʿilm wa-staḥrağa ġawāhira-hu wa-aḏhara kunūza-hu wa-fassara rumūza-hu*). Cf. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb*

puise également dans *Tartīb al-da‘awāt*²⁴⁷¹. Quant à ses ajouts d'autres œuvres d'al-Būnī, ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī affirme avoir trouvé des feuillets (*wa-wağadtu awrāq*) de l'œuvre d'al-Būnī auprès d'un « porte-écritoire » (*dawādār*)²⁴⁷², ce qui suppose qu'il était proche de l'administration mamelouke. Les *anmāt* d'al-Lum‘a l-nūrāniyya ne sont pas les seuls éléments repris à al-Būnī dans ce commentaire : on y trouve également des extraits du *Šams al-ma‘ārif*²⁴⁷³ et de *Laṭā‘if al-išārāt*²⁴⁷⁴. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ne se limite cependant pas à ce seul héritage d'al-Būnī et il indique une liste de ceux qui « ont parlé du mode de vie conforme aux noms [divins] » : Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, Ibn Barrağān, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Abū l-‘Abbās al-Būnī et Abū l-Ḥasan al-Šādīlī²⁴⁷⁵. Un passage se réfère également aux autorités anté-islamiques comme Āṣaf b. Baraḥiyā, Pythagore ou Platon²⁴⁷⁶.

La mention la plus évidente de la tradition magique arabe antérieure (de type talismanique) est la mention d'Abū Dāṭis et d'alphabets cryptographiques. Par ce biais, ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī rattache très clairement la science des lettres à

al-‘Uğāla, fol. 26a. Ce même passage est repris et complété davantage par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī dans son *Kitāb Kašf asrār al-ḥurūf* rédigé le 22 ġumādā II 845 / 7 novembre 1441 : la liste d'autorités qui en résulte fait alors plus de deux pages ! Cf. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb Kašf asrār al-ḥurūf*, Paris, BnF, ARABE 2686, fol. 8b-9b.

²⁴⁷¹ Cf. par exemple ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-‘Uğāla*, fol. 17a-19b et 21b-22b, à comparer avec (pseudo-)al-Būnī, *Tartīb al-da‘awāt*, Istanbul, Nuruosmaniye, 2822, fol. 28a-b, 33a et 36a-36b.

²⁴⁷² ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-‘Uğāla*, fol. 3b : la titulature est longuement développée et entrecoupée de vers de poésie. Il est néanmoins qualifié de *al-imām al-amīrī l-kabīrī l-duḥrī* (sic) *l-naṣīrī amīr dawādār*, reprenant la titulature officielle telle qu'exposée dans le *Ṣubḥ al-a‘šā* d'al-Qalqašandī. Le « porte-écritoire » (*dawādār*) est une fonction à l'époque mamelouke désignant « celui qui porte l'encrier de l'émir ou du sultan », et doit donc gérer tout ce qui s'y rapporte. Il est *de facto* un membre actif de l'exécutif. Cf. Muḥammad Aḥmad Dahmān, *Muğam al-alfāz al-tārīḥiyya fī l-‘aṣr al-mamlūkī*, Beyrouth et Damas, Dār al-fikr al-mu‘āṣir et Dār al-fikr, 1990, p. 77.

²⁴⁷³ Cf. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-‘Uğāla*, fol. 7b (mention du pèlerinage d'al-Ḥawārizmī à La Mecque en 670), fol. 8a (cercle attribué à Muḥammad b. Ṭalḥa), fol. 34a (un des tableaux de correspondance), fol. 35b (sceau de Salomon et les vers de poésie qui l'accompagne et que l'on trouve également dans *al-Durr al-manzūm* d'al-Yāfi‘ī).

²⁴⁷⁴ *Ibid.*, fol. 29a, à comparer avec al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 4a. Cf. également par exemple ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-‘Uğāla*, Istanbul, Bagdatli Vehbi, 930, fol. 31a.

²⁴⁷⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-‘Uğāla*, Istanbul, Bagdatli Vehbi, 930, fol. 27a : *wa-qad takallama ‘alā l-taḥalluq bi-l-asmā’ ġamā‘a min al-a‘imma raḍīya Llāh ‘an-hum ka-Abī l-Qāsim al-Quṣayrī wa-Ibn Barrağān wa-Abī Ḥāmin* (sic) *al-Ġazālī wa-Abī l-‘Abbās al-Būnī wa-Abī l-Ḥasan al-Ḥarālī*.

²⁴⁷⁶ *Ibid.*, fol. 27b-28a.

la talismanique dans la mesure où Abū Dāṭīs al-Bābilī est l'auteur présumé du *Muṣḥaf al-Qamar* (*Le codex de la Lune*) mentionné par exemple dans *al-Sirr al-maktūm*²⁴⁷⁷. Un autre élément qui rattache très clairement la science des lettres à l'art talismanique est la partie consacrée à neuf alphabets (*al-aqlām*), notamment l'écriture « naturelle » (*al-qalam al-ṭabīʿī*), l'écriture « indienne, qui est de Hār[ū]s le Sage » (*al-qalam al-hindī wa-huwa li-Hār[ū]s al-Ḥakīm*)²⁴⁷⁸, l'écriture chiffrée (*al-ġubār*), l'écriture des Zanġ (*al-zanġī*), l'écriture d'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, les écritures six à huit (qui n'ont pas de nom spécifié) et l'écriture « qu'a composée Mīlānātūš le Sage » (*waḍaʿa-hu Mīlānātūš al-ḥakīm*)²⁴⁷⁹. Certains de ces alphabets se retrouvent dans l'ouvrage attribué à Šarāsīm al-Hindiyya.

Comparé au reste de la production de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, le *Kitāb al-ʿUġāla* semble bien être une œuvre de commande de début de carrière. Alors que la mention du personnage dans l'introduction avec toute l'étiquette de rigueur suggère une œuvre de commande, les thèmes restent beaucoup moins développés que dans les œuvres postérieures marquées par leur caractère encyclopédique. Le vrai commentaire d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya*, englobant tous les aspects de cette œuvre, a été composé plusieurs années après.

Hāġġī Ḥalīfa signale un commentaire d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* de la composition de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī intitulé *Awrāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awqāt al-Lumʿa l-nūrāniyya*²⁴⁸⁰. Plusieurs autres titres pourraient correspondre à cette description. Néanmoins, le *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lumʿa l-nūrāniyya*²⁴⁸¹ correspond aussi tout à fait au texte recherché. Un autre titre, *Kašf asrār al-rabbāniyya fī šarḥ al-Lumʿa l-nūrāniyya*²⁴⁸², semble également attaché à un tel

²⁴⁷⁷ Cf. *supra* p. 380 et Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, particulièrement p. 96-104 où toute une section est consacrée aux « talismans qu'a mentionnés Abū Dāṭīs al-Bābilī »

²⁴⁷⁸ Nous avons ajouté la wāw dans la mesure où Hārūs est supposé selon certaines traditions avoir enseigné à Adamānūs la connaissance des natures des animaux errants et les pratiques magiques qui leurs sont associées. Hārūs serait, selon Hellmut Ritter, une déformation d'Horus et Adamānūs d'Adam. Cf. Alfred Felix Landon Beeston, « An Arabic Hermetic manuscript », *Bodleian Library Record*, 7/1 (1962), p. 12-14.

²⁴⁷⁹ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb al-ʿUġāla*, Istanbul, Bagdatli Vehbi, 930, fol. 32b-33b. Certains de ces alphabets sont repris dans ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Kitāb Kašf asrār al-ḥurūf*, Paris, BnF, ARABE 2686, fol. 184b-185b. Les différences sont probablement dues à deux sources différentes pour les deux ouvrages.

²⁴⁸⁰ Signalé en outre par Carl Brockelmann, *GAL*, II, p. 300.

²⁴⁸¹ Concernant ce texte, nous nous appuyons sur un manuscrit conservé à Istanbul : Kadizade Mehmed, 333, 151 fol.

²⁴⁸² Istanbul, Hekimoğlu, 540, fol. 1b - 60b et Carullah, 1560, 140 fol. Le titre annoncé dans ce dernier texte n'est pas le même que dans le catalogue électronique, qui l'identifie sous titre de *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ al-Lumʿa l-nūrāniyya*. Ainsi, dans le manuscrit

commentaire. Les deux ont beaucoup de passages en commun, bien qu'il n'y ait pas une exacte correspondance dans le détail, peut-être l'un est-il un premier jet de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī pour l'autre²⁴⁸³. Quoi qu'il en soit, plusieurs éléments contradictoires permettent de situer la rédaction. La fin du texte indique une date de rédaction :

L'auteur a dit : « que Dieu étende sur nous ses [doux] ombrages. Ce secret bien gardé et cette perle protégée ont été achevés avant le déclin du soleil (‘aṣr) le mardi 17 du mois béni de ṣafar en l'an 822 / 15 mars 1419 au village vert - que Dieu le protège des malheurs, lui et ses habitants - de la main de son pécheur d'auteur 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Biṣṭāmī - que Dieu lui pardonne ainsi qu'à ses parents et à l'ensemble des musulmans. Amen, ô Seigneur des mondes » ! Son complément a été achevé à la fin du mois béni de ramadān de l'an 838 / vers le 29 avril 1435, rendant louange à Dieu et priant sur son pur Muḥammad, les siens et tous ses compagnons.

(Qāla l-mu'allif - madda Llāh 'alay-nā ḡilāla-hu - wa-kāna ikmāl hādā l-sirr [151b] al-maḥzūn wa-l-durr al-maṣūn fī yawm al-tulaṭā' qabla l-'aṣr sābi' 'aṣar ṣafar al-mubārak min ṣuhūr sanat 822 bi-l-qarya l-ḡaḍrā' - ṣāna-hā Llāh wa-ahālī-hā 'an [sic] al-āfāt - 'alā yad mu'allifi-hi l-ḡānī 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Biṣṭāmī - ḡafara Llāh la-hu wa-li-wāliday-hi wa-li-ḡamī' al-muslimīn. Āmīn yā rabb al-'ālamīn! Wa-naḡaza ta'liq-hu fī awāḡir ṣuhūr [sic] ramadān al-mubārak min ṣuhūr sanat 838 ḡāmid li-Llāh wa-muṣallī 'alā ṣafīyyi-hi Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣaḡbi-hi aḡma'in)²⁴⁸⁴

Au début de l'ouvrage, une indication d'al-Biṣṭāmī nous informe sur le statut d'al-Lum'a l-nūrāniyya en son temps :

J'ai réalisé que ce livre, depuis l'an six cents et quelque / peu après 1203 jusqu'à l'année à laquelle nous sommes c'est-à-dire huit cent quarante et un / 1437-

Suleymaniye, Carullah, 1560, nous avons au fol. 7a la mention d'un titre (introduit par wa-sammaytu-hu bi-) : *Kaṣf asrār al-zamāniyya fī ṣarḡ al-Lum'a l-nūrāniyya*. Peut-être que les nombreux passages supplémentaires présents dans le manuscrit Kadizade Mehmed, 333 sont le fruit du « complément » (ta'liq) évoqué à la fin du texte (ce ta'liq n'étant pas mentionné à la fin du manuscrit Carullah, 1560 ; l'hypothèse peut néanmoins être contestée dans la mesure où le manuscrit Carullah, 1560 a aussi de nombreux passages supplémentaires n'apparaissant pas dans le manuscrit Kadizade Mehmed, 333).

²⁴⁸³ Les deux textes ont beaucoup en commun, et on y reconnaît aisément le style fleuri de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī qui le situe dans la droite lignée de la tradition de l'*adab*, dont il reprend les codes, ce qui est assez rare dans la science des lettres pour le caractériser.

²⁴⁸⁴ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Raṣḡ aḡwāq al-ḡikma l-rabbāniyya fī ṣarḡ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 151a-151b. La fin du manuscrit Suleymaniye, Carullah, 1560 donne la même date de fin de composition (fol. 123b) mais pas la date de collation de l'auteur (ta'liq). Ces deux dates sont en tout cas à distinguer de la date de copie des manuscrits, respectivement le jeudi 15 dū l-ḡiḡḡa 914 / 6 avril 1509 et le 4 dū l-ḡiḡḡa 953 / 26 janvier 1547.

1438, aucun gnostique n'en a effleuré les plus intactes de ses utilités, aucun éveillé n'a touché les secrets de ses singularités, aucun cheminant n'a été transporté par les fleurs de ses vergers, et aucun dévot n'a bu aux bassins de ses fleuves. [...]

(*Wa-qad taḥaqqaquṭu anna hādā l-kitāb min sanat nayyif wa-sitti-mi'a ilā l-sana allatī naḥnu fi-hā wa-hiya iḥdā wa-arba'in wa-tamāni-mi'a mā massa 'ārif abkār fawā'idī-hi wa-lā ḡassa kāšif asrār farā'idī-hi wa-lā ṭariba sālik fi riyād azhāri-hi wa-lā šariba nāsik min ḥiyād anhāri-hi [...]*)²⁴⁸⁵

Il semble en fait que 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ait rédigé les différentes parties de son commentaire à des époques différentes, ce que suggèrent par exemple de nouvelles eulogies au Prophète et l'annonce d'un nouveau titre pour la partie sur les *anmāt* en plein milieu du commentaire²⁴⁸⁶, ainsi la mention d'une date de fin de rédaction pour cette partie en 842/1439²⁴⁸⁷. Dans tous les cas, le premier jet de l'ouvrage semble destiné à son protecteur de l'époque Šams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī (n. 751/1350-1351, m. 834/1431), premier à occuper la charge de mufti suprême (*šayḥ al-islām*) de l'empire ottoman²⁴⁸⁸. Le père de Šams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī était un disciple de Šadr al-Dīn al-Qunawī (m. 672/1273-1274), fils adoptif et prolifique commentateur d'Ibn 'Arabī²⁴⁸⁹. Il est probable que ce soit par la suite après la mort de son protecteur que 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī soit revenu sur ce commentaire, ce qui explique les différences entre les manuscrits²⁴⁹⁰.

²⁴⁸⁵ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 10a.

²⁴⁸⁶ Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 40b (*basmala*, *ḥamdala*) et 44b pour l'annonce du nouveau titre : « J'ai organisé ce livre en dix chapitres et l'ai appelé *Les Gloires des textes et les joyaux des chatons* » (*wa-qad rattabtu hādā l-kitāb 'alā 'ašrat abwāb wa-sammaytu-hu bi-Fawāḥir al-nuṣuṣ wa-ḡawāḥir al-fuṣuṣ*).

²⁴⁸⁷ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 122 : « Les perles de ses vers et les éclats de sa conclusion ont été terminés le lundi vingt-sept dū l-qa'da huit cent quarante deux / 11 mai 1439 » (*wa-qad intahā durar naẓmi-hi wa-ḡurar ḥatmi-hi fi yawm al-iṭnayn sābi' 'iṣrīn dī l-qa'da li-sanat iṭnatayn wa-arba'in wa-tamāni-mi'a*).

²⁴⁸⁸ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 11a. Šams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī y est appelé « notre maître » (*mawlā-nā*) par 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Sur Šams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī, cf. John R. Walsh, « Fenārī-Zāde », *El²*. Al-Biṣṭāmī était effectivement un des protégés d'al-Fanārī. Cf. Cornell Fleischer, « Ancient wisdom and new sciences », p. 232.

²⁴⁸⁹ Ibn al-'Arabī est par ailleurs mentionné à deux reprises dans l'ouvrage. Cf. 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 46b et 150b.

²⁴⁹⁰ Notre séjour à Istanbul ayant été limité dans le temps et ne pouvant faire l'acquisition des copies de tous les manuscrits de l'œuvre, nous n'avons malheureusement pas pu faire

Al-Biṣṭāmī relate en outre son apprentissage d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, rendant évidente l'identification du *Raṣḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya* comme étant le commentaire signalé par Ḥāḡḡī Ḥalīfa :

En l'an 807/1404-1405, lorsque j'étais au Caire - que Dieu la protège de Ses assauts victorieux - j'ai récité le livre *al-Lum'a l-nūrāniyya* devant le cheikh, l'imam savant, très savant, preuve des savants de son époque et chemin des sages de son temps, Abū 'Abd Allāh 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Ḡamā'a l-Kinānī l-Ṣāfi'ī - que Dieu lui ouvre le *ribāṭ*²⁴⁹¹ de Son pardon et étende sur lui le dais de Sa miséricorde - et [j'ai récité aussi] d'autres [ouvrages] parmi les joyaux des arts théurgiques, les glorieux corpus coraniques avec des significations utiles que j'ai consignées et des édifices uniques que j'ai édifiés grâce à la justesse de ses transmissions, des finesses de ses savoirs, des signes éblouissants de ses versets et de ses preuves manifestes. J'ai également entendu de lui le livre *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār* (*Le feu des lumières et la somme des secrets*), qu'il avait récité devant son compilateur le cheikh, l'imam Ḡamāl al-Dīn Yūsuf al-Nadrūmī²⁴⁹². Quant à ma chaîne de transmission (*sanadī*) en science des lettres et des carrés magiques jusqu'à notre maître l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, je l'ai prise du cheikh, l'imam très savant Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ya'qūb al-Kūmī, qui l'a prise du cheikh Abū l-'Abbās Aḥmad al-Dahhān, qui l'a prise d'Abū l-'Abbās Aḥmad al-Ḡāmī, qui l'a prise du cheikh Abū l-'Azā'im Māḍī b. Sulṭān, qui l'a prise du cheikh, le pôle, le secours, le singulier, l'englobant Abū l-Ḥasan al-Ṣādīlī, qui l'a prise pôle après pôle jusqu'à l'imam al-Ḥasan b. 'Alī²⁴⁹³, qui est le premier pôle, et lui-même l'a prise de son grand-père l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui. J'ai introduit dans ce chapitre la transmission de la science de ce livre car les chaînes de transmission des états [spirituels] sont comme les chaînes de transmission des paroles.

une étude plus systématique de ces différences pour proposer des hypothèses plus fournies sur la genèse de ce texte. Nous basons donc notre propos essentiellement sur le manuscrit Suleymaniye, Kadizade Mehmed, 333, à la fois le plus ancien et le plus aisé à déchiffrer pour étayer notre propos, tout en indiquant les réserves dues au caractère protéiforme de cette œuvre.

²⁴⁹¹ Le terme de *ribāṭ*, parfois improprement traduit par « couvent fortifié », était à l'origine un poste-frontière à partir duquel était lancée la guerre contre l'empire byzantin dans le Sud de l'Anatolie. Les *ribāṭ* devinrent également des postes de surveillance des côtes en Afrique du Nord. Ils servirent également de lieux de retraite où des ascètes et des mystiques s'adonnaient à des exercices.

²⁴⁹² Ḡamāl al-Dīn Abū l-Maḥāsīn Yūsuf al-Nadrūmī l-Ḡarnāṭī (m. v. 807/1404-1405), auteur du *Qabs al-anwār* composé en 785/1384.

²⁴⁹³ Al-Ḥasan b. Abī Ṭālib (m. 49/669-70) est le petit-fils du Prophète et le deuxième imam chiite. Cf. Laura Veccia Vaglieri, « (al-)Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib », *EF*².

(*Wa-fi sanat sab' wa-ṭamāni-mi'a lammā kuntu bi-l-Qāhira - harasa Llāh min saṭwat-hi l-qāhira - qara'tu kitāb al-Lum'a l-nūrāniyya 'alā l-šayḥ al-imām al-ʿālim al-ʿallāma ḥuǧǧat 'ulāma 'ašri-hi wa-maḥaǧǧat ḥukamā'* waqti-hi Abī 'Abd Allāh 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Ğamā'a l-Kinānī l-Šāfi'i - aḥalla-hu Llāh ribāṭ maǧfarati-hi wa ḍaraba 'alay-hi fuṣṭāṭ raḥmati-hi - wa-ǧayr dālika min ǧawāhir al-funūn al-rabbāniyya wa-fawāhir al-mutūn al-furqāniyya ma'a fawā'id ma'ān qayyadtu-hā wa-farā'id mabān šayyadtu-hā min ḥaqā'iq riwāyāti-hi wa-daqa'iq dirāyāti-hi wa-bawāhir āyāti-hi wa-zawāhir [7a] dalālāti-hi. Wa-ayḍan sami'tu min-hu kitāb Qabs al-anwār wa-ǧāmi' al-asrār wa-huwa qara'a-hu 'alā mušannifi-hi l-šayḥ al-imām Ğamāl al-Dīn Yūsuf al-Nadrūmī. Wa-ammā sanadī bi-ʿilm al-ḥurūf wa-l-awfāq ilā sayyidi-nā rasūl Allāh - šallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - fa-qad aḥadtu-hu 'an al-šayḥ al-imām al-ʿallāma Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ya'qūb al-Kūmī, wa-huwa aḥaḍa 'an al-šayḥ Abī l-ʿAbbās Aḥmad al-Dahhān, wa-huwa aḥaḍa 'an Abī l-ʿAbbās Aḥmad al-Ĝāmī, wa-huwa aḥaḍa 'an Abī l-ʿAzā'im Mādī b. Sulṭān, wa-huwa aḥaḍa 'an al-quṭb al-ǧawṭ al-fard al-ǧāmi' Abī l-Ḥasan al-Šādīlī, wa-huwa aḥaḍa 'an quṭb ba'd quṭb ilā l-imām al-Ḥasan b. 'Alī wa-huwa awwal al-aqtāb, wa-huwa aḥaḍa 'an ǧaddi-hi rasūlī Llāh - šallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - wa-innamā qaddamtu fi hādā l-bāb riwāyat 'ilm al-kitāb li-anna asnād al-aḥwāl ka-asnād al-aqwāl [...])²⁴⁹⁴

Al-Lum'a l-nūrāniyya avait clairement un statut particulier au Caire au début du IX^e/XV^e siècle comme l'indiquent les personnages mentionnés par 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Le cheikh Abū 'Abd Allāh 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Ğamā'a l-Kinānī l-Šāfi'i (n. 749/1348-1349, m. 819/1416-1417) appartenait à une importante famille de juristes šāfi'ites implantée à Hama, à Jérusalem et au Caire²⁴⁹⁵. Celui-ci est par ailleurs mentionné à deux reprises dans l'ouvrage. Étant donné la teneur des citations, on peut y voir que son enseignement était résolument tourné vers les sciences ésotériques. En effet, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī rapporte des vers que lui aurait appris Muḥammad b. Ğamā'a en 806/1403-1404 au Caire afin de retenir l'ordre des planètes selon les jours de la semaine²⁴⁹⁶, et plus loin, il y est raconté la

²⁴⁹⁴ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 6b - 7a (ce passage ne se retrouve pas dans le manuscrit de la Suleymaniye, Carullah 1560).

²⁴⁹⁵ Kamal S. Salibi, « The Banū Jamā'a. A dynasty of šāfi'ite jurists in the Mamluk period », *Studia Islamica*, 9 (1958), p. 97-109, voir l'arbre généalogique p. 97 pour situer Muḥammad b. Ğamā'a. Personnage également identifié par Noah Gardiner, cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 116.

²⁴⁹⁶ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 28b : [...] *anšadanī l-šayḥ al-imām al-ʿallāma 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Ğamā'a al-Kinānī l-Šāfi'i bi-maḥrūsāt al-Qāhira sanat sitt wa-ṭamāni-mi'a bayt mufrad yaǧma'u fi-hi mā li-kull yawm min al-kawākib al-sab'a wa-huwa hādā - šī'r - al-Šams wa-l-Qamar al-mumarrah 'aṭard / wa-l-muštarī mutazahhir zaḥḥala l-samā'. Le vers est un jeu de mot sur les racines auxquelles peuvent être associés les noms des astres, avec quelques torsions, comme 'Uṭārid, qui donne 'aṭard (le 'ayn initial est vocalisé, ainsi que le rā') par*

vision du Prophète durant un de ses rêves²⁴⁹⁷. Le *Qabs al-anwār wa-ġāmiʿ al-asrār* d'al-Nadrūmī qu'il aurait appris de lui est un important traité sur les lettres lumineuses (*al-ḥurūf al-nūrāniyya*)²⁴⁹⁸. Quant à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kūmī, il est l'auteur d'un *Kitāb Taysīr al-maṭālib*²⁴⁹⁹. Il s'agit d'un commentaire des lettres de l'alphabet arabe à caractère résolument magique : les explications comportent de nombreux carrés magiques et ne sont que des descriptions de rituels, invocations, prières, talismans, etc. Une section sur les carrés magiques clôt l'ouvrage. Ce Abū ʿAbd Allāh al-Kūmī est à de nombreuses reprises cité dans le commentaire de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī²⁵⁰⁰. La plupart de ces références se trouvent dans la section du commentaire consacrée aux *anmāt*, qui semble donc provenir d'un traité qu'al-Kūmī aurait écrit sur la question. Bien que ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī s'évertue à indiquer les auteurs des commentaires auxquels il se réfère, il semble aussi tributaire de celui d'al-Ṭībī l-Asadī qu'il ne nomme pourtant pas²⁵⁰¹.

analogie avec *ʿiṭr*, la bonne odeur. Le vers donne donc « le Soleil, et la Lune ointe (*mumarraḥ* = *Mirrīḥ*/Mars) de parfum (*ʿaṭard* = *ʿUṭārid*/Mercure) / Jupiter est brillant (*mutazahhir* = *al-Zuhara*/Vénus) et déplace (*zaḥḥala* = *Zuḥal*/Saturne) le ciel ». Ce qui correspond effectivement au Soleil le dimanche (premier jour), la Lune le lundi (deuxième jour), Mars le mardi (troisième jour), etc. ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī donne d'autres vers, mais il est clair que ce type de moyen mnémotechnique révèle un enseignement pratique, de maître à disciple.

²⁴⁹⁷ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Raṣḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lumʿa l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 57a. Il s'agit d'un rêve comme celui que l'on attribue à al-Būnī, où le Prophète intervient pour dévoiler des noms divins à réciter. Sur l'apparition des prophètes dans les rêves, cf. Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 149-162. Voir aussi Ignaz Goldziher, « The appearance of the Prophet in dreams », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, p. 503-506.

²⁴⁹⁸ Al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ġāmiʿ al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681, fol. 2b : « Je vais te commenter cela avec l'aide de Dieu, et je vais t'expliquer les lettres lumineuses, qui sont les lettres détachées qui sont au début des sourates » (*wa-anā ašraḥu la-ka dālīka bi-ʿawn Allāh wa-ubayyinu la-ka l-ḥurūf al-nūrāniyya wa-hiya l-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa llatī fī awāʿil al-suwar*). Sur cet ouvrage, cf. *infra* p. 571 et suivantes.

²⁴⁹⁹ Abū ʿAbd Allāh al-Kūmī, *Kitāb Taysīr al-maṭālib*, Paris, BnF, ARABE 2707. Cette œuvre est par ailleurs la seule que Carl Brockelmann signale pour cet auteur. Cf. *GAL*, II, p. 252 et sup. II, p. 358.

²⁵⁰⁰ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Raṣḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lumʿa l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 15a, 19b, 55a, 56b, 60b, 61a, 62a, 63b, 66b, 68a, 71a, 72b, 76a, 77a, 81b, 83b, 86a, 89a, 107a, 113a, 115b.

²⁵⁰¹ Par exemple, sur le troisième *namaṭ*, ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī introduit un commentaire par « le commentateur des *anmāt* a dit » (*qāla šāriḥ al-anmāt*), désignant ainsi

Le commentaire est dans le style des autres ouvrages d'al-Biṣṭāmī : il se présente comme un enchevêtrement de passages d'*al-Lum'ā l-nūrāniyya* suivis de commentaires, allant souvent beaucoup plus loin dans l'utilisation magique des éléments développés. Le commentaire est constellé de carrés magiques. L'introduction est ornée de nombreux vers de poésie et la prose y est toujours dans un style choisi et tendant vers la prose rimée²⁵⁰². Après cette introduction nettement enrichie, al-Biṣṭāmī suit fidèlement *al-Lum'ā l-nūrāniyya* avec d'abord les prières du dimanche pour les douze heures de la journée, accompagnées des correspondances pour les autres jours et nuits de la semaine²⁵⁰³. S'ensuivent les prières des différents tiers de la nuit²⁵⁰⁴, puis la section sur les noms de Dieu, reprenant, après une longue introduction, les différents *anmāt* présentés comme autant de chapitres (*bāb*)²⁵⁰⁵. Un passage sur le plus sublime nom de Dieu vient compléter les *anmāt*²⁵⁰⁶. Une conclusion aux *anmāt* (*hātima*) expose les « conditions nécessaires à qui veut le pouvoir par les lettres et les noms » (*fi l-šurūṭ al-lāzima li-man arāda l-taṣrīf bi-l-ḥurūf*

pudiquement le commentaire d'al-Ṭībī l-Asadī qui est identique, avec la même référence à al-Ġazālī. Cf. Suleymaniye, Kadizade Mehmed, 333, fol. 58b, à comparer avec Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 20a.

²⁵⁰² Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'ā l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 4b - 14a ; Istanbul, Suleymaniye, Carullah, 1560, fol. 1b - 11a.

²⁵⁰³ Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'ā l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 14a - 29a ; Istanbul, Suleymaniye, Carullah, 1560, fol. 11a - 26a. Il est à noter que le commentaire présente deux tableaux de correspondance : l'un avec les correspondances des heures du jour avec les prières et les astres, et un second mettant en relation les jours (*al-ayyām*), les astres (*al-kawākib*), les pierres (*al-aḥḡār*), les couleurs (*al-alwān*), les types sociaux (*al-ašḥās*), les rois (des djinns) (*al-mulūk*), les encres (*al-liyaq*), les encens (*al-baḥūrāt*), les figures (*al-aškāl*), les étoffes (*al-hiraq*), et (pour le manuscrit Suleymaniye, Kadizade Mehmed, 333) les métaux (*al-filazzāt*), les supports d'écriture (*al-ruqūq*), remplacés dans le manuscrit Suleymaniye Carullah, 1560 par les anges (le copiste a écrit *al-bilād* dans la rangée correspondante alors que ce sont des noms d'anges qui apparaissent dans les autres cases, ce qui peut indiquer que le manuscrit sur lequel le copiste recopiait son texte avait deux rangées : une avec les noms des contrées correspondantes et l'autre avec les noms des anges).

²⁵⁰⁴ Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ adwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awfāq al-Lum'ā l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 29b - 39a ; Istanbul, Carullah, 1560, fol. 26b - 33a.

²⁵⁰⁵ *Ibid.*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 40a - 107b.

²⁵⁰⁶ *Ibid.*, fol. 108a - 118b.

wa-l-asmā)²⁵⁰⁷. Le texte continue suivant le plan d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* pour exposer les vertus de la nuit du destin (*laylat al-qadr*)²⁵⁰⁸, celles du jour de 'Arafa²⁵⁰⁹, puis les vertus de la nouvelle lune²⁵¹⁰. Enfin, après la présentation des bienfaits de quelques sourates²⁵¹¹ apparaît la section sur la construction des carrés magiques et la présentation de l'alphabet indien et de l'alphabet naturel²⁵¹². À l'instar du *Kitāb al-Uğāla* dont il reprend des passages, l'ouvrage puise abondamment dans les commentaires précédents (al-Ṭībī l-Asadī, Abū 'Abd Allāh al-Kūmī, *Tartīb al-da'awāt*²⁵¹³). Les références que 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ajoute pour étayer son commentaire se situent dans la tradition soufie (*Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī, Abū Sa'īd al-Ḥarrāz, Abū Nu'aym al-Aṣfahānī²⁵¹⁴) et dans l'enseignement ésotérique islamique des VI^e/XII^e-VII^e/XIII^e siècles ('Abd al-Qādir al-Ġilānī, al-Šādīlī, al-Sabtī, Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn, al-Ḥarālī²⁵¹⁵).

'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī rapproche clairement sa compréhension de l'œuvre d'al-Būnī de la médecine (*al-ṭibb*). Ainsi, il affirme dès son commentaire de la prière de la première heure du dimanche que « la médecine est de deux sortes : corporelle et spirituelle. La première [se fait] par les drogues et les plantes, et la

²⁵⁰⁷ *Ibid.*, fol. 118b - 122b. Cette partie se termine par la mention de la date de fin de rédaction : « Il a fini [de composer] les perles de ses vers et les excellences de sa conclusion le lundi 27 dū l-qa'da huit cent quarante deux / 11 mai 1439, par la main du faible dévot qui se retire dans la caverne de la miséricorde de son subtil Seigneur 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Biṣṭāmī l-Ḥanafī » (*wa-qad intahā durar nazmi-hi wa-'izaz ḥatmi-hi fī yawm al-iṭṭnayn sābi'* 'iṣrīn dī l-qa'da li-sanat iṭṭnayn wa-arba'in wa-ṭamāni-mi'a 'alā yad al-'abd al-ḍa'if al-āwī ilā [122b] *kaḥf raḥmat rabbi-hi l-laṭīf* 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Biṣṭāmī maṣrab al-Ḥanafī maḍhab) (fol. 122a-122b).

²⁵⁰⁸ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 124a - 128b ; Istanbul, Carullah, 1560, fol. .

²⁵⁰⁹ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lum'a l-nūrāniyya*, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, fol. 128b-154b.

²⁵¹⁰ *Ibid.*, fol. 154b-139b.

²⁵¹¹ *Ibid.*, fol. 139b-141b.

²⁵¹² *Ibid.*, fol. 141b-151a.

²⁵¹³ Les emprunts les plus évidents du *Tartīb al-da'awāt* se trouvent dans le commentaire des quelques « bienfaits » (*manāfi'*) de certains versets du Coran vers la fin d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*. Cf. *ibid.*, Kadizade Mehmed, 333, fol. 139b-140a.

²⁵¹⁴ *Ibid.*, respectivement fol. 88b, 101a, 110b. Abū Nu'aym al-Aṣfahānī (n. 336/948, m. 430/1038) est l'auteur du *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'* (*La distinction des saints et les générations des purs*), un grand recueil de biographies de soufis. Cf. Jacqueline Chabbi, « Abū Nu'aym al-Iṣfahānī », *EF*².

²⁵¹⁵ 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Rašḥ aḍwāq al-ḥikma al-rabbāniyya*, respectivement fol. 115b, 115b, 119b, 46b et 150b, 111a, 124b.

seconde par les incantations (*al-ruqā*), les lettres, les noms et les versets »²⁵¹⁶. L'abondance et la variété des carrés magiques (chiffres, lettres, noms divins, versets du Coran, sous forme oblique, etc.) orientent clairement le texte vers la magie. De même, les techniques d'onomatomancie comme le *taksīr* sont nettement plus détaillées que dans les commentaires précédents²⁵¹⁷. Le concept de « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*)²⁵¹⁸ est donc bien ici la caution morale donnée à une forme de magie puisant ses ressources dans les spéculations ésotériques sur les lettres, les nombres et les beaux noms de Dieu.

•••

Al-Biṣṭāmī complète donc notablement les traités d'al-Būnī, en y ajoutant de nombreux éléments qui les associent à des pratiques volontiers plus magiques héritées de la talismanique. Il est clair que la réputation d'al-Būnī comme magicien, si elle pouvait être justifiée dans certains passages de son œuvre, doit au moins autant aux commentaires de ses traités. La plupart des condamnations des *anmāṭ* par exemple insistent sur les données astrologiques, alors que le chapitre de l'œuvre primitive d'al-Būnī n'en contient pas. Certes al-Būnī dans *Laṭā'if al-iṣārāt* manifeste un grand intérêt pour l'astrologie, comme le fait par ailleurs Ibn 'Arabī (les astres ne sont-ils pas une manifestation de la création ?²⁵¹⁹), mais les commentaires ajoutent énormément de données astrologiques, et parfois beaucoup plus complexes, surpassant de loin les recommandations relativement basiques d'al-Būnī.

6.2. Postérité du *Šams al-ma'ārif*

L'œuvre la plus emblématique du *corpus bunianum*, le *Šams al-ma'ārif*, n'était probablement pas d'al-Būnī. La version augmentée de cette œuvre, le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, n'est pas d'al-Būnī, et nous pouvons l'affirmer aujourd'hui avec certitude. Bien que nous ne nous penchions pas sur le discours de cette version longue de l'œuvre d'al-Būnī, nous nous permettrons néanmoins d'émettre quelques hypothèses sur sa genèse, ce qui permet de mieux resituer cette œuvre dans le temps et dans l'histoire du *corpus bunianum*, et de justifier notre choix de ne pas

²⁵¹⁶ *Ibid.*, fol. 15b : [aḳūlu i'lam anna] al-ṭibb 'alā qismayn ḡismānī wa-rūḥānī fa-l-awwal bi-l-'aḳāqīr wa-l-nabātāt wa-l-ṭānī bi-l-ruqā wa-l-ḥurūf wa-l-asmā' wa-l-āyāt.

²⁵¹⁷ *Ibid.*, fol. 148a et 149a.

²⁵¹⁸ Nous insistons ici encore une fois sur le fait qu'il ne faut pas confondre cette « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) avec la « médecine prophétique » (*al-ṭibb al-nabawī*).

²⁵¹⁹ Sur la dimension spirituelle de l'astrologie chez Ibn 'Arabī, cf. Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*, Milan, Archè (« Bibliothèque de l'Unicorne »), 1974 (première édition 1950). Bien que l'ouvrage ne s'inscrive pas réellement dans une démarche académique, il aide à une meilleure compréhension des enjeux mystiques et cosmologiques de l'astrologie dans la pensée d'Ibn 'Arabī.

l'exploiter dans notre analyse du noyau historique. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī a un rôle très important dans ce nouvel essor du *corpus bunianum*, et c'est dans la suite logique des commentaires de l'œuvre d'al-Būnī que nous pouvons situer la compilation du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*.

La genèse du Šams al-ma‘ārif al-kubrā : hypothèses et éléments de réponse

L'attribution du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* à al-Būnī est l'objet d'une grande gêne parmi les chercheurs. En effet, il s'agit d'une de ses seules œuvres éditées. Elle constitue une véritable encyclopédie magique, fort utile à quiconque veut s'initier à la magie islamique. En revanche, de nombreuses mises en gardes sont avancées en raison de ses anachronismes patents que nous avons déjà exposés. Aussi, faute d'édition critique jusqu'à une époque récente²⁵²⁰, un consensus s'est progressivement établi pour considérer que l'œuvre est plus ou moins d'al-Būnī : on admet qu'il y a des anachronismes et on avance donc l'hypothèse qu'il s'agit d'un rassemblement d'œuvres d'al-Būnī, d'ajouts de copistes ou bien que le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* a été écrit par des disciples du maître durant le siècle ayant suivi sa mort. Noah Gardiner a néanmoins soutenu l'idée que le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* a été rédigé probablement au X^e/XVI^e siècle, faute de manuscrit avant le XI^e/XVII^e siècle et la première mention de trois versions pour le *Šams al-ma‘ārif* se retrouvant pour la première fois sous la plume d'al-Munāwī²⁵²¹.

Remettre en cause l'authenticité du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* ne remet nullement en cause l'ensemble des études l'ayant utilisé. Bien entendu, en tant que texte maintes fois copié, recopié et utilisé encore de nos jours par les praticiens de la magie en terre d'Islam, il demeure la base de toute étude pour comprendre la pensée magique sous-jacente, et la version courte, par manque d'éditions, a fini par être supplantée chez les praticiens au profit de la version longue, que l'on trouve dans de nombreuses librairies²⁵²². En revanche, la remise en cause de l'authenticité

²⁵²⁰ Nous devons à Jaime Coullaut Cordero une édition critique de la première moitié du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* basée sur quatre manuscrits, accompagnée d'une traduction en espagnol. La seconde moitié sera probablement terminée dans l'année à venir et l'ensemble publié par la suite. Cf. Jaime Coullaut Cordero, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā (al-ŷuz’ al-awwal) de Aḥmad b. ‘Alī l-Būnī : Sufismo y ciencias ocultas*, thèse sous la direction de Vázquez de Benito, Université de Salamanque, 2009.

²⁵²¹ Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 38.

²⁵²² L'imprimerie a clairement favorisé ce glissement vers une diffusion plus large de la version longue : alors que les manuscrits de la version longue, de part leur longueur (ce qui suppose un coût élevé tant pour l'objet que pour la copie), étaient plutôt réservés à une élite, la version courte a pu se diffuser dans des milieux moins aisés. Avec l'imprimerie, la

du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* peut donner un éclairage nouveau sur les études ayant voulu analyser la pensée d'al-Būnī lui-même à travers ses œuvres éditées. Rien de plus hasardeux en effet que d'étudier la pensée d'un auteur à partir d'une œuvre aussi composite et mal établie. De même, cela oblige à repenser l'attribution à al-Būnī d'incohérences au sein même de son œuvre.

La complexité du texte et sa richesse ne nous permet pas, bien entendu, d'apporter une réponse définitive au problème de la composition du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Cependant, il nous est possible d'avancer des éléments de réponse sur la genèse et l'origine des textes composant le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Malgré les critiques que nous avons formulées quant aux éditions courantes de la version longue du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, elle n'en demeure pas moins la version de référence aujourd'hui. Aussi, nous nous référerons à elle quand nous comparerons des textes manuscrits au texte du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*²⁵²³.

Tout d'abord, nous n'avons pu trouver aucun manuscrit du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* antérieur au XI^e/XVII^e siècle²⁵²⁴. Cela ne signifie bien sûr pas que la version longue ne puisse être antérieure à cette époque, c'est un *terminus ante quem* afin de resituer les éléments qui ont servi à sa composition.

Nous avons vu l'importance de la figure de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī dans la construction de la figure d'al-Būnī et la diffusion de son œuvre. Nous pensons qu'il s'agit là de la figure-clef de la composition du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Noah Gardiner a émis l'hypothèse d'une utilisation du *Kitāb al-Uḡāla* pour élaborer les chaînes d'initiation mystiques (*isnād*) de la fin du *Šams al-ma'ārif*²⁵²⁵. Nous pensons en revanche que ce sont d'autres écrits du même auteur qui ont été pris pour composer le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Nous ne pouvons affirmer que 'Abd al-Raḥmān est lui-

version longue a pu être publiée sur des ouvrages de taille raisonnable et devenait accessible à un coût ne différant pas grandement de la version courte. La structure en quarante chapitres, facilitant la consultation de l'ouvrage, a sans doute également contribué à cette popularité.

²⁵²³ Nous ne donnerons pas les références des éditions les plus récentes : bien que faciles à se procurer en librairie, elles sont encore très difficiles à trouver en bibliothèque et leur pagination change beaucoup d'une année à l'autre. De même, l'ancienne lithographie du Caire, en quatre tomes, est aujourd'hui introuvable en librairie et très difficile d'accès dans les bibliothèques en raison de l'état de conservation.

²⁵²⁴ C'est également le constat que fait Noah Gardiner, cf. Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 124. Edgar Francis dans sa thèse affirmait n'avoir trouvé aucune copie antérieure au XV^e siècle. Cf., Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing*, p. 108.

²⁵²⁵ Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? », p. 125-128. Il indique également que le *Šams al-āfāq* a dû être mis à contribution pour les talismans. Nous agréons tout à fait cette hypothèse.

même le compilateur, même si l'hypothèse ne saurait être infirmée dans l'état actuel de nos connaissances. Cependant, il nous semble évident que le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* a été compilé à partir de certaines de ses œuvres.

Plusieurs œuvres de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ont pu nous convaincre de la validité d'une telle hypothèse. Une phrase dans le *Kitāb Kanz al-asrār al-abğadiyya wa-laṭā'if al-anwār al-aḥmadiyya* affirme : « Cette perle haute et secret céleste fut achevé dans les premiers jours de ğumādā II, un vendredi au petit matin, en l'an 821 / vers le 6 juillet 1428, de la main de son auteur le pauvre 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Biṣṭāmī. Que Dieu le fasse parvenir au soleil des connaissances et aux subtilités des grâces exquis » (*wa-kāna ikmāl hādā l-durr al-'ālī wa-l-sirr al-sāmī fī awā'il ğumādā l-aḥar ṣabiḥat yawm al-ġumu'a sanat 821 'alā yad mu'allifi-hi l-faqīr 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Biṣṭāmī awšala-hu Llāh ilā Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif*)²⁵²⁶. Le jeu de mot avec le titre du principal livre dans une formule d'eulogie à la structure convenue insiste sur ce lien entre 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī et l'ouvrage d'al-Būnī qu'il mentionne maintes fois.

Or, il est une œuvre de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī dont le nom ne peut pas ne pas évoquer le *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif*, il s'agit du *Šams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq*. Or, nous trouvons dans cette œuvre des chaînes de garants (*isnād*) sur la transmission de la science des lettres, de la science des carrés magiques, etc. dont une partie se retrouve dans la partie finale du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, dédiée justement aux chaînes d'enseignement de la science des lettres, des carrés magiques, etc. Aussi, d'aucuns se sont étonnés d'y voir figurer des personnages postérieurs à al-Būnī²⁵²⁷, ce qui devient en revanche parfaitement logique si l'on considère que ce sont les chaînes de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī puisqu'aucune ne va au-delà de son époque. Ainsi, les chaînes d'initiation mystiques numérotées A, B, D, E, F, G et H par Jan Just Witkam se retrouvent dans cette grande introduction du *Šams al-āfāq*²⁵²⁸. Leur ordre d'apparition les unes par rapport aux autres est parfois identique²⁵²⁹. Certaines chaînes sont absolument identiques (D, F), et lorsqu'il y a des

²⁵²⁶ Cf. al-Biṣṭāmī, *Kanz al-asrār al-abğadiyya*, Paris, BnF, ARABE 2687, fol. 5a. Le manuscrit est signalé dans *GAL*, II, p. 300.

²⁵²⁷ Ce fut notamment un des apports majeurs de Jan Just Witkam que de souligner cette incohérence chronologique des chaînes de transmission du *Šams al-ma'ārif*. Cf. Jan Just Witkam, « Gazing at the sun », p. 191-196.

²⁵²⁸ Jan Just Witkam, « Gazing at the sun », p. 191-196, à comparer avec 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 22b-24b. Nous les avons reproduits en annexe dans un article à paraître, cf. Jean-Charles Coulon, « Building al-Būnī's legend. The figure of al-Būnī through 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī's *Shams al-āfāq* ».

²⁵²⁹ Comme par exemple les chaînes D, E et F qui dans les deux cas se suivent directement, il en est de même pour les chaînes G et H et les chaînes A et B.

différences, elles sont minimales et n'empêchent absolument pas de reconnaître ces chaînes : dans la chaîne B, le nom de Salmān al-Fārisī²⁵³⁰ (m. v. 35-36/655-657) a été supprimé entre le Prophète et Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣiddīq. Dans la chaîne E, les noms (*ism*)²⁵³¹ de Šams al-Dīn [Muḥammad] al-Fārisī et Šihāb al-Dīn [Aḥmad] al-Hamaḍānī, présents dans le *Šams al-āfāq*, sont absents du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. La parenté entre les deux textes est d'autant plus flagrante que les qualificatifs employés pour certains cheikhs ont été conservés alors qu'ils sont en général très fluctuants d'un texte à l'autre. Par exemple, Abū Madyan est dans les deux textes le « cheikh, l'imam très-savant, maître de l'époque et l'unique en son temps » (*al-šayḥ al-imām al-ʿallāma ustād al-ʿaṣr wa-awḥad al-dahr*). De même, une anecdote concernant Abū Baʿzī Dāwūd b. Maymūn al-Hazīrī l-Yaškūrī²⁵³² et rapportant qu'il était aveugle se retrouve mot pour mot intercalée dans la chaîne, aussi bien dans le *Šams al-āfāq* que dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*.

Concernant le contenu même du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, il est clair que la base est la version courte du *Šams al-ma'ārif*, que l'on retrouve en entier, remaniée et considérablement complétée²⁵³³. Étant donné que le *Šams al-āfāq* a nettement puisé

²⁵³⁰ Salmān al-Fārisī (m. 35/655-656 ou 36/656-657), compagnon du Prophète réputé être le premier Persan converti. Cf. Giorgio Levi Della, « Salmān al-Fārisī », *El*².

²⁵³¹ Nous les avons rétablis entre crochets d'après le *Šams al-āfāq*. Le « nom » (*ism*) *stricto sensu* dans l'onomastique arabe est le « nom reçu à la naissance », et non le nom complet composé avec généalogie et surnoms (*kunya*, *laqab*, *nisba*, etc.). C'est en ce sens que nous l'utilisons ici. Cf. Jacqueline Sublet, *Le voile du nom*, p. 9.

²⁵³² Ce nom n'est pas sans poser problème. Un des maîtres d'Abū Madyan s'appelle Abū Yaʿzā, mais le reste des noms ne correspond pas à ce personnage. Cf. Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr*, éd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1965, p. 21. Concernant le nom de relation (*nisba*) al-Yaškūrī, le manuscrit donne clairement un *bāʾ* et non un *yāʾ* à chaque occurrence du nom. Son nom de relation (*nisba*) est également variable : al-Baškūrī ou al-Haškūrī (en général les deux leçons se retrouvent : l'une étant dans le texte et l'autre en marge et vice-versa). Si le *bāʾ* est clair, nous pouvons néanmoins nous demander s'il ne s'agit pas d'une faute, al-Yaškūrī étant une *nisba* attestée par ailleurs, c'est pourquoi nous la reprenons ici. Al-Haškūrī devrait en revanche être lu al-Haskūrī, en référence à la tribu Haskūra qui avait sa propre école d'interprétation du Coran, et qui donna par exemple son nom au juriste Mūsā b. Yamwīn al-Haskūrī. Voir David S. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 53-94.

²⁵³³ Cf. particulièrement les sections I, III, V, VI, VII, VIII, IX, XXXVI. Nous ne saurions être exhaustifs dans la mesure où certaines sections sont un mélange de passages extraits d'œuvres d'al-Būnī noyées dans des commentaires et d'extraits dont nous n'avons pu identifier l'origine. Une telle étude nécessiterait des moyens et des compétences qui nous dépassent de loin.

dans le *Šams al-ma‘ārif* et dans *Laṭā‘if al-išārāt*, il est difficile de savoir dans certains passages lequel a servi de base. En revanche, comme des schémas du *Šams al-āfāq* absents du *Šams al-ma‘ārif* ont été repris dans le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* il est clair que le *Šams al-āfāq* a aussi été assimilé dans le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*. Comme nous l'avons vu, le *Šamsβ* a également été utilisé pour l'élaboration de certaines sections²⁵³⁴. Il semble que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* avait une excellente connaissance de l'œuvre d'al-Būnī, dans la mesure où ces extraits du *Šamsβ* correspondent à des développements auxquels il est fait allusion dans d'autres œuvres d'al-Būnī (surtout *‘Ilm al-hudā* et *Laṭā‘if al-išārāt*) avec un renvoi au *Šams al-ma‘ārif*, ce qui peut signifier que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* a voulu conformer son œuvre pour qu'il complète au mieux le *corpus bunianum* en contenant tous les passages possibles auxquels renvoient les œuvres du *corpus bunianum*, tentant de rétablir cette cohérence perdue. Les sections sur les *anmāt* en revanche (sections XXI à XXX) sont bien différentes de deux composées par al-Būnī et sont clairement héritées des divers commentaires et des œuvres sur les propriétés magiques des noms divins comme *al-Muntaḥab al-rafi‘ al-asnā*. Il est difficile d'établir une correspondance, dans le détail, dans la mesure où le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* est rédigé après plusieurs siècles de réécritures de recettes magiques ! Le *‘Ilm al-hudā* en revanche ne semble pas avoir été exploité. Les œuvres à caractère plus mystique d'une manière générale n'ont pas grandement servi à la composition du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*. Enfin, il faut ajouter que certaines sections ont pu être intégrées après avoir été composées et avoir circulé indépendamment. Par exemple, la section XXXVII du *Šams al-ma‘ārif* qui est composé de onze « discours » (*maqāla*) qui sont autant de recettes appelées *ḥanqaṭiriyyāt*, se retrouvent dans le manuscrit de Damas, BnA, 14643 qui est un recueil dont la première partie correspond à la version courte du *Šams al-ma‘ārif*, copié le lundi 13 rabī‘ I 1045 / 27 août 1635. Or, en annexe au *Šams al-ma‘ārif*, nous trouvons plusieurs opuscules à la fin du manuscrit, dont l'un correspond clairement à cette section XXXVII du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, présentée comme un bouquet de recettes héritées d'Āṣaf b. Baraḥiyā et utilisées par al-

²⁵³⁴ Cf. section XI du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, à comparer avec la section VI du *Šamsβ*, al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 12b-18a. Voir également section XXXII du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, à comparer avec la section VII du *Šamsβ* sur le « dévoilement des trônes signifiants » (*kašf al-‘urūš al-ma‘nawīyyāt*), al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 18a-23a et un extrait de la section XXXVI du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, à comparer avec un morceau de la section du *Šamsβ*, al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 34b-38b. Le caractère « emprunté » est d'autant plus flagrant dans ce dernier exemple qu'il concerne les sept « faces » (*waḡh*), dont seules les sixième et septième ont été reprises dans le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*.

Ḥallāğ²⁵³⁵. Les exemples de ces passages que l'on peut retrouver de manière indépendante sont nombreux et nous ne saurions ici être exhaustifs. Ils constituent néanmoins des pistes de recherches pour comprendre la genèse du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*.

Le caractère composite du *Šams al-ma'ārif* est donc nettement accentué dans la version longue qui se veut une encyclopédie complète des savoir ésotériques liés à la science des lettres et des noms divins. Mais cette bigarrure poussée à un degré plus extrême conduit également à l'apparition d'incohérences comme les redondances et le traitement de certains thèmes de façon différente en plusieurs endroits de l'ouvrage.

Commentaires, résumés et traductions du *Šams al-ma'ārif*

Le *Šams al-ma'ārif* étant l'œuvre la plus emblématique d'al-Būnī, il semble normal qu'elle ait été commentée, abrégée ou traduite dans d'autres langues. Toutefois, nous pouvons également nous étonner de la faible masse de manuscrits de ces œuvres entourant le *Šams al-ma'ārif*. Sans doute ce texte se suffisait-il à lui-même du point de vue des praticiens.

Il semble qu'une version abrégée du *Šams al-ma'ārif* ait circulé assez tôt sous le titre de *Taysīr al-ʿawārif fī šarḥ Šams al-ma'ārif* (*La quintessence des grâces exquis : commentaire du Soleil des connaissances*), dont un exemplaire est conservé à l'Escorial²⁵³⁶. Il se présente comme un texte en sept chapitres (*bāb*), ne respectant donc pas le plan du *Šams al-ma'ārif*.

²⁵³⁵ Cf. al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Damas, BnA, 14643, fol. 136b-141b. Cette section est très courte dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, ce qui jure avec les sections beaucoup plus longues qui l'entourent et auraient tendance à accréditer la thèse qu'il s'agissait d'un opuscule déjà en circulation de manière indépendante puis intégré au *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (bien qu'ici en l'occurrence le manuscrit est plus tardif que les premières recensions du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Il n'en demeure pas moins que le copiste a peut-être puisé dans un opuscule qui circulait encore de manière indépendante).

²⁵³⁶ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escorial*, p. 63-76. Le manuscrit est un recueil composite coté 946 et dont le *Taysīr al-ʿawārif* en lui-même ne représente que les treize premiers folios. Le traité n'est pas daté mais les dates de composition des morceaux qui le sont s'étendent de rabīʿ I 792 / mars-avril 1390 au 10 ramadān 911 / 4 février 1506. On peut donc estimer que ce texte fut probablement mis en circulation au plus tard au début du XVI^e siècle.

En outre, un manuscrit conservé à Leyde et coté Or. 1055 est répertorié sous le titre *Ḥulāṣat Šams al-ma‘ārif*²⁵³⁷. Malheureusement, la description ne nous a pas permis d'évaluer l'intérêt de ce texte.

Un commentaire semble avoir vu le jour au XI^e/XVI^e siècle. En effet, un manuscrit conservé à la Gazi Husrev Begova Biblioteka de Sarajevo contient un *Ta‘līq ‘alā Šams al-ma‘ārif wa-laṭā’if al-‘awārif* (*Commentaire du Soleil des connaissances et des subtilités des grâces exquis*) qu'aurait écrit Abū Zuhayr Muḥammad b. Sulaymān b. Muḥammad al-Dağarḥā’ en 1006/1597-98²⁵³⁸. Ce dernier est qualifié de précepteur (*mu‘addib al-atfāl*), ce qui peut laisser entendre qu'il s'agirait d'un ouvrage de commande de la part de la famille dont il avait en charge l'éducation des enfants. Étant donné la taille du manuscrit et l'incipit donné par le catalogue, c'est la version courte classique qui est l'objet de ce commentaire.

La même bibliothèque conserve un manuscrit d'un *Nūr al-ma‘ārif* (*La lumière des connaissances*) se présentant comme la traduction en turc du *Šams al-ma‘ārif*²⁵³⁹. Le manuscrit ne contenant aucune indication de date et lieu de copie, ni de nom de scribe, nous ne pouvons savoir si cette traduction fut précoce ou non. Dans tous les cas, cette traduction d'al-Būnī, probablement à l'époque ottomane, témoigne du succès de ce texte. Nombreux sont les manuscrits d'apparat de la version longue copiés à cette époque et particulièrement à Constantinople (Istanbul actuelle). Avant le XVIII^e siècle, le *Šams al-ma‘ārif* aurait également été traduit en guèze et diffusé ainsi en Éthiopie²⁵⁴⁰.

On signalera également un manuscrit conservé à la BnF à Paris dans lequel le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* est accompagné d'une traduction interlinéaire en latin²⁵⁴¹. La copie fut exécutée en 1711. Il faut sans doute y voir une manifestation d'un engouement et d'un émerveillement pour une théurgie venue d'Orient, une magie

²⁵³⁷ Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 172, n°1218 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 328. Le texte se trouve aux fol. 60a - 100b du manuscrit.

²⁵³⁸ Kasim Dobrača, Zejnil Fajić et Fehim Nametak, *Katalog arapskih turkih i perziskih rukopisa (Ghazi Husrav Bey Library)*, XI, p. 386, n°7432,1. Le manuscrit est coté 2055. Fol. 1b - 183b ; 15 l. ; 20 x 14,5 cm ; 14,5 x 10,5 cm.

²⁵³⁹ *Ibid.*, XI, p. 395, n°7434. Le manuscrit est coté R501. 131 fol. ; 13 l. ; 27,5 x 16 cm ; 20,5 x 9 cm.

²⁵⁴⁰ Jacques Mercier, *Rouleaux magiques éthiopiens*, Paris, Éditions du Seuil, 1979 ; cité par Constant Hamès, « *Taktub* ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à usage magique », *Arabica*, 34/3 (1987), p. 321.

²⁵⁴¹ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479. Le manuscrit est coté ARABE 2652 et ARABE 2653 (2 volumes).

orientale qui suscitait une curiosité, grâce d'une part au succès du *Picatrix* et d'autre part au goût orientaliste de l'époque auquel l'adaptation des *Mille et une nuit* par Antoine Galland, entre 1704 (publication du premier volume) et 1717, donne un nouvel élan²⁵⁴².

6.3. Analyse critique du *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*

Le recueil d'épîtres intitulé *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* est la seconde grande œuvre attribuée de nos jours à al-Būnī. Le recueil se compose de quatre épîtres qui, à notre sens, sont toutes apocryphes. C'est pourquoi il convient de justifier notre refus de les prendre en compte dans l'analyse du *Šams al-maʿārif* et d'apporter quelques éléments pouvant éclairer les raisons de leur intégration - très tardive - au *corpus bunianum*.

Al-Uṣūl wa-l-ḍawābiḥ al-muḥkama

Ce petit traité répondant au titre d'*al-Uṣūl wa-l-ḍawābiḥ al-muḥkama* (*Les fondements et les règles fermement établis*) a été édité dans le *Manbaʿ Uṣūl al-ḥikma* et passe aujourd'hui pour être une œuvre importante d'al-Būnī. Son authenticité n'a jamais été remise en question²⁵⁴³, sauf par Noah Gardiner²⁵⁴⁴. Malgré l'intérêt que cette épître présente, il nous semble pourtant qu'elle ne fut pas écrite par al-Būnī lui-même. En réalité, elle fait probablement partie de ces traités qui obtinrent un succès parce qu'ils étaient attribués à une autorité reconnue à l'instar du *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* attribué à al-Suyūṭī.

Parmi les éléments qui permettent de douter d'authenticité de l'œuvre comme étant d'al-Būnī, nous pouvons d'abord relever qu'aucune source ancienne ne cite ou mentionne ce traité. Les bio-bibliographies de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī et d'al-Munāwī ne mentionnent pas cette œuvre. De même, cette épître semble inconnue de Ḥāḡḡī Ḥalīfa. Nous n'avons d'ailleurs trouvé aucun manuscrit ancien

²⁵⁴² Voir notamment Sylvette Larzul, « *Les mille et une nuits* d'Antoine Galland : traduction, adaptation, création », dans *Les mille et une nuits en partage*, dir. Aboubakr Chraïbi, Paris, Sindbad (« Actes Sud »), 2004, p. 251-266. Cf. *supra* p. 9 et suivantes.

²⁵⁴³ Edgar Walter Francis par exemple la présente comme une « excellente source pour un panorama simple des points de vue et pratiques d'al-Būnī » (*This makes an excellent source for a basic overview of al-Būnī's views and practises*). Cf. Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals*, p. 115. La question de l'attribution de cette épître à al-Būnī n'est pas abordée par l'auteur.

²⁵⁴⁴ Il constate qu'il ne nous reste aucun manuscrit de cette épître avant le X^e/XVI^e siècle. Cf. Noah Gardiner, « *Forbidden Knowledge ?* », p. 134. Nous n'avons pas non plus trouvé de copie antérieure. Notre propos s'appuiera donc également sur une analyse textuelle qui montrera, nous l'espérons, l'incompatibilité d'une telle composition avec le style général du « noyau historique » écrit par al-Būnī.

(antérieur au XVII^e siècle) pouvant attester de la copie et de la circulation de cette œuvre avant cette époque. De même, alors que l'épître se présente comme une introduction aux sciences ésotériques, nous n'en trouvons aucune mention dans les autres œuvres d'al-Būnī. Ces éléments à eux seuls ne sauraient suffire à refuser la paternité de cette œuvre à al-Būnī, mais le cœur même de l'œuvre semble parfois en rupture totale avec le reste des œuvres d'al-Būnī.

Il y a d'évidentes raisons à cette attribution à al-Būnī. Tout d'abord, certains des thèmes traités sont très proches de ceux qu'aborde al-Būnī dans ses œuvres. Ensuite, il y a des mentions, citations ou renvois à plusieurs œuvres d'al-Būnī. Ainsi, il est fait mention deux fois du *ʿIlm al-hudā wa-asrār al-iqtidā*²⁵⁴⁵, et une fois du *Šams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif*²⁵⁴⁶, du *Qabs al-iqtidāʾ ilā waḥq al-saʿāda wa-naǧm al-ihtidāʾ*²⁵⁴⁷ et des *Laṭāʿif al-išārāt*²⁵⁴⁸. Cependant, la mention du *ʿIlm al-hudā* témoigne d'une mauvaise connaissance de cette œuvre par le compilateur : il explique par exemple qu'il y a composé des carrés magiques, or, le *ʿIlm al-hudā* ne contient strictement aucun carré magique ni aucune considération sur ce sujet²⁵⁴⁹. De même, nous avons déjà indiqué que le *Qabs al-iqtidāʾ* est un apocryphe, du moins n'a-t-il pas

²⁵⁴⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*, p. 34 : « j'ai composé dans notre livre connu sous [le nom de] la *Science de la voie droite et les secrets de la bonne guidance* des carrés magiques numériques, sous forme de lettres et mixtes » (*wa-qad waḍaʿtu fī kitābi-nā l-maʿrūf bi-ʿIlm al-hudā wa-asrār al-ihtidāʾ awḥāq ʿadadiyya wa-ḥarfiyya wa-muštarika*) ; p. 44 : « j'ai mentionné [cela] dans *Science de la voie droite et les secrets de la bonne guidance* (*dakartu-hu fī ʿIlm al-hudā wa-asrār al-ihtidāʾ*).

²⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 35 : « nous avons parlé d'une des propriétés du noble nom dans notre livre connu sous [le nom de] *Soleil des connaissances et vertus des grâces exquis* [...] » (*wa-qad takallamnā ʿalā baʿḍ ḥawāṣṣ al-ism al-šarīf fī kitābi-nā l-maʿrūf bi-Šams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif* [...]).

²⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 36 : « [...] et le zikr avec les beaux noms selon des voies dont la meilleure est celle que nous avons mentionnée dans notre livre connu sous [le nom de] *Feu de l'imitation des marches de la félicité et l'étoile de la guidance vers la noblesse de l'autorité* » ([...] *wa-l-dīkr bi-l-asmāʾ al-ḥusnā ʿalā ṭuruq aḥsanu-hā mā dakarnā-hu fī kitābi-nā l-maʿrūf bi-Qabs al-iqtidāʾ ilā marāqī l-saʿāda wa-naǧm al-ihtidāʾ*). Le titre comporte une erreur et remplace *waḥq* par *marāqī*.

²⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 51 : « jette un œil sur notre livre connu sous [le nom de] *Subtilités des indices* » (*fanẓur fī kitābi-nā l-maʿrūf bi-Laṭāʿif al-išārāt*).

²⁵⁴⁹ On notera cependant que dans certains manuscrits on peut trouver des carrés magiques en appendice. Cf. al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Paris, BnF, ARABE 5133, fol. 242b-248b. Dans ce dernier cas, les carrés magiques sont bien un ajout dans la mesure où ils succèdent à des invocations (*duʿāʾ*) qui n'ont rien à voir avec le *ʿIlm al-hudā*. La seconde mention du *ʿIlm al-hudā* dans *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ al-muḥkama* renvoie au carré magique et à l'analyse (*taksīr*) du nom *al-Bāsiṭ*. Le *ʿIlm al-hudā* ne contient non plus aucune considération sur l'analyse (*taksīr*) des lettres, ce qui a tendance à confirmer cette méconnaissance du *ʿIlm al-hudā* d'al-Būnī par le compositeur de cette épître.

pu être rédigé sous sa forme connue par al-Būnī, ce qui rend improbable la composition de cette épître par al-Būnī lui-même. L'auteur d'*al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ al-muḥkama* s'attribue également *Alwāḥ al-ḍahab* (*Les tablettes d'or*), mentionnée à deux reprises²⁵⁵⁰, ouvrage qui ne fait pas partie des œuvres traditionnellement attribuées à al-Būnī. Il peut s'agir d'un apocryphe : un recueil manuscrit conservé à Berlin et copié le 20 šaʿbān 825 / 9 août 1422 contient un *Lawḥ al-ḍahab* attribué à al-Būnī²⁵⁵¹. Ce dernier est cependant à notre connaissance un hapax et ne permet donc pas d'avancer avec certitude qu'il s'agisse du texte cité dans *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ*. Nous aurions plutôt tendance à attribuer le traité au pseudo-Platon, par analogie avec les *Alwāḥ al-ḡawāhir* qui lui sont attribués, Platon étant par ailleurs très souvent mentionné dans *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ*. La citation d'œuvres d'al-Būnī dans *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ* ne saurait donc suffire à l'identifier comme auteur.

L'élément le plus marquant d'*al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ al-muḥkama* est sans conteste l'omniprésence des autorités grecques, qui sont totalement absentes des traités du « noyau historique ». En effet, alors qu'al-Būnī ne les mentionne nulle part ailleurs, l'auteur d'*al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ* affirme à un moment donné que ce savoir a été transmis d'Hermès (*Hirmis*) à ses descendants (*asbāṭ-hu*) et « à partir d'eux les excellents sages l'ont transmis comme Platon, le philosophe Aristote, l'auteur d'*al-Manṭūr*, Socrate, Démocrite²⁵⁵², le sage Ptolémée et ceux qui les ont suivis »²⁵⁵³. Ainsi, au cours du traité, Hermès (*Hirmis*) est mentionné pas moins de quarante-deux fois²⁵⁵⁴, Platon (*Aflāṭūn*) vingt-sept fois²⁵⁵⁵, Aristote (*Aristūṭālīs*) vingt-trois fois²⁵⁵⁶, l'« auteur d'*al-Manṭūr* » (*ṣāḥib al-Manṭūr*) huit fois²⁵⁵⁷, Socrate (*Suqrāṭ*)

²⁵⁵⁰(Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 35 : « nous les avons composés dans notre livre connu sous [le nom] des *Tablettes d'or* » (*waḍaʿnā-hā fi kitābi-nā l-maʿrūf bi-Alwāḥ al-ḍahab*) ; p. 35 : « J'ai composé pour ce noble nom un carré magique dans *Les Tablettes d'or* de notre composition » (*wa-waḍaʿtu li-hāḍā l-ism al-ṣarīf murabbaʿ fi Alwāḥ al-ḍahab taʿlīfi-nā*).

²⁵⁵¹ Franz-Josef Dahlmanns et Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag (« Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland »), 1976, I, p. 122-123, n°146.

²⁵⁵² Sur la figure de Démocrite en médecine cf. *GAS*, III, p. 23 et en alchimie, cf. *GAS*, IV, p. 49-50.

²⁵⁵³ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 24 : *aḥbara bi-hi Hirmis ʿalay-hi l-salām asbāṭa-hu wa-naqala-hu l-ḥukamāʿ al-afāḍil ʿan-hum ka-Aflāṭūn wa-l-faylasūf Aristūṭālīs wa-ṣāḥib al-manṭūr wa-Suqrāṭ wa-Dūmuqrāṭ wa-l-ḥakīm Baṭlīmūs wa-man tābaʿa-hum*.

²⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 9, 14, 15, 18, 19, 20-25, 28, 29, 33-35, 37, 44, 45, 47, 48, 51, 53, 54.

²⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 10, 20, 23, 24, 26, 28, 32, 33, 34, 37, 40, 44, 45, 49, 52, 53, 55.

²⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 7, 10, 14, 15, 17, 20, 24, 26, 32, 34, 37, 51, 52, 54, 55.

²⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 20, 21, 23, 24, 37, 51, 53.

dix-neuf fois²⁵⁵⁸, Démocrite (*Dūmuqrāt*) quinze fois²⁵⁵⁹, Ptolémée (*Baṭlīmūs*) trois fois²⁵⁶⁰. On trouve également des mentions d'Alexandre (*al-Iskandar*) quatre fois à côté de celle d'Aristote²⁵⁶¹, d'Hippocrate (*Buqrāt*) trois fois²⁵⁶², Dmrgāš deux fois²⁵⁶³, Galien (*Ġālīnūs*) et Pythagore (*Fītāgūris*) une fois²⁵⁶⁴. Au moins trois œuvres de ces auteurs sont nommées : *Risālat al-Yāqūt* (*L'épître de l'hyacinthe*) d'Aristote²⁵⁶⁵, *al-Qānūn* (*La loi*) du même auteur²⁵⁶⁶ et *al-Sirr al-maṣūn* (*Le secret préservé*) de Platon²⁵⁶⁷. Les *Alwāḥ al-dahab*, s'il s'agit d'une confusion avec *Alwāḥ al-ġawāhir*, peuvent également être attribués à Platon.

Ces autorités grecques n'excluent pas bien sûr la présence d'autorités proprement islamiques. Ainsi, al-Ḥasan al-Baṣrī est mentionné dix-neuf fois dans le traité²⁵⁶⁸. ʿAlī²⁵⁶⁹, al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib²⁵⁷⁰ et Abū Maʿṣar²⁵⁷¹ le sont deux fois, et Muḥammad b. al-Ḥanafīyya²⁵⁷² (n. 16/638, m. 81/700-701) et al-Ḥusayn²⁵⁷³ une fois. On voit à ces chiffres que l'écrasante majorité des références se veut grecque. Les autorités avancées sont donc bien différentes de celles qu'a l'habitude de citer al-

²⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 21, 23, 24, 27, 28, 33-35, 37, 38, 45, 47, 51, 52. Sur le rôle de Socrate dans l'alchimie et les sciences occultes, cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 52-54.

²⁵⁵⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 23-25, 28, 32, 34, 45, 48, 51. On trouve aussi l'orthographe *Dūmuqrātīs* : p.35, 49. Sur son rôle dans la tradition alchimique, cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 159-160.

²⁵⁶⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 20, 24.

²⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 14, 26, 54, 55.

²⁵⁶² *Ibid.*, p. 47, 52.

²⁵⁶³ *Ibid.*, p. 48.

²⁵⁶⁴ *Ibid.*, respectivement p. 50 et 35.

²⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 15 et 17.

²⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 20, 31, 33-37, 40-44, 50.

²⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 35, 55.

²⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁷² *Ibid.*, p. 37. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya est un fils de ʿAlī b. Abī Ṭālib et d'une autre épouse que Fāṭima, Ḥawla issue de la tribu des Banū Ḥanīfa. Bien qu'en retrait de la vie politique, des partisans de son imamat dont le plus célèbre est Muḥtār se révoltèrent contre le pouvoir omeyyade. Cf. Frants Buhl, « Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya », *Et*². Cf. également pour une synthèse sur sa vie et les dévotions particulières qui lui sont dévolues jusqu'à nos jours Jean Calmard, « Mohammad b. al-Hanafīyya dans la religion populaire, le folklore et les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », *Cahiers d'Asie centrale*, 5-6 (1998), p. 201-220.

²⁵⁷³ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 43.

Būnī, et il est difficile de concevoir qu'un auteur qui semble s'évertuer à ne se référer qu'au Coran, au hadith et aux grands maîtres de la mystique islamique se tourne ici essentiellement vers les philosophes grecs pour appuyer sa démarche. L'association d'al-Būnī aux philosophes de l'Antiquité n'est pas propre à ce traité : par exemple, al-Būnī est une des cinq autorités sur lesquelles s'appuie le *Miškāt al-anwār* avec Platon (*Aflātūn*), Ibn ʿArabī, Ibn Sabʿīn et al-Ġazulī²⁵⁷⁴. Les autorités islamiques citées, en revanche, relèvent du *topos* : ce sont beaucoup plus des prêtes-noms sous l'autorité desquels la littérature islamique peut placer n'importe quel aphorisme, que des autorités tutélaires clairement identifiées ou rattachées au soufisme.

Ainsi, les différences nous semblent trop importantes pour que l'œuvre soit du même auteur que le « noyau historique ». En effet, s'il convient d'admettre qu'un auteur puisse manifester des différences d'une œuvre à l'autre, c'est ici tout le système de références qui est différent du « noyau historique ». La méconnaissance de certaines œuvres d'al-Būnī qui point dans certaines citations ont tendance à confirmer ce caractère apocryphe et tardif, ces confusions reposant sur l'image qu'a laissée l'œuvre d'al-Būnī plus que sur l'œuvre elle-même.

Buġyat al-muštāq fī maʿrifat waḍʿ al-awfāq

La très courte épître *Buġyat al-muštāq fī maʿrifat waḍʿ al-awfāq* (*L'ardent désir : la connaissance de la composition des carrés magiques*) est une méthode de construction des carrés magiques. L'attribution à al-Būnī nous semble également pouvoir être remise en cause. En effet, comme pour l'épître précédente, al-Būnī aurait représenté une autorité de poids pour faciliter la diffusion de ce traité, bien utile pour les fabricants d'amulettes à base de carrés magiques. Le traité se compose de trois grands « discours » (*maqāla*). Le premier est sur la composition des carrés magiques dits « naturels »²⁵⁷⁵, il offre une méthode de construction sans entrer dans les détails mathématiques, avec des moyens mnémotechniques pour faciliter le placement des différents chiffres à l'intérieur du carré, etc. Le second traite des « fondements des carrés magiques et le placement des noms et des versets »²⁵⁷⁶ : il développe d'abord une terminologie désignant les divers paramètres entrant en compte dans la description et l'utilisation des carrés magiques puis explique les deux méthodes de composition des carrés magiques pour les noms divins et les versets coraniques (*taksīr* et *takʿīb*). Enfin, le troisième et dernier traite des opérations à accomplir avec des carrés magiques et comment obtenir les résultats auxquels ils sont

²⁵⁷⁴ *Miškāt al-anwār*, Damas, BnA, 7112, fol. 2b et 4b (à ne pas confondre avec l'œuvre d'al-Ġazālī du même nom).

²⁵⁷⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 57-60 : *fī waḍʿ al-awfāq al-ṭabīʿiyya*.

²⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 61-62 : *fī bayān uṣūl al-awfāq wa-waḍʿ al-asmāʾ wa-l-āyāt*.

prédisposés²⁵⁷⁷ : les carrés magiques y sont réintégrés dans le système des correspondances avec les constellations zodiacales, les planètes, les éléments, etc. La première partie du traité n'est pas sans évoquer la dernière d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, qui décrit une méthode similaire de construction des carrés magiques. Nous avons vu que le baron Carra de Vaux au milieu du XX^e siècle avait analysé cette partie d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* circulant alors sous le titre *Šarḥ ism Allāh al-a'zam*²⁵⁷⁸. Bernard Carra de Vaux se tait sur d'éventuels carrés composés avec des lettres ou sur des correspondances, qui sont l'objet de la seconde et de la dernière partie du *Buḡyat al-muštāq*. De même, parmi les noms des pièces du jeu d'échec mentionnées en persan, il cite *roh* (la tour)²⁵⁷⁹ que l'on ne retrouve pas dans *Buḡyat al-muštāq* mais qui est bien mentionnée dans *al-Lum'a l-nūrāniyya*. De même la recommandation faite d'écrire les carrés avec l'« alphabet naturel » (*al-qalam al-ṭabī'i*) ne se retrouve pas dans le *Buḡyat al-muštāq*. Tous ces éléments permettent de rejeter une éventuelle identification du *Šarḥ ism Allāh al-a'zam* au *Buḡyat al-muštāq*. La différence la plus notable dans la description des deux méthodes est que l'auteur du *Buḡyat al-muštāq* s'emploie à donner des vers mnémotechniques pour faciliter la mémorisation de l'emplacement des différents chiffres²⁵⁸⁰. Ensuite, la technicité de la terminologie employée dans la seconde partie, que l'on trouve également par exemple dans le supplément au *Tadkirat ūlī l-albāb* (*Rappel de ceux qui sont doués d'intelligence*) du disciple de Dāwūd al-Anṭākī²⁵⁸¹, jure avec les indications très simples délivrées par al-Būnī, dans le discours duquel la question de la méthode de composition des carrés magiques est périphérique. Au contraire, chez l'auteur du *Buḡyat al-muštāq*, ces questions de terminologie sont essentielles :

[Ces fondements] sont [au nombre de] huit : *al-miftāḥ* (litt. « la clé »), *al-miḡlāq* (litt. « le verrou »), *al-ʿadl* (litt. « l'équilibre »), *al-aṣl* (litt. « la racine »), *al-wafq* (litt. « le carré magique »), *al-misāḥa* (litt. « la surface »), *al-ḏābiṭ* (litt. « la règle ») et *al-ḡāya* (litt. « le but »).

Le *miftāḥ* est le plus petit nombre que l'on pose dans le carré magique et le *miḡlāq* en est le plus grand. Le *ʿadl* est la somme (*maḡmūʿ*) de la clé et du verrou. Le

²⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 62-66.

²⁵⁷⁸ Bernard Carra de Vaux, « Une solution arabe au problème des carrés magiques », p. 206-212. Nous avons déjà indentifié ce traité comme étant la dernière partie d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, mais il nous semble pertinent de montrer en quoi il ne peut pas correspondre à *Buḡyat al-muštāq* étant donné que les deux traitent du même thème.

²⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 57, 59 et 60. Les règles sont qualifiées de « règle de remplissage » (*qāʿidat al-takmil*) à la première occurrence, puis simplement « règle » (*qāʿida*).

²⁵⁸¹ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ḡāmiʿ li-l-ʿaḡab al-ʿuḡāb*, Le Caire, 1877, III, p. 127-129.

aşl est le reste du carré magique (*isqāṭ al-wafq*), que l'on appelle [aussi] *al-ṭarḥ*²⁵⁸² (litt. « la soustraction ») et qui est le résultat du produit du quadruple du *şakl* (litt. « la forme ») par sa moitié, après y avoir ôté 1 (*al-ḥāşil min ḍarb tarbī l-şakl fī nişfi-hi ba'd ṭarḥ wāḥid min-hu*). Le *wafq*, que l'on appelle [aussi] *al-ḍil* (litt. « le côté [d'un triangle] »), est le résultat du produit du quadruple du *şakl* (litt. « la forme ») par sa moitié après y avoir ajouté 1 (*al-ḥāşil min ḍarb tarbī l-şakl fī nişfi-hi ba'd²⁵⁸³ ziyādat wāḥid 'alay-hi*). La *misāḥa* est le résultat du produit du *wafq* par le *şakl*, ou la somme des lignes, en longueur et en hauteur (*mağmū' al-aḍlā' ṭul wa-'arḍ*). Le *dābiṭ* est la somme de la *misāḥa* et du *wafq*. La *ğāya* est le double (*ḍi'f*) de la *misāḥa* et le double du *wafq* ou bien la somme des côtés en longueur, hauteur et diagonale (*quṭr*).

L'ensemble de ces fondements [sert] à l'évocation des anges (*istihrāğ al-malā'ika*), et l'un d'entre eux à l'arrangement des noms et versets. [Ce dernier] est le *ṭarḥ*.

Ainsi, si le carré magique a trois cases de côté, alors son *miftāḥ* est 1, son *miğlāq* 9, son *'adl* 10, son *ṭarḥ* 12, son *wafq* 15, sa *misāḥa* 45, son *dābiṭ* 60 et sa *ğāya* 120. Le *ṭarḥ* du carré de quatre cases de côté est 30, celle du carré de cinq cases de côté 60, celle du carré de six cases de côté 105, celle du carré de sept cases de côté 168, celle du carré de huit cases de côté 252, celle du carré de neuf cases de côté 360 et celle du carré de dix cases de côté 495. Le reste des fondements se poursuit et se déduit comme pour le carré de trois cases de côté.

(*Wa-hiya tamāniya: al-miftāḥ wa-l-miğlāq wa-l-'adl wa-l-aşl wa-l-wafq wa-l-misāḥa wa-l-dābiṭ wa-l-ğāya. Fa-l-miftāḥ huwa aqall 'adad yūda'u fī l-wafq wa-l-miğlāq huwa akṭar 'adad yūda' fī-hi wa-l-'adl huwa mağmū' al-miftāḥ wa-l-miğlāq wa-l-aşl wa [sic]-huwa isqāṭ al-wafq wa-yusammā l-ṭarḥ wa-huwa l-ḥāşil min ḍarb tarbī al-şakl fī nişfi-hi ba'd ṭarḥ wāḥid min-hu wa-l-wafq wa-yusammā l-ḍil wa-huwa l-ḥāşil min ḍarb tarbī al-şakl fī nişfi-hi ba'd ziyādat wāḥid 'alay-hi wa-l-misāḥa wa-hiya l-ḥāşil min ḍarb al-wafq fī l-şakl aw mağmū' al-aḍlā' ṭul wa-'arḍ wa-l-dābiṭ huwa mağmū' al-misāḥa wa-l-wafq. Wa-l-ğāya hiya ḍi'f al-misāḥa wa-ḍi'f al-wafq aw mağmū' al-aḍlā' ṭul wa-'arḍ wa-quṭr. Wa-hāḍihi l-uşul ḡamī'u-hā li-stihrāğ al-malā'ika wa-wāḥid min-hā li-waḍ' al-asmā' wa-l-āyāt wa-huwa l-ṭarḥ fa-in kāna l-wafq muṭallat fa-miftāḥu-hu (1) wa-miğlāqu-hu (9) wa-'adlu-hu (10) wa-ṭarḥu-hu (12) wa-wafqu-hu (15) wa-misāḥatu-hu (45) wa-dābiṭu-hu (60) wa-ğāyatu-hu (120) wa-ṭarḥ al-murabba' (30) wa-ṭarḥ al-muḥammas (60) wa-ṭarḥ al-musaddas (105) wa-ṭarḥ al-musabba' (168) wa-ṭarḥ al-muṭamman (252) wa-ṭarḥ al-mutassa' (360) wa-ṭarḥ al-mu'aşşar (495) wa-baqiyyat al-uşul tuqāsu wa-tustahrağū kamā fī l-muṭallat*)²⁵⁸⁴

Concernant le titre même de *Buğyat al-muştāq*, il existe à Alexandrie et à la bibliothèque khédivale du Caire deux manuscrits contenant un *Buğyat al-muştāq fī*

²⁵⁸² Peut-être faut-il voir aussi dans ce terme une allusion aux échecs, le verbe *ṭaraḥa* désignant aussi le fait d'avancer un pion dans le jeu d'échec (Kazimirski, II, p. 77).

²⁵⁸³ Nous nous permettons de corriger le texte qui a un *nūn* au lieu du *bā'*.

²⁵⁸⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Manba'*, p. 61. Nous avons préféré garder les termes techniques en translittération dans la mesure où une traduction aurait trahi l'usage quelque peu inhabituel de ces termes.

asrār al-ḥurūf wa-l-awfāq attribué à Muḥammad b. Muḥammad Sannār al-Šāfi‘ī l-Aḥmadi²⁵⁸⁵. L'incipit donné par le catalogue de la bibliothèque khédivale est presque le même que celui du traité édité dans le *Manba‘ uṣūl al-ḥikma*²⁵⁸⁶. Peut-être ce Muḥammad b. Muḥammad Sannār est-il l'auteur véritable du *Buḡyat al-muštāq* édité dans le *Manba‘ uṣūl al-ḥikma*, mais seule une étude de ces manuscrits permettrait de valider l'hypothèse.

Šarḥ al-Birhatiyya, ou Šarḥ al-‘ahd al-qadīm

Ce traité est le commentaire d'un poème intitulé *al-Birhatiyya* contenant vingt-huit noms présentés comme des noms divins. L'épître est ainsi introduite :

Sache, apprenti (*ayyuhā l-ṭālib*), - Dieu nous a assisté, toi et moi, par un esprit [issu] de Lui - que les noms de la *Birhatiyya* représentent le serment sur lequel on compte (*al-qasam al-mu‘awwal ‘alay-hi*) [venant] des temps anciens. Les Anciens l'appelaient l'Ancien Testament (*al-‘ahd al-qadīm*), le pacte sublime (*al-mītāq al-‘azīm*), le secret préservé (*al-sirr al-maṣūn*), le trésor conservé (*al-kanz al-maḥzūn*), l'Ancien Testament (*al-‘ahd al-qadīm*) (*sic*), le soufre rouge (*al-kibrīt al-aḥmar*). Les sages ont les premiers discouru à son sujet, puis le seigneur Salomon, fils de David - sur eux la paix -, puis Āṣaf b. Baraḥiyā, puis le sage Qalḥāṭiriyūs, puis ceux qui se firent ses disciples (*tumma man tatalmaḍū la-hu*) jusqu'à nos jours.

(*Ammā ba‘d fa-‘lam ayyu-hā l-ṭālib ayyadanī Llāh wa-iyā-ka bi-rūḥ min-hu anna asmā’ al-Birhatiyya hiya l-qasam al-mu‘awwal ‘alay-hi min qadīm al-zamān, wa-kāna l-qudamā’ yusammūna-hu bi-l-‘ahd al-qadīm wa-l-mītāq al-‘azīm wa-l-sirr al-maṣūn wa-l-kanz al-maḥzūn wa-l-‘ahd al-qadīm [sic] wa-l-kibrīt al-aḥmar wa-qad takallama bi-hi l-ḥukamā’ al-uwal tumma l-sayyid Sulaymān b. Dāwūd ‘alay-himā l-salām tumma Āṣaf b. Baraḥiyā tumma l-ḥakīm Qalḥāṭiriyūs tumma man tatalmaḍa la-hu ilā yawmi-nā hādā [...]*)²⁵⁸⁷

Qalḥāṭiriyūs est une autorité importante (sans doute mythique) en magie, mais elle est absente du « noyau historique » des œuvres d'al-Būnī. Alors que Salomon et Āṣaf b. Baraḥiyā sont mentionnés dans le *Šams al-ma‘ārif* et présentés

²⁵⁸⁵ Muḥammad al-Bašīr al-Šindī, *Fihris baqiyyat al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, 1892-1930* (Alexandrie, *Maktabat al-baladiyya*), Alexandrie, 1955, p. 6. Le manuscrit est coté « ١٦٨٦ » et le traité *Buḡyat al-muštāq* est suivi d'un *Šarḥ ‘alā manzūma fī tanzīl al-awfāq al-muṭallaṭiyya* (*sic*) d'auteur inconnu. Le manuscrit est donc une compilation d'opuscules concernant les carrés magiques. Cf. également GAL, sup. II, p. 1041. Aucune date de mort n'est signalée. Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidiwiyya*, Le Caire, 1988-91, p. 238. Ce dernier manuscrit a été copié par Ḥasan Ibrāhīm Amīn al-Dīn al-Šāfi‘ī l-Šādīlī l-Ḥalwatī le 27 ša‘bān 1222 (date de fin de copie).

²⁵⁸⁶ Le catalogue de Dār al-kutub al-miṣriyya indique : *al-ḥamd li-Llāh alladī awda‘a asrār al-ḥurūf fī l-‘dād* alors que le traité édité dans le *Manba‘ uṣūl al-ḥikma* a : *al-ḥamd li-Llāh alladī awda‘a fī l-ḥurūf asrār [...]*.

²⁵⁸⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Manba‘*, p. 67.

comme de grands maîtres dans l'art de soumettre les esprits chtoniens, Qalfaṭīriyūs n'est jamais mentionné comme un de leurs transmetteurs. Le poème commenté dans ce traité, appelé *Birhatīyya*, tire son titre du premier nom divin qui y est présenté : Birhatīh. Les vingt-huit noms présentés ne sont pas arabes en réalité. Même si l'auteur du traité tente d'établir des correspondances avec des schèmes arabes et tente de proposer un équivalent parmi les beaux noms de Dieu de la tradition arabo-islamique, ces mots ne correspondent pour la plupart à aucun schème courant en arabe, souvent à aucune racine, et ne se retrouvent nulle part dans la tradition islamique²⁵⁸⁸. Il faudrait donc trouver dans une autre langue leur signification. Cela peut nous faire sans conteste douter de l'attribution de ce traité à al-Būnī.

Tout d'abord, nous n'avons pu répertorier aucun manuscrit correspondant à cette épître qui soit attribué à al-Būnī (on peut se demander à juste titre à partir de quel manuscrit cette épître a été éditée). Cela permet sans conteste d'émettre des réserves sur son attribution sans que cela soit probant. L'attribution à al-Būnī nous semble venir du fait que ces noms sont mentionnés dans le *Šams al-ma'ārif*. En effet, dans la section qui précède la conclusion, un court passage donne une recette utilisant ces noms :

Si tu veux susciter la discorde avec qui tu veux, prends un os carié, place-le dans la paume de ta main avec une trace (*aṭar*)²⁵⁸⁹ de celui que tu veux, pétris-le avec ta salive, et façonne avec une surface carrée brisée (*saḥ murabba' mukassar*) selon ce qui précède et tu le noueras dans un manteau parmi ses vêtements. Fabrique une figurine de papier (*timṭāl min kāgīd*) et écris dessus le carré *budūh*, en l'entourant de la conjuration (*al-'azīma*), du nom du demandeur (*al-ṭālib*), du nom de la cible (*al-maṭlūb*) et du nom de la mère de chacun des deux. Si tu veux défaire les armées, prends une poignée de terre, récite dessus { Cette masse sera mise en déroute }²⁵⁹⁰ jusqu'à Son propos { très cruelle et très amère }²⁵⁹¹ avec la conjuration, et lance la terre au visage de l'adversaire et plus encore si le vent est en sa direction. Ils seront défaits avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! -. Voici les noms arrangés de la figure du sceau : « Birhatīh, Karīr, Baṭīh²⁵⁹², Taḡlīh²⁵⁹³, Ṭūrān²⁵⁹⁴,

²⁵⁸⁸ Dans de rares cas l'auteur parvient aisément à rattacher un nom à un schème arabe comme Karīr sur le schème *fa'il* ou de façon plus forcée Qalnahūd sur le même schème que Ḥaḍramawt (avec une divergence de vocalisation sur le *hā'*/*mīm* cependant), mais souvent l'auteur doit avoir recours à des schèmes inexistantes. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Manba'*, p. 68 et 70 pour les deux schèmes cités.

²⁵⁸⁹ Il s'agit probablement d'un objet qui fut en contact ou qui appartenait à la personne ciblée, comme des cheveux, des ongles, etc.

²⁵⁹⁰ Coran, LIV, 45.

²⁵⁹¹ Coran, LIV, 46.

²⁵⁹² Absent dans le *Manba' uṣūl al-ḥikma*.

Mazğal, Bazğal²⁵⁹⁵, Tarqab, Barhaš, Ğalmaš²⁵⁹⁶, Ğūṭīr, Ğūṭfīl²⁵⁹⁷, Fálnahūd²⁵⁹⁸, Baršān, Kaẓhīr, Namū Šalḥ²⁵⁹⁹, Barhīdlā²⁶⁰⁰, Yaškaylaḥ²⁶⁰¹, Farmazān²⁶⁰², Falīṭ, Nīrāt²⁶⁰³, Ğayāhā, Kaydahūlā, Šamḥāhir, Šamhāhir²⁶⁰⁴, Budūḥ, par la vérité du pacte passé avec vous, gloire à celui dont { rien n'est à Sa ressemblance. Il est l'Audient, le Clairvoyant }²⁶⁰⁵ à moins que vous ne fassiez ceci et cela - tu mentionneras alors la demande que tu veux, qu'elle soit en bien ou en mal [et poursuivra :] -, par la vérité de cette conjuration contre vous hâtez-vous dans ce que je vous ai ordonné de faire ! Par la vérité du puissant pacte qui trouve toute sa puissance en la puissance de Sa puissance ! { Tenez fidèlement le pacte de Dieu quand vous l'avez contracté ! Ne violez pas les serments après les avoir appuyés solennellement [...] }²⁶⁰⁶ ».

([Faṣl] *Wa-in aradta tahyīğ man šī'ta fa-ḥud* 'uzm ramīm wa-ğ'al-hu fi kaffi-ka ma'a aṭar man šī'ta, wa-ğ'in-hu bi-rīqi-ka wa-šna' min-hu sath murabba' mukassar ḥasaba-mā taqaddama wa-tašurru-hu fi ḥirqa min tawbi-hi wa-šna' timṭāl min kāğid wa-ktub fi-hi murabba' budūḥ wa-l-'azīma dā'ira bi-hi wa-ism al-ṭālib wa-ism al-maṭlūb wa-ism umm kull wāḥid min-humā. *Wa-in aradta hazm al-ğuyūš, fa-ḥud qabḍa min turāb wa-qra'* 'alay-hi { sayuhzamu l-ğam'u } ilā qawli-hi { adhā wa-amarru } ma'a l-'azīma wa-mri bi-l-turāb fi wağh al-'aduww wa-lā siyyamā in kāna l-riḥ ilay-him. *Fa-inna-hum yanhazimūn bi-idn Allāh ta'ālā, wa-hāḍihi hiya l-asmā' al-manzūma min šakl al-ḥātam Birhatih Karir Baṭih Tağliḥ Ṭūrān Mazğal Bazğal Tarqab Barhaš Ğalmaš Ğūṭīr Ğūṭfīl Fálnahūd Baršān Kaẓhīr Namū Šalḥ Barhīdlā Yaškaylaḥ Farmazān Falīṭ Nīrāt Ğayāhā Kaydahūlā Šamḥāhir Šamhāhir Budūḥ bi-ḥaqq al-'ahd al-ma'ḥūd* 'alay-kum subḥān man { laysa ka-miṭli-hi šay'un wa-huwa l-samī'u l-bašīru } illā mā fa'altum kaḍā wa-kaḍā wa-taḍkuru ḥāğata-ka llati turīdu min ḥayr aw šarr bi-ḥaqq hāḍihi l-'azīma 'alay-kum isra'u fi-mā amartu-kum bi-

²⁵⁹³ D'après BnF1, ce qui est la leçon la plus proche de Tatliḥ dans le *Manba' uṣūl al-ḥikma*. BnF2 a Y'lbh.

²⁵⁹⁴ Une ancienne divinité étrusque porte le nom de Turan et correspond à Aphrodite/Vénus. Établir un lien ici demeure cependant très hypothétique. Voir Fritz Graf, « Aphrodite », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 118.

²⁵⁹⁵ Absent dans BnF2.

²⁵⁹⁶ D'après BnF1 et comme dans le *Manba' uṣūl al-ḥikma*. BnF2 a 'Almaš (pas de point diacritique sur le ğayn).

²⁵⁹⁷ Absent du *Manba' uṣūl al-ḥikma*.

²⁵⁹⁸ Le *Manba' uṣūl al-ḥikma* a Qalnahūd.

²⁵⁹⁹ Namū Šalḥ dans le *Manba' uṣūl al-ḥikma*.

²⁶⁰⁰ Barhayūlā dans le *Manba' uṣūl al-ḥikma*. Le manuscrit BnF1 a Brhdlā (absence du yā').

²⁶⁰¹ Baskalyaḥ dans BnF1. Le *Manba' uṣūl al-ḥikma* a Baškaylaḥ.

²⁶⁰² Qazmazān dans BnF1. Le *Manba' uṣūl al-ḥikma* a Qazmaz. Le mot suivant y est Anğalaliṭ.

²⁶⁰³ Le *Manba' uṣūl al-ḥikma* a Qabarāt.

²⁶⁰⁴ Le *Manba' uṣūl al-ḥikma* a Šamhāhir (avec un yā').

²⁶⁰⁵ Coran, XLII, 9/11.

²⁶⁰⁶ Coran, XVI, 93/91.

*hi bi-ḥaqq al-‘ahd al-‘azīz al-mu‘tazz fī ‘izz ‘izzi-hi { wa-awfū bi-‘ahdi Llāhi idā ‘āhadtum wa-lā tanquḍū l-aymān ba‘da tawkīdi-hā }*²⁶⁰⁷

Le rapport entre les deux textes apparaît évident : dans les deux cas nous avons une liste de noms, dont beaucoup en commun, servant à réactualiser le pacte de Salomon avec les djinns ou les démons à l'instar du *Testament de Salomon* ou d'*al-Mandal al-sulaymānī*. Cependant, le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* n'apporte aucun élément d'explication sur ces noms. Il semble donc recopier une liste qu'il avait à sa disposition. À l'inverse, dans le *Šarḥ al-Birhatīyya*, les noms sont au nombre de vingt-huit, correspondant aux vingt-huit lettres de l'alphabet, aux vingt-huit mansions lunaires, etc. Ils s'inscrivent donc dans le réseau des correspondances. De plus, chaque nom est traduit en arabe, à l'instar de la section du *Šams al-ma‘ārif* traitant des noms hébraïques transmis par Ubayy b. Ka‘b²⁶⁰⁸. Il y a donc une manière uniformisée de traiter ces « noms barbares » qui a permis d'intégrer cette épître au *corpus bunianum*. En revanche, comme nous l'avons vu, le fait même de commenter ces noms totalement étrangers à la langue arabe est en contradiction flagrante avec le « noyau historique », ce qui permet, avec l'argument de l'absence de production manuscrite permettant de juger de la pertinence du travail d'édition, de rejeter cette attribution à al-Būnī.

Il existe un autre commentaire de la *Birhatīyya* qui circulait, sans nom d'auteur, dans un recueil lithographié contenant en outre des commentaires de la *Ġalġalūtiyya* et de la *Dimyāṭiyya*²⁶⁰⁹. Les commentaires de la *Birhatīyya* et de la *Ġalġalūtiyya* étaient ainsi liés bien avant l'édition du *Manba‘ uṣūl al-ḥikma*.

²⁶⁰⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF2, fol. 135b-136a. On retrouve cette liste de nom dans « l'invocation du *Mandal* » (*da‘wat al-mandal*) présentée dans un recueil de recettes mangiques attribuées à Dū l-Nūn al-Miṣrī. Cf. (pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muġarrabāt Dī l-nūn al-ḥmīmī*, Paris, BnF, ARABE 2608, fol. 78a. Cette liste de noms, suivie de *budūh*, de la mention du pacte et du verset XLII, 9/11 est également utilisée dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, dans un rituel visant à dénouer celui qui a été noué de l'influence de son épouse (*ḥall ma‘qūd ‘an zawġati-hi*). La formule doit être récitée sur un œuf que l'on fait cuire et qu'il faut donner à manger à celui qui a été « noué » (*al-ma‘qūd*). Dans un autre rituel, contre l'hémorragie (*raf‘ al-dam*), elle doit être écrite autour d'un carré magique de base six. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, Le Caire, Maṭba‘at dār al-kutub al-‘arabiyya l-kubrā, s.d., p. 146 et 203. Le *Kitāb al-Raḥma* mentionne par ailleurs contre l'hémorragie une recette qu'il attribue à al-Būnī (p. 204).

²⁶⁰⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 64a-68a.

²⁶⁰⁹ *Maġmū‘ laṭīf yaṣtamīlu ‘alā da‘wat al-ġalġalūtiyya wa-šarḥi-hā wa-da‘wat al-Dimyāṭiyya wa-šarḥi-hā wa-da‘wat al-Birhatīyya wa-šarḥi-hā bi-l-tamām*, s.l., s.d. Concernant l'auteur du commentaire de la *Birhatīyya*, il semble désigné dans l'introduction comme « le commentateur du pacte de Salomon » (*šāriḥ al-‘ahd al-sulaymānī*) (p. 38).

Šarḥ al-Ġalġalūtiyya l-kubrā

Le commentaire de la *Ġalġalūtiyya* est la plus longue des quatre épîtres du *Manbaʿ Uṣūl al-ḥikma*²⁶¹⁰. Il s'agit du commentaire d'un poème sur les noms divins appelé *al-Ġalġalūtiyya*. Ce poème est connu selon deux recensions : une courte et une longue, toutes deux présentées dans l'épître. Un poème similaire à la version courte se retrouve dans la section XII du *Šams al-maʿārif al-kubrā*²⁶¹¹. La *Ġalġalūtiyya* est traditionnellement attribuée à ʿAlī, et c'est sous le nom de cet auteur qu'on la trouve en général dans les catalogues, qu'il soit cité ou non dans le texte. L'abondance de ce poème dans les manuscrits témoigne de son succès. Ainsi, la Suleymaniye d'Istanbul ne compte pas moins de 15 manuscrits contenant le poème de la *Ġalġalūtiyya*²⁶¹². Le texte correspond toujours à la recension longue du poème. En revanche, nous n'avons trouvé aucun manuscrit comportant un commentaire de la *Ġalġalūtiyya* attribué à al-Būnī d'ampleur comparable à celui du *Manbaʿ Uṣūl al-ḥikma*. Edmond Doutté avait relevé un commentaire anonyme d'une quarantaine de pages circulant à Alger à son époque²⁶¹³. Il note qu'il s'agit d'une *daʿwā* « très populaire »²⁶¹⁴ et que « c'est El Ghazāli qui l'aurait fait connaître »²⁶¹⁵. Ce texte qu'il décrit est sans nul doute *al-Bahġa l-saniyya fī šarḥ daʿwat al-Ġalġalūtiyya* d'auteur

²⁶¹⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 91-325.

²⁶¹¹ *Ibid.*, p. 95-97. Signalé par Edgar Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals*, p. 117.

²⁶¹² Il s'agit des manuscrits des fonds Resid Efendi, 1009 (fol. 67a-69a) et 1051 (fol. 143b-144a), Laleli, 1927M (fol. 52a-55b), Yazma Baġiŝlar 1375 (fol. 1-6), 2180 (fol. 7b-14b, manuscrit très richement doré et décoré) et 6702 (fol. 36b-44b, 56b-57a et 59a-62a, les feuillets sont dans le désordre), Hacı Ahmed Paŝa 350 (fol. 23a-24b, le sceau de Salomon et le carré magique d'ordre 3 suivent immédiatement la *Ġalġalūtiyya*, le copiste a écrit *ḥizb al-barr* en titre mais il s'agit bien du texte de la *Ġalġalūtiyya*), Esad Efendi, 3680 (fol. 105b-108b, deux tableaux comprenant le sceau de Salomon précèdent la *Ġalġalūtiyya*), Kasidecizade, 678 (fol. 86b-93b), İbnü Mırza, 112 (fol. 200b-207b). Quant aux commentaires de la *Ġalġalūtiyya*, il s'agit des manuscrits Baġdatli Vehbi, 154 (fol. 50b-65b, à noter que dans ce manuscrit se trouve aussi une œuvre d'al-Būnī), Yazma Baġiŝlar, 1279 (32 fol.) et 2154 (fol. 105b-110b, ce commentaire est attribué à al-Būnī), Kasidecizade, 104 (26 fol.). À signaler également une lithographie d'un commentaire en persan de la *Ġalġalūtiyya* et d'autres *duʿāʿ*, ainsi qu'un recueil contenant une *Qaŝida Ġalġalūtiyya* attribuée à ʿAlī à bibliothèque Mawlānā de Qonya. Cf. *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabat mathāf Mawlānā fī Qunya*, Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1986, p. 295. Le texte se trouve dans le recueil (*maġmūʿ*) coté 11¹.

²⁶¹³ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 139. Les pages 139 à 142 sont consacrées à la *Ġalġalūtiyya*.

²⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

anonyme mais se référant à al-Ġazālī et al-Būnī²⁶¹⁶. Ce texte existe dans cette lithographie que nous avons mentionnée, et qui rassemble trois œuvres ainsi annoncées sur la page de titre : *Daʿwat al-Ġalġalūtiyya wa-šarḥu-hā*, *Daʿwat al-Dimyāṭiyya wa-šarḥu-ḥā* et *Daʿwat al-Birhatiyya wa-šarḥu-hā* (*Invocation de la Ġalġalūtiyya et son commentaire, invocation de la Dimyāṭiyya et son commentaire, invocation de la Birhatiyya et son commentaire*)²⁶¹⁷. Le commentaire de la *Ġalġalūtiyya* y est présenté comme venant d'al-Ġazālī. Al-Būnī est mentionné juste après, décrivant les vertus de la *Ġalġalūtiyya*²⁶¹⁸. La présence de la longue recension de la *Ġalġalūtiyya* dans le *Šams al-maʿārif al-kubrā* ainsi que cet *al-Bahġa l-saniyya* ont sans doute favorisé ce choix de l'éditeur de publier ce *Šarḥ al-ġalġalūtiyya* du *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* sous le nom d'al-Būnī alors que son nom n'apparaît pas dans l'introduction et qu'un manuscrit de ce commentaire précis de la *Ġalġalūtiyya* nommément attribué à al-Būnī est si difficile à trouver ! Encore une fois, le poème se réfère à de nombreux noms divins présentés comme « syriaques » (*sūryānī*, comprendre la langue primordiale) qui n'ont rien d'arabe, ni de sémitique selon toute vraisemblance²⁶¹⁹.

• • •

²⁶¹⁶ Il en existe un manuscrit à Princeton et un autre en Allemagne. Cf. Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, III, p. 186-187, n°197, manuscrit coté Hs.or.4438 (fol. 41a-53a), ce dernier manuscrit est assez tardif (tous les textes datés de ce recueil portent les dates de 1845-46).

²⁶¹⁷ *Maġmūʿ laṭīf yaštamilu ʿalā daʿwat al-ġalġalūtiyya wa-šarḥi-hā wa-daʿwat al-Dimyāṭiyya wa-šarḥi-hā wa-daʿwat al-Birhatiyya wa-šarḥi-hā bi-l-tamām*, s.l., s.d. Malheureusement, comme c'est le cas pour nombre de lithographies, peu d'informations sont données sur le lieu et l'époque de production. Concernant la *Dimyāṭiyya*, il s'agit d'un poème sur les noms divins attribué à un certain al-Dimyāṭī. Le commentaire ici présenté est d'Aḥmad al-Barnāsi Zarrūq al-Fāsī (m. 899/1493). Georges Vajda indiquait que si l'on ignorait les dates d'al-Dimyāṭī, ce dernier n'était probablement pas antérieur au VII^e/XIII^e siècle. Il signale en outre une traduction en turc ottoman par Ibrāhīm b. Meḥmed Ṣāliḥ al-Qādirī l-Kaṣṭamūnī l-Istānbūlī en 1257/1841. Cf. Georges Vajda, « al-Dimyāṭī », *Et*.

²⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 2. Edmond Doutté avait retenu de cette introduction la mise en garde d'al-Būnī : « Malheur et encore malheur à celui qui l'apprend sans connaître sa puissance » (*fa-l-wayl tumma l-wayl li-man ʿarafa-hā wa-ġahla qadara-hā*). Cf. *ibid.*, p. 2 et Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 97.

²⁶¹⁹ Certains noms peuvent bien sûr être rapprochés de noms que l'on trouve par ailleurs dans des traités contenant des « noms barbares ». Par exemple, on peut penser que le *Samḥtā* du *Šarḥ al-ġalġalūtiyya* et le *Šamḥtā* du *Šams al-maʿārif* peuvent dériver d'un même nom. Cf. (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ*, p. 99 et (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 64b.

L'œuvre d'al-Būnī est donc essentiellement connue à travers ses commentaires et les œuvres les plus tardives qui lui furent attribuées. Nous l'avons vu, parmi les œuvres aujourd'hui éditées du cheikh, toutes sont apocryphes et beaucoup plus tardives que son époque. Aussi, il est clair que l'analyse de l'œuvre d'al-Būnī, comme celle du *corpus bunianum* à l'époque médiévale, et particulièrement avant l'empire ottoman, ne peut se faire qu'avec le retour le plus scrupuleux possible aux manuscrits. C'est cette prise de conscience des éléments relevant du commentaire ou de l'ajout qui permet de mettre en lumière le processus de formation de ces textes à caractère magique. Les incohérences apparentes de l'œuvre d'al-Būnī ne sauraient donc qu'être la conséquence d'une pluralité d'auteurs inhérente à la formation artificielle d'un large corpus de textes auquel se sont agrégés les épîtres et opuscules les plus divers. Cependant, en dehors du *corpus bunianum* lui-même, la figure d'al-Būnī et les textes qu'on lui attribue ont eu une postérité dans la tradition magique et dans les controverses à ce sujet. Il convient désormais de mettre en lumière ce processus de formation du corpus, d'observer quelles en sont les conséquences sur la production magique écrite et dans les débats qui eurent lieu sur le soufisme et la magie.

VII. L'héritage d'al-Būnī : postérité et controverses

Al-Būnī a été abondamment copié et le corpus initial de ses œuvres n'a cessé de croître depuis sa mort. Il demeure l'autorité tutélaire de la *sīmiyā'*, mot qui d'un emploi réservé au domaine magique au X^e siècle, est devenu synonyme d'une forme de « soufisme opératif », où l'acquisition de biens matériels ou de facilités Ici-bas n'est pas contradictoire avec la quête spirituelle. Le « noyau historique », clairement plus mystique que magique (bien que portant en son sein tous les germes qui pouvaient à terme faire éclore les fleurs du mal), a rencontré du succès chez certains qui y ont puisé une grande inspiration mais aussi l'opprobre de doxographes en quête d'une définition pure de la religion.

7.1. La magie islamique après al-Būnī

Al-Būnī est un nouveau départ pour les formes de magie reposant sur les propriétés des lettres et du Coran. Autant Abū l-'Abbās al-Sabtī demeure la référence en matière de divination par les lettres, autant al-Būnī est l'autorité dans le domaine de la magie par les lettres. Néanmoins, tous les auteurs ne clament pas haut et fort leur dette à son égard. Comment donc évolua l'apport d'al-Būnī et le concept de *sīmiyā'* en dehors du *corpus bunianum* ? Cet héritage demeure fort utile afin de souligner ce qui dans l'œuvre d'al-Būnī a pu intéresser les lecteurs et d'isoler les éléments qui peuvent être interprétés dans une démarche plus magique que mystique.

Al-Yāfi'ī, une première synthèse du soufisme opératif

Le yéménite al-Yāfi'ī (n. 698/1298, m. 768/1367) est un des premiers continuateurs connus d'al-Būnī²⁶²⁰. Qādirite et fondateur de la branche yāfi'ite existant encore de nos jours au Yémen, il est connu pour son ouvrage historique, le *Mir'āt al-ġinān wa-'ibrat al-yaqzān* (*Le miroir du Paradis et la leçon de l'homme vigilant*)²⁶²¹, et ses ouvrages sur le soufisme, notamment son recueil hagiographique *Rawḍ al-rayāhīn fī hikāyāt al-šālīhīn* (*Le parterre des aromates : histoires des pieux*). Dans *al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qur'ān al-'aẓīm*, ce dernier cite al-Būnī en plusieurs endroits²⁶²². Nous avons déjà vu que cet ouvrage contient une version commentée des *anmāt*, ainsi que les *Laṭā'if al-tis'* attribuées à al-Būnī²⁶²³. En plus de le mentionner, il en

²⁶²⁰ Pour la bibliographie d'al-Yāfi'ī, cf. GAL, II, p. 226-228 et SII, p. 227-228. Cf. également Constant Hamès, « al-Būnī », *Et'*.

²⁶²¹ Al-Yāfi'ī, *Mir'āt al-ġinān wa-'ibrat al-yaqzān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, 4 vol.

²⁶²² Al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 19, 38, 41, 77, 99.

²⁶²³ Cf. *supra* p. 527 et suivantes.

commente des extraits. Il cite également certains passages d'al-Būnī à travers un intermédiaire :

J'ai vu de la main d'un gnostique à propos du cheikh Šaraf al-Dīn al-Būnī qu'il a indiqué que les carrés magiques formés de lettres (*al-awfāq al-ḥarfiyya*) tiennent lieu pour le corps et les [carrés magiques] numériques tiennent lieu pour l'esprit. Il a indiqué que d'écrire le carré magique sous forme de lettre [fait sens] dans l'exotérique et le numérique dans l'ésotérique.

Il a aussi dit que les carrés magiques formés de lettres agissent par leur propriété : il n'y a aucun moment qui les empêche d'agir, c'est un moment faste (*iḥtiyār*) pour qui veut. Les [carrés] numériques agissent par nature : ils dépendent des moments fastes supérieurs (*al-iḥtiyārāt al-ʿulwiyyāt*) par la sagesse de Dieu, Celui qui fait ce qu'Il veut. [...]

(*Wa-raʿaytu bi-ḥaṭṭ baʿḍ al-ʿarifīn ʿan al-šayḥ Šaraf al-Dīn al-Būnī yušīru ilā anna l-awfāq al-ḥarfiyya bi-maṭābat al-ğasad wa-l-ʿadadiyya bi-maṭābat al-rūḥ wa-yušīru bi-katb al-wafq al-ḥarfi fī l-zāhir wa-l-ʿadadi fī l-bāṭin wa-qāla ayḍan anna l-awfāq al-ḥarfiyya taʿmalu bi-l-ḥāṣṣiyya fa-lā waqt taḥşīru-hā bal ḍālika iḥtiyār li-man šāʾa wa-l-ʿadadiyya tafʿalu bi-l-ṭabīʿa wa-hiya manūṭa bi-l-iḥtiyārāt al-ʿulwiyyāt bi-ḥikmat al-Faʿāl li-mā yurīdu [...]*)²⁶²⁴

La seconde partie est adaptée de *Laṭāʿif al-iṣārāt* : dans *Laṭāʿif al-iṣārāt* il est question de l'action des lettres et des nombres, alors qu'ici il s'agit des carrés magiques écrits avec les lettres ou les nombres. Mais la première partie indique clairement qu'il y a eu un intermédiaire entre les écrits d'al-Būnī et ceux d'al-Yāfiʿī. Il s'appuie donc sans doute sur des commentaires de ses œuvres, comme pour les *anmāṭ*.

Bien que ses références soient toutes des autorités islamiques, à l'instar d'al-Būnī, ses interprétations d'éléments coraniques ont clairement une vocation magique. Il ne fut pourtant pas frappé par la même opprobre qu'al-Būnī. Il est au contraire loué comme un habile maître de la science des propriétés [du Coran] (*ʿilm al-ḥawāṣṣ*)²⁶²⁵. Outre les autorités qu'il cite dans le domaine de la tradition (avec Ibn ʿAbbās en tête de liste), il se réfère souvent à des mystiques comme al-Šibli²⁶²⁶, al-

²⁶²⁴ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 77. Deuxième partie à comparer avec al-Būnī, *Laṭāʿif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 14a-15a.

²⁶²⁵ Cf. notamment Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-saʿāda*, II, p. 525 : « Science de la connaissance des propriétés du Coran. Toute une communauté a composé [des ouvrages] à ce [sujet] parmi eux : al-Tamīmī, *Ḥuğğat al-islām al-Ġazālī*, et parmi les modernes al-Yāfiʿī, [dans un ouvrage] que l'on appelle *La perle arrangée : les propriétés du sublime Coran [...]* » (*ʿilm maʿrifat ḥawāṣṣ al-Qurʿān ṣannaḥa fī-hi ḡamāʿa min-hum al-Tamīmī wa-Ḥuğğat al-islām al-Ġazālī wa-min al-mutaʿarriḥīn al-Yāfiʿī sammā-hu l-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qurʿān al-ʿaẓīm*).

²⁶²⁶ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 36.

Quṣayrī²⁶²⁷, Dū l-Nūn al-Miṣrī²⁶²⁸, Abū Sulaymān al-Dārānī²⁶²⁹, al-Tustarī²⁶³⁰, Ibrāhīm b. Adham²⁶³¹, Abū l-Ḥasan al-Šādīlī²⁶³² et son disciple Abū l-ʿAbbās al-Mursī²⁶³³, Nağm al-Dīn al-Aṣfahānī²⁶³⁴, etc. Il mentionne également à plusieurs reprises al-Ġazālī avec son surnom (*laqab*) Ḥuğğat al-Islām (litt. « la preuve de l'islam »)²⁶³⁵, ainsi que l'auteur de l'ouvrage qui a popularisé le carré magique de base trois en l'assimilant à al-Ġazālī²⁶³⁶. Cette analyse du Coran en vue d'utiliser les versets efficacement peut être rattachée à la tradition divinatoire et magique arabe par deux références d'al-Yāfiʿī : Ibn Sīrīn²⁶³⁷, célèbre auteur d'ouvrages d'onirocritique, et Abū Bakr b. Waḥṣiyya²⁶³⁸, convoqué pour appuyer des propos sur l'utilisation des deux sigles coraniques { Ā.L.M.Ş }²⁶³⁹ et { K.H.Y.ʿ.Ş }²⁶⁴⁰ dans des carrés magiques. Il nous semble qu'ici le nom d'Ibn Waḥṣiyya est avant tout utilisé pour justifier la mention des « lettres naturelles » (*al-aḥruf al-ṭabīʿiyya*) avec lesquelles al-Yāfiʿī enjoint de graver ces sigles pour ces recettes : Ibn Waḥṣiyya n'est en aucun cas connu pour son

²⁶²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁶²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁶²⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁶³⁰ *Ibid.*, p. 88.

²⁶³¹ *Ibid.*, p. 88.

²⁶³² *Ibid.*, p. 24, 29, 40, 60, 89, 99, 107.

²⁶³³ *Ibid.*, p. 20, 43, 99.

²⁶³⁴ *Ibid.*, p. 99, 100. Nağm al-Dīn Maḥmūd al-Aṣfahānī est le maître d'Ibrāhīm al-Dasūqī (n. 633/1235 ou 653/1255, m. 676/1277-1278). Al-Dasūqī est le fondateur de la confrérie Dasūqiyya et on lui attribue un *ḥizb* ayant des pouvoirs pour voir ses souhaits exaucés, chasser les djinns et guérir les maladies. L'hagiographie à son sujet lui prête le pouvoir de parler aux bêtes sauvages et aux oiseaux. Il est également réputé avoir vu la Table bien gardée (*al-lawḥ al-maḥfūz*) à l'âge de sept ans et avoir levé le voile sur les secrets des sept *maṭānī* (*fakk ṭilasm al-sabʿ al-maṭānī* : les « sept doubles » sont une référence au Coran, l'exégèse y voit généralement les sept versets de la première sourate, mais les autres interprétations sont nombreuses. Cela fait partie des termes coraniques abondamment glosés, avec des interprétations qui tendent vers l'ésotérisme). Cf. Walid A.S. Khalidi, « al-Dasūqī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Abi 'l-Maḍjīd ʿAbd al-ʿAzīz », *EP* ; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, II, p. 5-15 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt al-dahab*, V, p. 350-351.

²⁶³⁵ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 23, 103.

²⁶³⁶ *Ibid.*, p. 94 : « l'auteur de *Ce qui est digne de louanges : commentaire du sceau d'Abū Ḥātim* » (*ṣāḥib Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abī Ḥāmid*). Sur cet ouvrage, cf. *supra* p. 368 et suivantes.

²⁶³⁷ *Ibid.*, p. 67. Sur Ibn Sīrīn, cf. *supra* p. 103, note 401.

²⁶³⁸ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 55, 75.

²⁶³⁹ Coran, VII, 1.

²⁶⁴⁰ Coran, XIX, 1.

exégèse ésotérique du Coran ! Ces « lettres naturelles » correspondent à « l'alphabet naturel » (*al-qalam al-ṭabīʿī*), que l'on retrouve dans *al-Šawq al-mustahām* attribué à Ibn Waḥṣiyya et qui est abondamment utilisé dans ce type de littérature. Cette référence à Ibn Waḥṣiyya permet vraiment de considérer que ce traité bascule dans le domaine de la magie.

Mais l'acceptabilité de l'ouvrage est aisée à comprendre : le plan suivi est celui de l'ordre des sourates du Coran comme un ouvrage d'exégèse classique (*tafsīr*), il n'y a pas de considération théorique sur les correspondances (notamment les correspondances avec les astres, les signes zodiacaux ou les mansions lunaires, qui ne manquaient pas d'offusquer les doxographes). Comme pour bien des écrits de ce genre, quelques anecdotes à caractère historique viennent étayer l'emploi de certaines prières²⁶⁴¹. Son œuvre semble s'inscrire beaucoup plus dans le cadre oriental du monde musulman que dans l'Occident musulman : on trouvera une mention d'Abū Madyan dans son œuvre à caractère hagiographique *Rawḍ al-rayāḥin*²⁶⁴², quelques mentions d'al-Būnī dans *al-Durr al-naẓīm*, mais très peu de ces personnages clefs dont les noms sont par la suite attachés aux diverses branches de la science des lettres.

Les propriétés des versets en langue persane

La littérature magique islamique ne se limite bien entendu pas à la seule langue arabe. L'étude de cette abondante littérature en persan serait un travail immense à part entière, néanmoins, il convient de signaler la présence d'al-Būnī également dans ce type de traité et l'existence de cette littérature des propriétés des versets en langue persane, dans la continuité de l'œuvre d'al-Yāfiʿī. Nous nous appuyons ici sur le *Ḥawāṣṣ-e-āyāt* étudié par Arthur Christensen au début du siècle précédent²⁶⁴³. Il s'agit d'un traité d'utilisation des versets du Coran de ʿAbd Allāh b.

²⁶⁴¹ Par exemple, une des invocations (*duʿāʾ*) est introduite de la manière suivante : « Al-Ḥākimī mentionne qu'une histoire étrange lui est arrivée au cours de son règne. L'imam Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Šādīlī l-Zayyāt transmet d'Ibrāhīm b. Mūsā b. ʿAbd Allāh connu [sous le nom de] Aṣṣāy contemporain d'Ibrāhīm b. Hilāl al-Dukkālī, mort à Dukkāla en 615, et dont les prières étaient exaucées [...] » (*wa-ḍakara l-Ḥākimī anna-hu ḡarat la-hu fī ḥukmi-hi ḥikāya ḡarība wa-naqala l-imām Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Šādīlī l-Zayyāt ʿan Ibrāhīm b. Mūsā b. ʿAbd Allāh al-maʿrūf bi-Aṣṣāy min aqrān Ibrāhīm ibn Hilāl al-Dukkālī māta bi-Dukkāla fī sanat 615 wa-kāna muḡāb al-daʿwa [...]*) (*Ibid.*, p. 11).

²⁶⁴² Al-Yāfiʿī, *Rawḍ al-rayāḥin*, s.l., n.d., p. 208. L'anecdote relate une rencontre entre l'« émir des croyants » [l'almohade Abū Yūsuf] Yaʿqūb [al-Manṣūr] et Abū Madyan.

²⁶⁴³ Arthur Christensen, *Xavāṣṣ-i-āyāt. Notices et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran*, Copenhague, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1920. Le manuscrit sur lequel il se base a été copié en 1234/1818-19. Arthur Christensen signale en outre un traité en persan analogue composé par Šams al-Ṭūtī (?) l-Buḥārī conservé à la bibliothèque royale de Berlin

Muḥammad b. Ḥusayn²⁶⁴⁴ traduit en 926/1520 d'après des notices sur les propriétés des versets du Coran rédigées par les « grands de la religion » d'après les enseignements de Ġaʿfar al-Ṣādiq²⁶⁴⁵, qui n'est pas mentionné moins de cinq fois²⁶⁴⁶. Les objectifs visés par l'utilisation des versets sont extrêmement variés, mais la guérison des maladies ou la protection contre divers maux occupe une part très importante (et les maladies sont clairement identifiées et non désignées par un terme générique)²⁶⁴⁷. Il y a relativement peu d'autorités invoquées²⁶⁴⁸, mais al-Būnī est malgré tout cité quatre fois, mais identifié trois fois. En effet, un Šaraf al-Dīn Tūnī mentionné à propos des quatorze lettres lumineuses doit être corrigé en Šaraf al-Dīn [al-]Būnī²⁶⁴⁹. Le passage en question affirme :

Il a été dit par le cheikh Šaraf al-Dīn Tūnī (?) que quiconque peint ces 14 lettres de lumière en cercle sur un disque d'argent au moment où le Taureau apparaît, la lune étant dans le signe du Taureau, et le porte sur soi, sa bourse ne sera jamais sans argent. Le même cheikh a dit que quiconque peint ces lettres-là sur le chaton d'un anneau d'argent au moment où le Taureau apparaît, la lune étant dans le signe du Taureau, et le met à son doigt, obtiendra avec la permission de Dieu ce dont il a besoin. Le même a dit que quiconque écrit ces mots qui précèdent les sourates, mais sans les répéter, le premier mardi après norouz, puis lave l'écriture et boit [l'eau dont il l'a lavée], sera en sûreté contre la maladie des yeux l'année durant. Ces mots sont les suivants : Ā.L.M, Ā.L.M.Ş, Ā.L.R, Ā.L.M.R, K.H.Y.ʿ.Ş, Ṭ.H, Ṭ.S.M, Y.S, Ş, Ḥ.M, ʿ.S.Q, Q, N.

(p. 4-5). La production de textes magiques en langue persane est abondante. On trouve également un manuscrit du XVIII^e siècle partiellement traduit dans Mushegh Asatrian, « A manual of Iranian folk magic : publication of the text (part 1) », *Iran & the Caucasus*, 5 (2001), p. 163-182.

²⁶⁴⁴ Non identifié.

²⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 4.

²⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 27 (trois mentions), 29 et 53.

²⁶⁴⁷ Cf. p. 8-11. Pour la guérison des maladies, cf. particulièrement p. 8-9. Les maladies et maux désignés, outre les « maladies en général » sont le mal de tête, la maladie des yeux, la maladie des oreilles, la fièvre, les pustules, l'enflure, l'excès de flegme, la maladie du foie, l'épilepsie (perte de connaissance ?), la paralysie, la distorsion du visage, la sciatique, les douleurs du dos, l'indigestion, l'hémorragie et la ménorragie, la colique, les difficultés à uriner, le mal à l'estomac, le mal aux jointures, la calvitie, la morsure de serpent, la défaillance de la mémoire, l'« ivrognerie », etc.

²⁶⁴⁸ On trouve la mention d'Ibn ʿAbbās (p. 29), de ʿAbd Allāh b. ʿAbbās (p. 54), de Salmān al-Fārisī (p. 40) et de Saʿ al-Dīn al-Ḥamawī (p. 63).

²⁶⁴⁹ Arthur Christensen indiquait qu'il ignorait à quel cheikh il était fait référence en ce Šaraf al-Dīn Tūnī. Il s'agit probablement d'une faute de copie. Nous rajoutons l'article, mais bien entendu celui-ci est absent en persan.

Le même a dit que quiconque peint ces mots sans les répéter sur le chaton d'un anneau d'argent le premier jeudi du mois de rağab, s'il a peur et s'il met l'anneau à son doigt, il sera délivré de sa crainte. Et si l'on touche de cet anneau un homme en colère, sa colère cessera. Si une personne qui a soif met l'anneau dans sa bouche, il se sentira désaltéré. Si une femme non mariée le prend à son doigt, un mari se présentera. Si un homme qui est sans occupation le met à son doigt, il trouvera du travail. Et si on l'attache à un homme saisi d'une attaque d'épilepsie, il reprendra ses sens. Si une personne le met, le soir, dans de l'eau de pluie et, le matin, boit cette eau à jeun, sa mémoire en sera fortifiée.²⁶⁵⁰

Ce passage reprend à quelques variantes près un passage d'*al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi'ī citant al-Būnī²⁶⁵¹. La mention de la fête persane de norouz indique clairement qu'au-delà de la réappropriation de cette littérature d'abord développée en langue arabe, il y a une adaptation à la langue et à la culture persanes notamment à travers l'utilisation de cette date du calendrier persan²⁶⁵².

²⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 30-31 (fol. 14a-14b du manuscrit).

²⁶⁵¹ Cf. al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 19. Le passage en question indique : « al-Būnī a dit : celui qui grave les quatorze lettres lumineuses, avec dans chaque figure un cercle en argent avec l'ascendant en Taureau et la Lune étant dans [ce signe], et se le met [au doigt], il ne manquera pas d'argent-métal en sa possession. Celui qui le grave sur une bague en argent avec l'ascendant en Taureau et la Lune dans [ce signe] sa demande est exaucée quand il le revêt. Celui qui grave sur le chaton d'une bague le premier [du mois] de rağab le jeudi { Ā.L.M } { Ā.L.M } { Ā.L.M.Ş } { Ā.L.M.R } { Ā.L.R } { K.H.Y.˙.Ş } { Ṭ.H } { Ṭ.S.M } { Ṭ.S } { Y.S } { Ş } { Ḥ.M.˙.S.Q } { Q } { N }. Quand celui qui a peur le revêt il est en sécurité. Quand celui qui le porte est introduit auprès d'un sultan, il apparaît grand à ses yeux, il le révère et exauce ses demandes. Celui qui touche avec [cet anneau] la tête d'un homme en colère il se satisfait. Celui qui le suce en étant assoiffé est désaltéré. Celui qui le met une nuit dans de l'eau de pluie puis boit [cette eau] sa mémoire est fortifiée ». (*wa-qāla l-Būnī man naqaşa l-aḥruf al-nūrāniyya l-arbaʿat ʿaşar fi kull šakl mudawwar min fidḍa wa-l-ṭāliʿ al-Ṭawr wa-l-Qamar fi-hi wa-amsaka-hu maʿa-hu fa-inna-hu lā yaḥlū min fidḍa yamliku-hā wa-man naqaşa-hu fi ḥātam fidḍa wa-l-ṭāliʿ al-Ṭawr wa-l-Qamar fi-hi quḍiyat ḥāğatu-hu idā labisa-hu wa-man naqaşa ʿalā faşḥ ḥātam awwal rağab yawm al-ḥamīs { Ā.L.M } { Ā.L.M } { Ā.L.M.Ş } { Ā.L.M.R } { Ā.L.R } { K.H.Y.˙.Ş } { Ṭ.H } { Ṭ.S.M } { Ṭ.S } { Y.S } { Ş } { Ḥ.M.˙.S.Q } { Q } { N } idā labisa-hu ḥāʿif amina wa-idā daḥala ḥāmilu-hu ʿalā sulṭān kabura fi ʿayni-hi wa-hāba-hu wa-qaḍā ḥawāʾiğa-hu wa-man masaḥa bi-hi ʿalā raʿs ġaḍbān raḍiya wa-man imtaşşa-hu wa-huwa ʿaṭşān rawiya wa-man ġaʿala-hu fi māʿ al-maṭar layla tumma šariba-hu ʿalā l-rīq qawiya ḥifzu-hu).*

²⁶⁵² Même si la fête de norouz fut introduite par les Fatimides au Caire, celle-ci demeure plus emblématique de la culture persane que de la culture arabe. L'emploi de cette date dans un traité à caractère magique indique que le jour est utilisé pour ses propriétés particulières : retour du printemps, équinoxe (donc parfait équilibre du jour et de la nuit), etc. Des récits sur les mythiques rois de l'Égypte antique attribuent au roi-magicien Uşmūn l'introduction de norouz, présenté comme une fête astrolâtre (*wa-huwa awwal man ʿamila l-nayrūz bi-Mişr*

Dans un autre passage, il est indiqué :

Le cheikh Abū l-ʿAbbās Būnī communique dans une lettre, que quiconque inscrit cette sourate [*i.e.* la Fātiḥa] sur une feuille au moment du lever de Vénus et la porte sur soi pendant un voyage sera garanti contre la soif et les horreurs du désert et sera toujours protégé contre les accidents.²⁶⁵³

Dans un passage sur les propriétés du verset II, 96/102, al-Būnī est de nouveau convoqué :

Le cheikh Abū l-ʿAbbās Būnī a dit que si l'on pétrit de poix une figure [d'homme] et renferme là-dedans un peu de poil d'un chat et d'un chien, puis inscrit ce verset sur cette figure et écrit sur le dos de la figure les noms de deux personnes entre lesquelles il y a du commerce (c.-à-d. deux époux), et si l'on enfouit cette figure sous le seuil de leur maison, alors après la prière du mercredi suivant, il y aura une dissension entre eux. Mais il faut craindre Dieu le Très-Haut et ne pas semer de telle façon la discorde entre deux personnes.²⁶⁵⁴

Enfin, à propos du verset du Siège, l'auteur donne de nouveau une recette attribuée à al-Būnī :

Le cheikh Abū l-ʿAbbās Būnī a dit que pour garder les petits enfants contre tous les malheurs on l'écrit [le verset du Siège] et le suspend à leur cou, et que pour opérer la guérison d'une personne qui est atteinte de la fièvre, on l'écrit et le lui attache, et que pour avoir accès aux sultans, aux émirs et aux tyrans on l'écrit sur un papier rouge et le porte sur soi, et que pour tenir l'ennemi éloigné d'une ville on l'écrit et l'enterre dans la route qui mène à la ville, alors personne ne pourra franchir l'endroit où l'écriture est enterrée...²⁶⁵⁵

La source n'est plus al-Yāfiʿī pour ces passages, ni les œuvres du « noyau historique ». Il faudrait avoir un corpus plus large de livres sur les « propriétés du Coran », ce qui dépasserait le cadre de notre étude, mais on peut au moins affirmer que ce traité de ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥusayn n'est pas une simple traduction d'al-Yāfiʿī en persan, et qu'il avait probablement plusieurs sources pour composer son ouvrage. Il n'en demeure pas moins très classique dans la science des propriétés des versets du Coran.

yaqīmūn sabʿat ayyām yaʿkulūn wa-yašrabūn ikrām li-l-kawākib bi-zaʿmi-him). Cf. Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, *Aḥbār al-zamān*, p. 206 ; *L'abrégé des merveilles*, p. 267. Sur l'introduction de norouz par les Fatimides, cf. Simone Cristoforetti, « Il viaggio oltremare del Nawrūz e la "canonizzazione" di festività iraniche in ambito sciita », dans *Da Ulisse a... Il viaggio nelle terre d'oltremare (Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Imperia, 9-10-11 ottobre 2003)*, dir. Giorgetta Revelli, Pise, ETS, 2004, p. 243-252.

²⁶⁵³ *Ibid.*, p. 28-29 (fol. 12a du manuscrit).

²⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 38-39 (fol. 20b du manuscrit).

²⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 41 (fol. 23b du manuscrit).

Al-Nadrūmī et les cinq maîtres

Nous avons vu qu'al-Nadrūmī (m. v. 807/1404-1405)²⁶⁵⁶ était une des sources du maître de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī concernant la science des lettres²⁶⁵⁷. Son *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār* a fortement contribué à la diffusion de la science des lettres. Il s'agit d'un traité fréquemment cité, et il convient donc d'établir dans quelle mesure il est lié à la doctrine d'al-Būnī²⁶⁵⁸. Sa composition aurait été achevée le 27 dū l-qa' da 785 / 21 janvier 1384²⁶⁵⁹. Le texte est divisé en dix discours (*maqāla*) centrés sur les lettres, les nombres, les carrés magiques, la *sīmiyā'* et vers la fin sur les propriétés des plantes, animaux, minéraux, etc.²⁶⁶⁰ Ibn 'Arabī y est présenté comme le maître à penser. Ainsi, lorsque sont présentées les différentes façons de décomposer les lettres de l'alphabet, on trouve « l'école d'Ibn 'Arabī » (*maḏhab Ibn 'Arabī* : l'école [de pensée] d'Ibn 'Arabī²⁶⁶¹) par opposition aux propos des « savants de l'Inde comme Sāmūr l'Indien » (*'ulamā' al-Hind miṭl Sāmūr al-Hindī*)²⁶⁶². On trouve la mention d'al-Būnī peu après comme référence sur la division des lettres de l'alphabet selon les éléments²⁶⁶³. Une des particularités du discours d'al-Nadrūmī est

²⁶⁵⁶ Sur les divergences à propos de sa date de mort, cf. *supra* p. 217.

²⁶⁵⁷ Nous ne possédons à l'heure actuelle aucune information substantielle sur ce personnage. Manfred Ullman signale brièvement son *Kitāb Qabs al-anwār* qui met en relation les noms divins et les théories de la balance de Ḡābir b. Ḥayyān. Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 415-416.

²⁶⁵⁸ Nous nous appuyons pour ce faire sur le manuscrit d'al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681. Il fut copié le 9 dū l-qa' da 853 / 24 décembre 1449 (fol. 194b). Nous l'avons par endroits comparé au manuscrit du même fonds al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2682 copié le 8 ramaḏān 862 / 20 juillet 1458 d'après un exemplaire autographe à ce qu'affirme une note au fol. 123a. L'écriture plus fine et souvent moins lisible de ce dernier (surtout sous forme microfilmée) nous a poussé à opter malgré tout pour le premier (en nous assurant toutefois de la conformité entre les deux textes). Un troisième manuscrit du même fonds coté ARABE 2683 daté du 27 ramaḏān 995 / 31 août 1587 prétend être copié sur un exemplaire basé sur un manuscrit autographe.

²⁶⁵⁹ Al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2682, fol. 123a et ARABE 2683, fol. 116a.

²⁶⁶⁰ Pour la table des matières, cf. al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ḡāmi' al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681, fol. 8b-9a. Nous avons établi une table des matières avec les folios correspondants en annexe : cf. *infra* p. 1204.

²⁶⁶¹ *Ibid.*, fol. 11a.

²⁶⁶² *Ibid.*, fol. 10b. Sāmūr b. Asbūh al-Hindī est un auteur auquel est attribué un *Kitāb Ḥāfiyat Sāmūr* ou *Kitāb al-Kāfi li-Sāmūr* sur l'interprétation ésotérique des lettres. Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 382 et Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, III, p. 128.

²⁶⁶³ Al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār*, fol. 11b.

d'isoler cinq grandes références de la science des lettres auxquelles il attribue chacune une lettre puis de comparer leurs discours respectifs. Ainsi, il explique :

Quand tu trouves un B, sache qu'il indique al-Būnī, quand tu trouves un ʿ il indique Ibn ʿArabī, quand tu trouves un S il indique Ibn Sabʿīn, quand tu trouves un Ḥ il indique al-Ḥarālī²⁶⁶⁴ et quand tu trouves un F, il indique Platon (*Aflātūn*).

(*Fa-aqūlu idā wağadta Bāʾ fa-ʿlam anna-hā išāra ʿalā l-Būnī wa-idā wağadta ʿAyn fa-hiya išāra ʿalā Ibn ʿArabī wa-idā wağadta Sīn fa-hiya išāra ʿalā Ibn Sabʿīn wa-idā wağadta Ḥāʾ fa-hiya išāra ʿalā l-Ġazulī wa-idā wağadta Fāʾ fa-hiya išāra ʿalā Aflātūn*)²⁶⁶⁵

Ainsi, les doctrines se retrouvent différenciées dans le propos d'al-Nadrūmī. Par exemple, il affirme que « ʿ [= Ibn ʿArabī] et B [= al-Būnī] s'accordent sur le fait que les lettres se divisent selon les mansions lunaires [...] » (*fa-ammā ʿAyn wa-Bāʾ fa-ttafaqā ʿalā anna l-ḥurūf tanqasimu ʿalā l-manāzil [...]*)²⁶⁶⁶. Ainsi, il admet tout à fait les divergences de doctrines et tente d'en établir une synthèse complète à défaut d'être critique (il expose les divergences sans toutefois affirmer la suprématie d'une tendance sur les autres). Il y a néanmoins des rapprochements assez constants : Ibn ʿArabī et al-Būnī sont fréquemment associés, ainsi qu'Ibn Sabʿīn et al-Ḥarālī. Les comparaisons poussent également al-Nadrūmī par exemple à reproduire des schémas en plusieurs exemplaires selon les écoles. C'est le cas par exemple d'un schéma puisé dans le *Šams al-maʿārif*²⁶⁶⁷ présenté selon la doctrine d'Ibn ʿArabī (*maḏhab Ibn ʿArabī*), puis il est reproduit selon la doctrine des sages de l'Inde (*maḏhab ḥukamāʾ al-Hind*)²⁶⁶⁸ puis selon la doctrine d'Ibn Sabʿīn et al-Ḥarālī (*maḏhab Sīn Ḥāʾ*)²⁶⁶⁹. L'influence du corpus d'Ibn Waḥšīyya et Šarāsīm al-Hindiyya semble également présente avec l'emploi de caractères magiques issus de toute évidence de

²⁶⁶⁴ L'identification à al-Ḥarālī pose problème car il n'y a pas d'*alif* et le mot ne porte aucun point diacritique. Le *bāʾ* d'Ibn ʿArabī ne porte pas non plus de point diacritique, ce qui permet d'envisager une défaillance dans l'emploi des diacritiques. Nous avons également envisagé la lecture al-Ġazulī du fait que ces cinq noms correspondent aux cinq autorités auxquelles il est fait référence dans le *Miškāt al-anwār*, cependant l'absence de point diacritique sur ce nom dans l'ensemble du manuscrit à chacune de ses occurrences nous a fait abandonné cette hypothèse. De plus, il est abondamment mentionné dans la section sur la *simiyāʾ* comme autorité pour une abondance de « noms barbares ». La réputation d'al-Ḥarālī en la matière nous a fait pencher pour cette identification.

²⁶⁶⁵ *Ibid.*, fol. 12a.

²⁶⁶⁶ *Ibid.*, fol. 13b.

²⁶⁶⁷ *Ibid.*, fol. 14b. À comparer avec (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 63b. Le schéma comporte tout de même quelques différences majeures, même si on en reconnaît aisément la structure et que les différents colliers contiennent des éléments de même nature.

²⁶⁶⁸ *Ibid.*, fol. 15a.

²⁶⁶⁹ *Ibid.*, fol. 15b.

leurs alphabets occultes²⁶⁷⁰. De même, l'explication du *baṣṭ* et du *taksīr*, méthodes de décomposition des lettres de l'alphabet, témoigne d'un état avancé dans le développement de ces techniques puisqu'il différencie par exemple trois niveaux de *taksīr* : un petit (*al-ṣaġīr*), un médian (*al-mutawassiṭ*) et un grand (*al-kabīr*)²⁶⁷¹.

On peut néanmoins se poser la question des sources d'al-Nadrūmī concernant al-Būnī. En effet, certains des propos qu'il lui attribue ne se retrouvent en rien dans le « noyau historique ». Par exemple, il affirme : « B [= al-Būnī] a mentionné dans un de ses propos que quand il n'y a pas de rapport entre la lettre et son ange c'est une erreur » (*wa-qad dakara Bā' fi ba'd kalāmi-hi anna-hu idā lam yūġad bayn al-ḥarf wa-bayn malaki-hi nisba fa-huwa ḥaṭa'*)²⁶⁷². D'autres propos sont plus identifiables comme le commentaire du nom divin *Ḍū l-ġalāl*, pour lequel est reproduite la notice d'*al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā* contenant la référence à Mihrārīs b. Harqal que l'on retrouve dans le *Šams al-ma'ārif*²⁶⁷³. La liste de l'extension des différentes sphères est également reproduite selon le *Laṭā'if al-išārāt*²⁶⁷⁴. Cette dernière œuvre est parfois même plagiée, par exemple dans son commentaire sur la lettre *ḥā'*, il mentionne une anecdote de « son temps » (*fi zamāni-nā*) c'est-à-dire 621/1224 (*fi sanat iḥdā wa-ʿiṣrīn wa-sitti-mi'a*)²⁶⁷⁵ ! Il s'agit bien sûr de l'anecdote du *Laṭā'if al-išārāt* dans laquelle al-Būnī rencontre le neveu d'un cheikh andalousien à La Mecque²⁶⁷⁶, anecdote reprise presque mot pour mot par al-Nadrūmī. D'une manière générale, la troisième section sur les lettres²⁶⁷⁷ est un vaste plagiat des sections sur les lettres dans *Laṭā'if al-išārāt*, au point qu'al-Nadrūmī y introduit ses propres interventions par « et moi je dis [...] » (*wa-aqūlu*). Il enrichit également les *Laṭā'if al-išārāt* de propos attribués à Ibn ʿArabī et Ibn Sabʿīn, mais al-Ġazulī et Platon

²⁶⁷⁰ *Ibid.*, fol. 19a, 23a, 23b, 24a, 27a, 27b, 28a, 28b, 30b, 32a, 32b, 33a, 33b, 36a, 117a.

²⁶⁷¹ *Ibid.*, fol. 34a. Les sections sur ces deux techniques s'étendent du fol. 33b au fol. 36b. On peut y ajouter une section sur le « *taksīr* du carré magique de base huit formé de lettres » (*faṣl fi taksīr al-muṭamman al-ḥarfi*) (fol. 39a-40a). Cette section fait le lien entre l'analyse des lettres de l'alphabet et la composition des carrés magiques.

²⁶⁷² *Ibid.*, fol. 17a.

²⁶⁷³ *Ibid.*, fol. 25a, à comparer avec (pseudo-)al-Būnī, *al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā*, BnAβ, fol. 5a-5b. Al-Nadrūmī reproduit à la fois le propos de l'auteur et la notice introduite dans *al-Muntaḥab* par « le cheikh a dit », al-Nadrūmī remplaçant la formule par « B [= al-Būnī] a dit ». Nous reviendrons plus loin sur le personnage de Mihrārīs, cf. *infra* p. 1198 (mention dans *Šawq al-mustahām* d'Ibn Waḥšiyya).

²⁶⁷⁴ *Ibid.*, fol. 87b-88a. Il semble que cette liste soit puisée dans *Laṭā'if al-išārāt* plutôt que dans son équivalent dans le *Šams al-ma'ārif*.

²⁶⁷⁵ Al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār*, fol. 91b.

²⁶⁷⁶ Cf. *supra* p. 407.

²⁶⁷⁷ *Ibid.*, fol. 72a-128b.

en sont absents. Nous trouvons également une référence au *ʿIlm al-hudā* dans le commentaire de la lettre *wāw*²⁶⁷⁸.

Enfin, concernant la *sīmiyāʿ*, tout un chapitre lui est consacré²⁶⁷⁹. Cependant, ce n'est pas al-Būnī qui y est convoqué mais al-Ḥaralī, mentionné plusieurs fois par pages. La *sīmiyāʿ* n'y est pas une science des noms divins mais des lettres et de leurs natures, qui se combinent dans des noms, que l'on peut parfois qualifier de « barbares » quand ils ne correspondent à aucune racine ni aucun schème arabe. Il s'agit de plus souvent de conjurations (*ʿazāʿim*) aux lettres ou aux éléments. Par exemple, la première est une conjuration dédiée à l'élément feu (*ʿazīmat ʿunṣur al-nār*) qui se compose des noms *ʿYṯlā ʿYṯlā Hyūš Hyūš Brāḥ Brāḥ Quddūs Quddūs Rabb al-malāʾika wa-l-Rūḥ* (seuls les derniers noms sont arabes : « Saint ! Saint ! Seigneur des anges et de l'Esprit ! »)²⁶⁸⁰. Les figures (*aškāl*) en sont également un élément essentiel et on y reconnaît de nombreux caractères à lunettes²⁶⁸¹. La neuvième section sur les propriétés des animaux, plantes et minéraux et la dixième section sur les alphabets magiques permettent enfin de rattacher clairement le traité à la magie dans la mesure où certaines des propriétés exposées ne manquent pas de rappeler certaines exposées par al-Maḡrīṯī dans la *Ġāyat al-ḥakīm*. On y trouve des références comme Aristote et al-Tifāšī (n. 580/1184, m. 651/1253)²⁶⁸². Quant aux alphabets magiques, les références sont bien évidemment Ibn Waḥšiyya et le *Šawq al-mustahām* qu'on lui attribue et Šarāsīm al-Hindiyya. Les alphabets sont ceux de Hārs al-Hindī, Qalfaṯiriyūs, Sarmiyūs al-Ḥakīm, Filāwus al-Ḥakīm (Phi[lo]laus), *al-ḥakīm Wilās* et l'anonyme « septième alphabet » (*al-qalam al-sābiʿ*)²⁶⁸³.

²⁶⁷⁸ *Ibid.*, fol. 86a : « la lettre *wāw* : elle fait partie des lettres des Trônes et c'est un secret ésotérique et une signification véritable, elle est commentée dans le *Livre de la science de la bonne guidance* » (*ḥarf al-wāw wa-huwa min ḥurūf al-ʿurūš wa-huwa sirr bāṭin wa-maʿnā ḥaqīqī wa-huwa mašrūḥ fī Kitāb ʿIlm al-hudā*).

²⁶⁷⁹ *Ibid.*, fol. 145a-156a.

²⁶⁸⁰ *Ibid.*, fol. 145b.

²⁶⁸¹ L'expression « caractères à lunettes » désigne des caractères magiques dont les extrémités sont parés de petits cercles, que les orientalistes et ethnologues du début du XX^e siècle prenaient pour une représentation d'yeux. On en trouve aussi bien dans la magie juive égyptienne que dans la magie byzantine et la magie islamique. Cf. Jean-Charles Coulon, « Les objets magiques : un indice d'évolution culturelle ? Les documents magiques siciliens entre Byzance et l'Islam », dans *La Sicile de Byzance à l'Islam*, dir. Annliese Nef et Vivien Prigent, Paris, De Boccard (De l'archéologie à l'histoire), 2010, p. 95-112.

²⁶⁸² *Ibid.*, fol. 181b. L'Égyptien al-Tifāšī est un auteur connu principalement pour ses ouvrages d'hygiène sexuelle et de minéralogie. Sur al-Tifāšī, cf. Oliver Kahl et Julius Ruska, « al-Tifāšī », *El²* ; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 125-127 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 237-239.

²⁶⁸³ *Ibid.*, fol. 190b-191b.

Al-Nadrūmī effectue donc une synthèse de la science des lettres avec la prééminence des cinq maîtres que l'on retrouve dans le *Miškāt al-anwār*. L'association d'al-Būnī et Ibn 'Arabī à Ibn Sab'īn et Platon semble provenir de ce traité qui se propose d'abord d'en comparer les doctrines. Néanmoins, le rattachement à la magie est également évident avec les références non assumées aux anciens traités de *sīmiyā*⁷.

Ibn Ḥāğğ al-Tilimsānī : des propriétés des versets à la conjuration, un manuel de magie pratique

Ibn Ḥāğğ al-Tilimsānī (m. 930/1524²⁶⁸⁴) est l'auteur du *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā* (*Les grands soleils des lumières et les trésors des secrets*). L'identité de cet auteur pose problème. Houari Touati indiquait que le traité fut composé en 1129/1717²⁶⁸⁵, il s'agit en réalité de la date de copie du manuscrit sur lequel il se base et non de la date de composition du traité, qui est antérieur à cette date²⁶⁸⁶. Sur les éditions courantes, la date de mort d'Ibn Ḥāğğ al-Tilimsānī écrite sur la couverture de l'ouvrage est 737/1336, date reprise par Carl Brockelmann²⁶⁸⁷. À l'inverse, Edmond Doutté donne 930/1524²⁶⁸⁸, identifiant donc l'auteur à Ibn al-Ḥāğğ al-Yabdarī l-Tilimsānī mort à cette date. Nous rejoignons la datation d'Edmond Doutté en raison de la mention d'al-Suyūṭī (n. v. 849/1445, m. 911/1505) dans l'ouvrage²⁶⁸⁹,

²⁶⁸⁴ Sur les éditions courantes, la date de mort d'Ibn Ḥāğğ al-Tilimsānī écrite sur la couverture de l'ouvrage est 737/1336, date reprise par Carl Brockelmann (*GAL*, II, p. 101) et Manfred Ullmann. Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur*, p. 392. Constant Hamès reprend cette date, en situant cet auteur au XIV^e siècle dans Constant Hamès, « La notion de magie dans le Coran », p. 43. C'est également la date retenue par Sabine Dorpmüller. Cf. al-Sanūsī, *Religiöse Magie im »Buch der probaten Mittel«*. Analyse, kritische Edition und Übersetzung des *Kitāb al-Muğarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī* (gest. um 895/1490), éd. Sabine Dorpmüller, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, p. 37. À l'inverse, Edmond Doutté donne 930. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 58. Nous rejoignons plutôt la datation d'Edmond Doutté en raison de la mention d'al-Suyūṭī dans l'ouvrage, qui ne peut faire remonter cet auteur avant le XV^e siècle. L'auteur du *Šumūs al-anwār* doit être un autre al-Tilimsānī, cette *nisba* étant d'un usage courant au Maghreb.

²⁶⁸⁵ Houari Touati, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994, p. 274. La date provient d'une « communication de Si Bachir Mahmoudi » d'avril 1990.

²⁶⁸⁶ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 7151, fol. 82b : *wa-kāna l-farāğ min-hu fī yawm ḥamsat 'ašara min šahr Allāh rabī' al-tānī 'ām tāsi'a* (sic) *wa-l-īšrūn* (sic) *wa-mi'a wa-alf* [...].

²⁶⁸⁷ *GAL*, II, p. 101.

²⁶⁸⁸ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 58.

²⁶⁸⁹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 69.

qui ne peut faire remonter cet auteur avant le IX^e/XV^e siècle²⁶⁹⁰. Dans le *Šumūs al-anwār*, l'auteur s'attribue un autre traité intitulé *Tāğ al-mulūk* (*La couronne des rois*)²⁶⁹¹. La description d'Ibn al-Ḥāğğ al-Yabdarī l-Tilimsānī que l'on trouve dans le dictionnaire biographique *al-Bustān fī dīkr al-awliyā' wa-l-‘ulamā' bi-Tilimsān* d'Ibn Maryam al-Tilimsānī (m. 1020/1611-12)²⁶⁹² correspond tout à fait au profil de l'auteur du *Šumūs al-anwār* : réputé pour son ascèse et sa maîtrise de la connaissance aussi bien des fondements du droit, de la logique, de la langue arabe, du calcul, il était connu comme poète²⁶⁹³. Il était, à l'instar d'al-Būnī, « celui aux prières exaucées » (*muğāb al-da‘awāt*), et une anecdote vient étayer ce propos : lors d'une cordiale joute verbale au sujet des fondements du Coran avec un grand maître (*ustād ‘azīm*) et se trouvant acculé, « il lui dit : "Que Dieu fasse voler ton œil !" et son œil s'envola immédiatement. Nous cherchons refuge auprès de Dieu contre la colère de Ses saints ! » (*fa-qāla la-hu sayyidī Aḥmad ṭayyara Llāh ‘ayna-ka fa-ṭārat ‘aynu-hu fī l-ḥīn na‘ūdu bi-Llāh min ġaḍab awliyā'i-hi*)²⁶⁹⁴. Il semblerait donc tout à fait logique que cet Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī ait écrit - ou se soit vu attribuer - un traité de magie islamique, plutôt que le juriste du VIII^e/XIV^e siècle du même nom²⁶⁹⁵. En revanche, l'auteur du *Tāğ al-mulūk* est appelé sur la page de titre de la lithographie du Caire Muḥammad b. al-Ḥāğğ al-Kabīr alors qu'al-Yabdarī l-Tilimsānī s'appelle Aḥmad. En outre, le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2709 attribue le *Šumūs al-anwār* à un Muḥammad b. al-Ḥāğğ b. ‘Āmir al-Ġaṣānī l-Tilimsānī²⁶⁹⁶. Le disciple d'al-Yabdarī l-

²⁶⁹⁰ On pourra toujours arguer que la mention d'al-Suyūṭī est un ajout postérieur ou qu'il s'agit d'un autre al-Suyūṭī.

²⁶⁹¹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 28 : « notre livre *La couronne des rois et le désir du possesseur et du possédé* » (*kitāb-nā Tāğ al-mulūk wa-munyat al-mālik wa-l-mamlūk*). Il s'agit du *Tāğ al-mulūk wa-durrat al-anwār*. Cf. GAL, sup. II, p. 1040. Carl Brockelmann attribue ce traité à Muḥammad b. al-Ḥāğğ al-Kabīr al-Tilimsānī, soit l'auteur auquel il attribue aussi le *Šumūs al-anwār*. Il est clair à la lecture de ce traité qu'il est dans la même veine que le *Šumūs al-anwār*. Cf. Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Tāğ al-mulūk wa-durrat al-anwār*, Le Caire, 1898-1899.

²⁶⁹² Ibn Maryam al-Tilimsānī, *al-Bustān fī dīkr al-awliyā' wa-l-‘ulamā' bi-Tilimsān*, éd. Muḥammad Ibn Abī Šanab, Alger, al-Maṭba‘a al-ṭa‘ālibiyya, 1908, p. 8-24.

²⁶⁹³ *Ibid.*, p. 8.

²⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁹⁵ Ni le *Šumūs al-anwār* ni le *Tāğ al-mulūk* que s'attribue l'auteur du *Šumūs al-anwār* ne sont mentionnés dans *al-Bustān*, dans quelque notice biographique que ce soit. Ses ouvrages les plus célèbres demeurent *Anīs al-ğālīs fī ġalw al-ḥanādīs ‘an sīniyyat Ibn Bādīs* et *Šarḥ al-burda li-l-Būširī*.

²⁶⁹⁶ Personnage non identifié, le manuscrit n'est pas daté et serait du XVII^e siècle d'après William Mac Guckin De Slane. Nous ignorons la provenance de ce nom dans le manuscrit de Paris (s'agit-il de l'auteur réel ou du nom d'un Tlemcenien que connaissait le copiste et

Tilimsānī, qui fut enterré avec lui, s'appelait Muḥammad et était réputé avoir lui aussi reçu des « grâces divines » (*ṣāhib karamāt*)²⁶⁹⁷. Faut-il donc y voir l'œuvre du disciple d'al-Yabdarī l-Tilimsānī, une erreur de l'éditeur du *Tāğ al-mulūk*, ou bien faut-il également rejeter l'attribution d'Edmond Doutté en raison de ces doutes légitimes ? La quantité de Tlemceniens et de fils de pèlerins (Ibn al-Ḥāğğ) rend difficile l'identification exacte de cet auteur. Néanmoins l'attribution au juriste du VIII^e/XIV^e siècle nous semble devoir être totalement rejetée. Cette dernière attribution serait plutôt le fruit de la plus grande célébrité de cet homonyme.

Déjà au début du XX^e siècle, Edmond Doutté signalait que l'ouvrage était un « petit traité assez clair et très répandu »²⁶⁹⁸. Il l'exploite d'ailleurs abondamment dans son *Magie et religion*. On peut voir clairement ne serait-ce que dans le plan de l'ouvrage qu'il est destiné à des fins purement pratiques²⁶⁹⁹. L'introduction de l'ouvrage est on ne peut plus convenu : un « disciple »²⁷⁰⁰ demande au cheikh de rédiger l'ouvrage²⁷⁰¹. Pourtant, il semble qu'une certaine nouveauté émerge dans ce traité, où l'auteur semble indiquer en plusieurs endroits qu'une partie de son savoir lui fut transmis directement par des djinns :

Lorsqu'il accomplit la guérison du sortilège, Dhmwš l'effrit dit : « Sache, Ibn al-Ḥāğğ, que la magie est de deux sortes : l'une des deux [se fait] par l'écriture, les sceaux, les talismans et les conjurations. Tout ceci [ne constitue] qu'une seule catégorie. La seconde sorte [de magie] est celle que nouent les femmes : c'est celle que mentionne Dieu dans Son livre dans Son propos { Contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds }²⁷⁰². Elles parlent avec des mots magiques. [...] »

(*Fa-lammā qaḍā 'ilāğ al-siḥr qāla Dhmwš al-'ifrīt i'lam yā b. al-Ḥāğğ anna l-siḥr yakūnu 'alā ḍarbayn aḥadu-humā bi-l-kitāba wa-l-ḥawātīm wa-l-ṭilasmāt wa-l-'azā'im kull*

auquel il identifia l'auteur du *Šumūs al-anwār* ?). Voir aussi GAL, sup. II, p. 95 et William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 489.

²⁶⁹⁷ Ibn Maryam al-Tilimsānī, *al-Bustān*, p. 266-267.

²⁶⁹⁸ Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 58.

²⁶⁹⁹ Nous proposons en annexe une traduction des têtes de chapitres afin de se rendre compte du contenu global de l'ouvrage. Cf. *infra* p. et suivantes.

²⁷⁰⁰ Celui qui interroge le cheikh dans l'introduction est « un amant » (*ba'd al-muḥibbīn*).

²⁷⁰¹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 2 : « Un des amants m'a demandé [...] de leur composer un livre sur le secret de la science des lettres, l'essence spirituelle des noms et ce qu'ont écrit les maîtres de cette discipline sur les secrets de l'Art des sages, les dons des savants notables adeptes de la voie » (*ammā ba'd : fa-qaḍ sa'alanī ba'd al-muḥibbīn [...] an aḍa'a la-hum kitāb fī sirr 'ilm al-ḥurūf wa-rūḥāniyyat al-asmā' wa-mā kataba-hu arbāb hādā l-ša'n min asrār ṣan'at al-ḥukamā' wa-mawāhib al-'ulamā' ahl al-ṭarīqa al-a'yān*).

²⁷⁰² Coran, CXIII, 4.

*dālika naw' wāhid wa-l-ḍarb al-tānī ta'qīdu l-nisā' wa-huwa llaḍī dakara-hu Llāh fi kitābi-hi 'inda qawli-hi { wa-min šarri l-naḥḥātāt fi l-'uqadi } fa-yatakallamna bi-kalām siḥri [...]*²⁷⁰³

À l'instar des légendes qui couraient sur al-Ṭabasī l'auteur du *Kitāb al-Šāmīl*²⁷⁰⁴, Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī est mis en scène ici communiquant avec un djinn. À une seconde reprise l'auteur du traité convoque de nouveau l'autorité d'un djinn dans une narration qui n'est pas sans rappeler celle du testament de Salomon :

Ensuite, je leur dis : « Présentez-moi le plus connu d'entre vous dans les tribus des djinns et les remèdes [contre] eux. Ils convinrent qu'un savant parmi leurs grands s'adresserait [à moi], dont le nom est Ismā'īl le Scribe²⁷⁰⁵ (*al-Kātib*), qui est le scribe de leur plus grand roi et son vizir. Il resta très longtemps à ce poste.

Ismā'īl me dit : « Sache, Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, que si tu veux que je t'enseigne des remèdes qui seront utiles à qui vient après toi et que je m'associe à ta récompense divine, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut ». Puis Ismā'īl reprit : « Il y a là [plusieurs] catégories de djinns qui font défaillir les femmes et les hommes, et ils sont différents. J'en connais une troupe nombreuse, cependant, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut, je vous présenterai - à toi et d'autres - environ soixante-dix groupes (*raḥt*)²⁷⁰⁶. Chacun de leurs groupes - c'est-à-dire [des groupes] de djinns contiennent soixante-dix mille tribus (*qabīla*), et chaque tribu contient soixante-dix mille clans (*faḥḍ*)²⁷⁰⁷. Si une aiguille tombe du ciel, elle ne tombe que sur eux. Parmi eux les effrits (*al-'afārīt*) habitent les sources et les cavernes. Les démons (*al-šayāṭīn*) habitent les cours (*al-diyār*) et hantent les tombes (*al-qubūr*) - c'est-à-dire qu'ils s'installent près des tombes des hommes. Quant aux rebelles (*al-ṭawāḡīt*), ils habitent près du sang : partout où du sang a coulé ils sont présents. Si une goutte de sang est répandue, ils s'y présentent plus vite que l'éclair vif et le vent impétueux. Certains esprits des tempêtes (*al-zawābi'a*) chevauchent les vents. Certains des grands démons (*kibār al-šayāṭīn*) habitent près du feu, parce que c'est leur origine première. Certains effrits saisonniers (*al-tawāqīf al-'afārīt*)²⁷⁰⁸ - c'est-à-dire revêtant

²⁷⁰³ Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 88. Ce passage est brièvement évoqué par Edmond Doutté. Voir Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 50, note 4.

²⁷⁰⁴ Sur al-Ṭabasī, cf. *supra* p. 380, note 1747.

²⁷⁰⁵ Ismā'īl (Ismaël) est le nom d'un des fils d'Abraham, ancêtre des Arabes dans la tradition islamique. Il pourrait s'agir à l'origine d'un ancien roi divinisé, ce qui expliquerait son emploi comme nom de djinn. Le *Šams al-ma'ārīf* fait d'un Ismākīl (probable déformation d'Ismā'īl) une force spirituelle (*i.e.* un ange), ce qui pourrait être la source pour les plus tardifs *Šumūs al-anwār*. Sur Ismaël, cf. Meindert Dijkstra, « Ishmael », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 846. Sur Ismākīl, voir *infra* p. **Error! Bookmark not defined..**

²⁷⁰⁶ Le terme désigne plus précisément un petit groupe (moins de dix individus).

²⁷⁰⁷ Le terme de *faḥḍ* désigne en réalité une subdivision de la tribu, nous n'avons pas trouvé d'équivalent plus proche en français.

²⁷⁰⁸ Nous n'avons pu trouver de traduction plus heureuse en raison de la rareté et de l'équivocité du terme de *tawāqīf*, pluriel de *tāqūfa*. Ce terme semble avoir été introduit dans

l'apparence d'un être humain - habitent à proximité des arbres hauts et des buissons de ronces, et ils entrent dans les jardins et certaines plaines, et ils habitent les montagnes et les ruines. Une multitude parmi eux est nuisible pour les hommes et les femmes de la descendance d'Adam.

(*Tumma qultu la-hum qaddimū ilayya a'rafa-kum bi-qabā'il al-ğinn wa-ilāğāti-hā fa-atqanū 'alā* [p. 115] *an yuḥāṭiba 'an-hum 'ālim min kubarā'i-him kubarā'i-hā ismu-hu Ismā'il al-Kātib wa-huwa kātib al-malik al-akbar min-hum wa-wazīru-hu wa-qad makaṭa dahr ṭawīl.*

Fa-qāla lī Ismā'il : i'lam yā Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī in aradta an u'allima-ka bi-adwiya yantafi'u bi-hā man ba'da-ka wa-ušārika-ka fī l-ağr in šā'a Llāh ta'ālā tumma qāla Ismā'il inna hunāka anwā' min al-ğinn yašra'ūna l-nisā' wa-l-riğāl wa-hum muḥtalifūn a'rifu min-hum ḥalq kaṭīr wa-lākinna in šā'a Llāh ta'ālā sa-'u'arrifu-ka bi-sab'in raḥṭ taqrīban la-ka wa-li-ğayri-ka kull raḥṭ min-hā ayy min al-ğinn fī-hi sab'ūn alf qabīla wa-kull qabīla fī-hā sab'ūn alf faḥḍ law waqa'at ibra min al-samā' mā waqa'at illā 'alay-him fa-l-'afārīt min-hum sakanū l-'uyūn wa-l-kuḥūf wa-l-šayāṭīn sakanū l-diyār wa-'amarū l-qubūr ya'nī nazalū bi-qurb qubūr al-ins wa-ammā l-ṭawāğīt fa-kānū bi-qurb al-dam fa-ayna-mā nuḥira dam ḥaḍarū 'inda-hu wa-in hurīqat nuqṭat dam qadimū ilay-hā fī asra' min al-barq al-ḥāṭīf wa-l-rīḥ al-'āšif wa-ba'd al-zawābi'a rakībū l-riyāḥ wa-ba'd min kibār al-šayāṭīn sakanū bi-qarb al-nār li-anna l-ašl al-awwal min-hā wa-ba'd al-tawāqīf al-'afārīt ya'nī l-mutašakkilīn 'alā šūrat al-ins sakanū bi-qurb al-ašğār al-'āliya wa-l-šawk al-'alīq wa-daḥalū fī l-basātīn wa-ba'd al-sabāsib wa-sakanū l-ğībāl wa-l-ḥarā'ib al-ḥāliya wa-kaṭrat hā'ulā' muḍirra bi-l-riğāl wa-l-nisā' min banī Ādam)²⁷⁰⁹

Cet extrait est très révélateur du style et du thème central du traité : les djinns et les démons. Les noms de djinns sont très nombreux, et parfois très difficiles à identifier. Les invocations, dont certaines ont été traduites par Edmond Doutté²⁷¹⁰, contiennent parfois une multitude de noms de démons. Le traité demeure résolument centré sur l'Afrique du Nord comme en témoignent les nombreux toponymes et anthroponymes liés à la région, ainsi que l'éminence d'Abū Madyan présenté comme un modèle de cheikh dans le chapitre sur l'éducation des cheikhs

la magie islamique avec le *Šams al-ma'ārif* attribué à al-Būnī, mais il a dans ce traité sa signification hébraïque de « saison ». Le terme semble avoir néanmoins désigné par la suite une catégorie d'esprit, comme en témoignent certains manuscrits. Sur le terme de *ṭāqūfa* (pluriel *ṭawāqīf*), cf. *infra* p. 875 et suivantes.

²⁷⁰⁹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 114-115.

²⁷¹⁰ Les passages traduits par Edmond Doutté sont assez nombreux et ne contiennent pas seulement les invocations. Sur ces extraits traduits et les recettes décrites, cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 50, 64-65, 69-71, 73, 75 (mention des parfums), 76-78, 80, 91-93, 120-127, 130, 133-135, 164, 194, 198, 208, 214, 216, 224, 235, 236, 238, 239-240, 247-248, 249, 254-255, 257, 260, 261, 266-268, 269, 270-272, 277-278, 279, 281-283 et 360. Concernant le *Tāğ al-mulūk wa-durrat al-anwār*, quelques extraits en sont également présentés, cf. *ibid.*, p. 249-252, 270-272, 272-274, 274-275 et 275-276.

(*tarbiyat al-šayḥ*)²⁷¹¹. Ainsi, dans le chapitre sur le fait de parcourir de grandes distances (*ṭayy al-arḍ*), l'exemple donné est celui de faire la prière du matin à la Mecque, celle du midi à la tombe du cheikh Abū Madyan, celle de la fin d'après-midi à la mosquée d'Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ğaʿfar al-Sabtī à Marrakech et d'arriver au coucher du soleil à la tombe d'Abū Muḥammad Šāliḥ²⁷¹² (n. v. 550/1155, m. 631/1234) à la porte de la ville de Safī²⁷¹³ (*bāb Āsfī*)²⁷¹⁴.

Le traité témoigne en outre d'une évolution dans la perception des pratiques magiques de type *sīmiyāʿ*, qui se revendique désormais d'une seule tradition avec l'alchimie, formant la « Sagesse » (*ḥikma*). Ainsi, le chapitre (*bāb*) dix-neuf sur les différentes catégories de sagesse (*anwāʿ al-ḥikma*)²⁷¹⁵ commence par un avertissement :

Sache, ô toi qui te penches sur ce livre, que si ta vie était une longue période et ta journée un mois, quand bien même ta vie serait écoulée que tu ne serais pas parvenu à assouvir [tous] les désirs dans la science alchimique mentionnée par les précurseurs comme le livre d'al-Būnī sur son symbole, Hippocrate le sage sur son énigme, Aristote sur son indice, Ibn Rušd²⁷¹⁶ (Averroès) sur son poème en *rağaz*, Dū l-Nūn al-Miṣrī sur son poème (*qaṣīda*), Ḥālid b. Yazīd, Ğābir b. Ḥayyān et d'autres praticiens de la chose. Ne t'épuise pas et ne penses pas lire ce qui t'est indiqué sur le

²⁷¹¹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 60-66. Abū Madyan y est mentionné p. 60. Edmond Doutté conçoit ce chapitre comme un chapitre sur l'« éducation (magique) », tout en indiquant qu'« on n'y trouvera que des conseils de morale, d'ascétisme, absolument comme s'il s'agissait d'un *mourīd* ou aspirant dans une confrérie religieuse ». Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 55. L'opposition magie et religion n'a en fait ici aucun sens car la qualification de « magique » ici ne serait valable que dans la perspective de séparation entre religion et magie.

²⁷¹² Disciple d'Abū Madyan, à la suite d'un pèlerinage à la Mecque il serait resté vingt ans à Alexandrie à suivre les enseignements du cheikh ʿAbd al-Razzāq al-Ĝazūlī. Cf. Évariste Lévi-Provençal, « Abū Muḥammad Šāliḥ », *EF*².

²⁷¹³ Safī (en arabe Āsfī) est sur la côte occidentale du Maroc actuel. Son saint patron est Abū Muḥammad Šāliḥ (voir note précédente).

²⁷¹⁴ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 59-60 : *la-qad aḥbarānī anna-hu ṣallā l-ṣubḥ bi-Makka šarrafa-hā Llāh taʿālā tumma ṣallā l-ẓuhr ʿinda qabr al-šayḥ Abī Madyan al-ğawṭ afādanī Llāh min mawāhib karāmati-hi tumma ṣallā l-ʿaṣr bi-masğid Abī l-ʿAbbās [p. 60] Aḥmad b. Ğaʿfar al-Sabtī bi-Marrākuš ḥarasa-hā Llāh - wa-waṣala ġurūb al-šams āḥir al-nahār ʿinda qabr al-šayḥ Abī Muḥammad Šāliḥ bi-bāb Āsfī.*

²⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 134-139.

²⁷¹⁶ Ibn Rušd (n. 520/1126, m. 595/1198) est un célèbre philosophe originaire de Cordoue surnommé « le commentateur d'Aristote ». Il fut au service de plusieurs Almohades et occupa la charge de *qāḍī* de Séville. Cf. Richard C. Taylor, « Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 180-200 ; Roger Arnaldez, « Ibn Rušd », *EF*².

champ. Moi je dis qu'il n'y a aucun doute sur le fait que tout ce qu'ils ont mentionné est authentique, et il s'agit d'une aide pour ceux qui sont partis à l'assaut de cet art, non aux débutants. Ils l'ont caché pour leurs frères parvenus au bout du chemin. J'ai détaillé dans ce chapitre ce que Dieu m'a enseigné avec la plus claire des expressions [pour que ce soit] une aide de ma part aux disciples débutants (*li-l-mubtadi'in min al-ṭalaba*) ainsi qu'à ceux qui sont parvenus au bout. La sagesse est authentique, nul ne l'ignore si ce n'est l'ignorant. Réfugions-nous auprès de Dieu contre l'ignorant ou le savant qui l'ignorerait ! C'est [cette sagesse] qui est indiquée dans le livre avec Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Il donne la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse est donnée, un grand bien est donné }²⁷¹⁷. De même, [voici] ce qu'a mentionné l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et le propos d'al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib - que Dieu soit satisfait d'eux deux - : « N'apportez point la sagesse à d'autres qu'à ceux qui en sont dignes, vous lui feriez tort ! N'en empêchez pas l'accès à ceux qui la méritent, vous leur feriez tort ! » [...]

(*l'lam ayyuhā l-wāqif 'alā hādā l-kitāb anna law kāna 'umru-ka dahr wa-nahāru-ka šahr la-afnayta 'umra-ka wa-lā waṣalta ilā muntahā bulūġ al-munā min 'ilm al-kīmiyā' al-maḍkūra fī l-awā'il ka-kitāb al-Būnī fī ramzi-hi wa-Buqrāṭ al-ḥakīm fī laġzi-hi wa-Aristaṭālīs fī iṣārati-hi wa-Ibn Rušd fī urġūzati-hi wa-Ḍī l-Nūn al-Miṣrī fī qaṣīdati-hi wa-Ḥālid b. Yazīd wa-Ġābir b. Ḥayyān wa-ġayri-him min ahl hādā l-ša'n fa-lā tut'ib nafsaka wa-taẓunna annaka taqifu 'alā mā yadullu-ka 'alā l-ḥāl qultu lā šakka anna kull mā ḍakarū-hu ṣaḥīḥ wa-huwa i'āna li-ahl al-faṭḥ min ahl hādā l-fann lā l-mubtadi'in fa-inna-mā waṣṣa'ū-hu li-ahl al-nihāya min al-iḥwān wa-qad faṣṣaltu mā 'allama-nī Llāh fī hādā l-bāb bi-awḍaḥ 'ibāra i'āna minnī li-l-mubtadi'in min al-ṭalaba wa-ka-ḍālika li-ahl al-nihāya wa-l-ḥikma ṣaḥīḥa lā yunkiru-hā illā ḡāhil wa-l-'iyād bi-Llāh min ḡāhil aw 'ālim qad ankara-hā wa-l-dalīl 'alay-hā min al-kitāb qawlu-hu ta'ālā { yu'tī l-ḥikmata man yašā'u wa-man yu'ta l-ḥikmata fa-qad ūtī ḥayran kaṭīran } wa-ka-ḍālika mā ḍakara-hu rasūl Allāh ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama wa-qawl al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib raḍiya Llāh 'an-humā : lā tu'tū l-ḥikma li-ġayr ahli-hā fa-taẓlimū-hā wa-lā tamna'ū-hā li-ahli-hā fa-taẓlimū-hum [...])²⁷¹⁸*

La première référence est donc al-Būnī, qui se situe ici dans une même tradition avec Hippocrate, Aristote, Ḍī l-Nūn al-Miṣrī, Ḥālid b. Yazīd et Ġābir b. Ḥayyān²⁷¹⁹. Al-Būnī est pourtant beaucoup plus tardif que les cinq références qui suivent, ce qui tranche nettement avec l'image d'innovateur moderne qu'en donne Ibn Ḥaldūn. On voit clairement ici à l'œuvre cette jonction entre la tradition médicale et philosophique grecque et la tradition alchimique et mystique islamique. Al-Būnī est en effet une des autorités à avoir clairement indiqué comment devait fonctionner la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*), une médecine d'un

²⁷¹⁷ Coran, II, 272/269.

²⁷¹⁸ Ibn al-Ḥāḡġ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 134.

²⁷¹⁹ Sur ce passage, cf. également Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 234.

nouveau genre qui reprend les préceptes galéniques et la théorie des correspondances en y intégrant des données plus islamiques.

7.2. *Al-ṭibb al-rūḥānī* : la médecine magique

Un des apports majeurs d'al-Būnī a été la codification de la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*). Nous avons déjà vu qu'au III^e/IX^e siècle, l'expression désigne avant tout une hygiène de vie et des règles morales visant à ne pas sombrer dans les vices et travers des bas instincts de la condition humaine. Au VI^e/XII^e siècle, le théologien Ibn al-Ġawzī compose également un livre intitulé *al-Ṭibb al-rūḥānī*²⁷²⁰ sur le même principe : expurger l'âme de ses passions. Les thèmes traités sont explicites : la vertu de la raison (*faḍl al-ʿaql*), le blâme de la passion (*ḍamm al-hawā*), se prémunir contre l'amour passionnel (*daḥ al-ʿiṣq*), etc.²⁷²¹ L'expression a néanmoins vu sa signification changer : *rūḥānī* ne s'est plus référé seulement à l'esprit [humain] (*rūḥ*) mais à l'essence spirituelle (comme celle des astres) et aux esprits (*rūḥāniyya*).

« Médecine spirituelle » et « médecine prophétique » : tentative de définition

Toute une littérature médicale fut élaborée autour de ce concept de « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*), que cette appellation soit assumée ou non. Elle se situe dans la continuité de la médecine galénique, mais aussi de la « médecine prophétique » (*al-ṭibb al-nabawī*) développée par des traditionnistes à partir du IV^e/X^e siècle. Un des premiers auteurs en médecine prophétique a été Ibn al-Sunnī²⁷²² (n. 280/893-894, m. 364/974), mais ses plus célèbres représentants sont Abū Nuʿaym al-Aṣḥāhānī²⁷²³, Ibn Qayyim al-Ġawziyya²⁷²⁴ (n. 691/1292, m. 751/1350), al-Ḍahabī²⁷²⁵ puis al-Suyūṭī²⁷²⁶. Bien que les frontières entre ces catégories de

²⁷²⁰ Ibn al-Ġawzī, *al-Ṭibb al-rūḥānī*, éd. Abū Hāġir al-Saʿīd b. Basyūnī Zaġlūl, Le Caire, Maktabat al-ṭāqāfa l-dīniyya, 1986. L'ouvrage est également signalé dans *GAL*, I, p. 505 et sup. I, p. 920.

²⁷²¹ Ibn al-Ġawzī, *al-Ṭibb al-rūḥānī*, p. 6.

²⁷²² Traditionniste et rapporteur de traditions d'al-Nasāʿī. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, III, p. 939-940.

²⁷²³ Abū Nuʿaym al-Aṣḥāhānī, *Mawsūʿat al-ṭibb al-nabawī*, éd. Muṣṭafā Ḥaḍir Dūnmaz al-Turkī, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2006, 2 vol.

²⁷²⁴ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Ṭibb al-nabawī*, éd. ʿAbd al-Ġanī ʿAbd al-Ḥāliq, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d. ; *Medicine of the Prophet*, tr. Penelope Johnstone, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1998 (réimpr. 2001, 2004, 2006 et 2008).

²⁷²⁵ Al-Ḍahabī, *al-Ṭibb al-nabawī*, éd. Aḥmad Rifʿat al-Badrāwī, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-ʿulūm, 1990³. Sur la médecine du Prophète, cf. Émilie Savage-Smith, « La médecine », p. 181-183.

²⁷²⁶ Al-Suyūṭī, *al-Minhaġ al-sawī wa-l-manḥal al-rawī fī l-ṭibb al-nabawī*, éd. Ḥasan Muḥammad Maqbūlī, Beyrouth, 1986 et *Muḥtaṣar al-ṭibb al-nabawī*, éd. Ibrāhīm Muḥammad Ḥasan al-

médecines ne soient pas étanches, la « médecine spirituelle » se distingue de la médecine prophétique par le fait qu'elle s'inscrit tout à fait dans le système analogique et ne cherche pas sa caution dans la référence religieuse au Prophète, même s'il lui arrive de s'y référer. La « médecine prophétique » est une médecine de traditionnistes, et les remèdes fondés par exemple sur des carrés magiques ne sauraient être considérés comme des remèdes de médecine prophétique dans la mesure où aucune tradition islamique ne justifie ou cautionne cet usage. La différenciation entre ces catégories de médecines ne semble pas avoir fait d'objet d'attentions particulières. Ainsi, dans leur *Medieval Islamic Medicine (La médecine islamique médiévale)*, Peter E. Pormann et Emilie Savage-Smith consacrent un chapitre à ce qu'ils appellent « médecine populaire » (*popular medicine*) et qui contient les recettes à caractère magique des traités de médecine se réclamant majoritairement de l'héritage grec, la médecine prophétique, les diverses pratiques magiques, etc.²⁷²⁷ L'appellation « médecine populaire » nous semble totalement impropre : les traités mentionnés émanent de l'élite savante capable de lire et d'écrire (l'opposition entre le « médecin » et le « théologien » quand bien même aurait-elle existé n'est pas réductible à une opposition entre une « élite savante » et un « peuple »), ces traités et recettes faisant appel à la magie nécessitent des connaissances afin d'être lus, etc.²⁷²⁸. Le présumé vient probablement de cette anecdote de 'Alī l-Ṭabarī où il indiquait les propriétés du carré de magique de base

Ġamal, Le Caire, Maktabat al-Qur'ān, 1983. Ces ouvrages ne doivent pas être confondus avec le *Kitāb al-Rahma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* attribué à al-Suyūṭī que nous aborderons un peu plus loin.

²⁷²⁷ Peter E. Pormann et Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, p. 144-161. Nous prenons cet ouvrage à titre d'exemple dans la mesure où il s'agit d'une des synthèses les plus récentes sur la médecine islamique médiévale et qu'elle s'inscrit tout à fait dans le paradigme d'analyse de la médecine de Manfred Ullmann (à qui est d'ailleurs dédié l'ouvrage, cf. p. vi), qui - à notre sens - pêche par son anachronisme en imposant une définition moderne et contemporaine à la prophylaxie médiévale (*ṭibb*), ce qui lui fait atteindre ses limites sitôt qu'il s'agit de formes de médecines que ne saurait valider la science moderne. On notera que les exemples de coupes médico-magiques du chapitre « popular medicine » sont tous dédiés à des souverains ce qui indique bien que cette appellation de « populaire » est impropre.

²⁷²⁸ Ron Barkaï allait dans le même sens en indiquant cependant que ces traités « reflétaient cependant des traditions populaires ». Nous devons néanmoins nuancer cette assertion dans la mesure où nous ne pouvons bien souvent pas déterminer quelles étaient les « traditions populaires » de l'époque du fait que nous n'avons le plus souvent aucune trace de ces pratiques en dehors des traités théoriques émanant de l'élite savante. Cf. Ron Barkaï, « Médecine, astrologie et magie », *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, 1996, p. 192.

trois en vue de faciliter le travail de la parturiente, et qu'il affirme transmettre de son père. Manfred Ullmann en avait déduit qu'il s'agissait d'ajout de recettes magiques populaires venant de son Ṭabaristān natal²⁷²⁹. S'il est vrai que dans ce cas, l'utilisation de carré magique spécifiquement pouvait être répandu dans une population donnée, cela n'est pas généralisable, et surtout ne concerne que le carré magique le plus basique. Les traités de « médecine spirituelle » en revanche peuvent présenter des carrés magiques beaucoup plus complexes accompagnés d'un rituel plus abouti et puisant dans le dédale des systèmes analogiques. L'adjectif « populaire » a ainsi une connotation négative et sous-entend qu'il s'agit d'une médecine inefficace allant de pair avec la crédulité du « peuple » qui s'y livre. Cette grille de lecture opposant la science d'une part, la magie et la religion d'autre part, est beaucoup trop simpliste et commet l'erreur de présenter les recettes magiques d'Abū Bakr al-Rāzī comme une forme d'égarement de la part d'un « vrai » médecin, et celles d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya comme le fruit d'un argumentaire religieux prosélite contre la science médicale. L'appellation de « médecine prophétique » vient en réalité du titre de ces traités, qui pour la plupart s'appellent *al-Ṭibb al-nabawī*. Il s'agit en réalité de recueils de hadiths centrés sur le thème de la « prophylaxie » (*al-ṭibb*)²⁷³⁰ et auxquels un cadre théorique a été ajouté. Aussi, s'il y a quelques éléments galéniques visant à présenter le cadre théorique, ceux-ci sont minoritaires et le cœur du discours reste le hadith. C'est une médecine de « rapporteurs » où seule compte la validité du hadith.

La « médecine spirituelle » n'a probablement pas retenu l'attention dans la mesure où peu de traités consacrés à ce thème sont édités. L'appellation se retrouve pourtant dans les textes (nous avons vu le cas des *Laṭā'if al-iṣārāt* où al-Būnī explique le fonctionnement de cette médecine). Il existe pourtant des traités intitulés *al-Ṭibb al-rūḥānī*. Si nous prenons par exemple le traité intitulé *al-Ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qur'ān al-raḥmānī* (*La médecine spirituelle par le Coran très-miséricordieux*)²⁷³¹ attribué à Abū l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā b. Arfa' Ra'sa-hu l-Anṣārī l-Andalusī l-Ġarnāṭī l-Šuḍūrī²⁷³² (m. 593/1197), plus communément appelé Abū l-Ḥasan al-Anṣārī²⁷³³. Le surnom al-Šuḍūrī viendrait du *Dīwān šuḍūr al-ḍahab* (*Le recueil des paillettes d'or*)²⁷³⁴ qu'il aurait

²⁷²⁹ Cf. *supra* p. 155.

²⁷³⁰ Cf. *supra* p. 96 et suivantes.

²⁷³¹ Nous nous appuyons pour cet exemple sur le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2643. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 478. La copie n'est pas datée mais contient une marque de possession de l'année 1141/1728-1729.

²⁷³² Al-Šuḍūrī, *al-Ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qur'ān al-raḥmānī*, Paris, BnF, ARABE 2643, fol. 3b.

²⁷³³ Cf. Arie Schippers, « al-Anṣārī, Abū l-Ḥasan », *El*³.

²⁷³⁴ L'explication de ce surnom est développée sur la page de titre du manuscrit. Un manuscrit du *Dīwān šuḍūr al-ḍahab* est conservé à Paris (BnF, ARABE 2622), ainsi qu'un

composé. L'attribution à al-Šuḍūrī est fautive dans la mesure où le traité mentionne al-Būnī²⁷³⁵ et Ibn Sabʿīn²⁷³⁶. L'attribution à un auteur de traités alchimiques plutôt qu'à un traditionniste aurait de quoi surprendre. Cependant, l'examen du texte lui-même ne permet aucun doute sur le fait qu'il ne s'agit absolument pas ici de « médecine prophétique ». En effet, l'ouvrage est composé de huit sections (*faṣl*) portant respectivement sur la « science de la médecine spirituelle par le Coran très-miséricordieux dans le monde humain et corporel » (*fī ʿilm al-ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qurʾān al-raḥmānī fī l-ʿālam al-insānī wa-l-ḡuṭmānī*)²⁷³⁷, « l'asservissement et la méthode pour les fractures et les victimes de fractures selon les espèces » (*fī stiḥdām wa-kayfiyyat al-ḥanaf wa-l-maḥnūf ʿalā šunūf*)²⁷³⁸, « les merveilleux dépôts d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī avec le sceau du carré magique de base trois [...] » (*fī badāʿiʿ wadāʿiʿ Abī Ḥāmid al-Ġazālī bi-l-ḥātam al-muṭallaṭ [...]*)²⁷³⁹, « De ce sur quoi les compagnons sont d'accord sur la science des carrés magique et leurs propriétés » (*fī-mā waqaʿa ʿalay-hi l-ittifāq min al-rifāq fī ʿilm al-awfāq wa-ḥawāṣṣ dālīka*)²⁷⁴⁰, « la foule misérable des règles de la voie du *baṣṭ* et du *taksīr* et comment on en tire le pouvoir [surnaturel] » (*fī l-ḡamm al-ḥaqīr min qawāʿid ṭuruq al-baṣṭ wa-l-taksīr wa-kayfiyyat al-taṣrīf*)²⁷⁴¹, « la sixième section connue [sous le nom de] la table astrologique » (*al-faṣl al-sādis al-maʿrūf bi-l-zīġa*)²⁷⁴², « les grandes opérations hiérarchisées selon les heures de la nuit et de la journée » (*al-aʿmāl al-kibār al-mutadarriġa fī sāʿāt al-layl wa-l-nahār*)²⁷⁴³ et enfin une dernière section « sur l'annulation des obstacles » (*fī tabṭīl al-mawānī*). Cette table des matières nous montre clairement que le traité ne se situe absolument pas dans la même perspective qu'un traité de « médecine prophétique ». Si les éléments religieux sont présents de par l'utilisation du Coran comme moyen prophylactique, la tradition prophétique bien que présente ne constitue pas la matière première du discours de cet ouvrage. En effet, aucun hadith ne peut appuyer les techniques du *baṣṭ* et du *taksīr*, l'emploi de carrés magiques, et autres éléments qui relèvent de la

commentaire (BnF, ARABE 2623). William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 474. Sur la bibliographie de cet auteur, cf. GAL, sup. I, p. 908.

²⁷³⁵ Al-Šuḍūrī, *al-Ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qurʾān al-raḥmānī*, fol. 12a.

²⁷³⁶ *Ibid.*, fol. 68a.

²⁷³⁷ *Ibid.*, fol. 10a.

²⁷³⁸ *Ibid.*, fol. 14a.

²⁷³⁹ *Ibid.*, fol. 23b.

²⁷⁴⁰ *Ibid.*, fol. 48a.

²⁷⁴¹ *Ibid.*, fol. 53b. Le *baṣṭ* et le *taksīr* sont deux méthodes d'analyse et d'utilisation ésotérique des lettres de l'alphabet. Cf. *supra* p. 500, note 2324.

²⁷⁴² *Ibid.*, fol. 67a. Peut-être faut-il comprendre en réalité *zāʿirġa*.

²⁷⁴³ *Ibid.*, fol. 88a.

magie et non de la religion. Les références à Ibn Waḥṣiyya²⁷⁴⁴, à Aristote²⁷⁴⁵, à al-Būnī²⁷⁴⁶, au *Šams al-ma'ārif*²⁷⁴⁷ ou encore à *al-Sirr al-maktūm*²⁷⁴⁸ confortent ce rattachement à la tradition ésotérique islamique et non à la tradition prophétique. À travers cet exemple²⁷⁴⁹, nous pouvons voir que le concept de « médecine spirituelle » couvre une réalité bien différente de celui de « médecine prophétique ». Les deux désignent deux disciplines perçues comme différentes et qui divergent dans leur méthode et leurs sources, bien que leurs frontières ne soient pas bien sûr étanches. La « médecine spirituelle » au VII^e/XIII^e siècle se situe dans la continuité de la « science des propriétés » appliquée à des éléments immatériels (lettres, nombres, glyphes, etc.). Elle applique la théorie des humeurs et les préceptes aristotéliens et néoplatoniciens à l'Invisible. La tradition prophétique n'en est pas absente, mais la « médecine spirituelle » se distingue de la « médecine prophétique » en ce qu'elle n'est pas une médecine de traditionnistes : elle relève d'une science qui se construit, dégage des lois et les applique, alors que la médecine prophétique ne fait que transmettre des hadiths, qu'elle explique éventuellement avec les préceptes de la médecine galénique. En cela la « médecine spirituelle » est plus proche de la médecine galénique que de la médecine prophétique dans sa méthode. Ces différentes catégories de médecine (galénique, spirituelle et prophétique) ne sont bien entendu pas complètement séparées, et certains traités mêlent des éléments de ces différentes méthodes. C'est le cas par exemple des livres de recettes « expérimentées » (*muğarrabāt*), genre qui peut puiser dans ces différentes médecines.

Al-Sanūsī : la codification des muğarrabāt

« Tout un genre littéraire était consacré à la magie. Il s'agit des *Kutub al-muğarrabāt* et plus d'une dizaine d'auteurs sont censés avoir écrit de tels *empirica* » écrivait Manfred Ullmann²⁷⁵⁰, soulignant par ailleurs la continuité avec les

²⁷⁴⁴ *Ibid.*, fol. 12a. Il est cité au sujet des éléments associés aux lettres de l'alphabet arabe.

²⁷⁴⁵ *Ibid.*, fol. 12a.

²⁷⁴⁶ *Ibid.*, fol. 12a.

²⁷⁴⁷ *Ibid.*, fol. 23b.

²⁷⁴⁸ *Ibid.*, fol. 15b. Seul le titre est donné, il n'est pas possible d'affirmer avec certitude qu'il s'agit de l'ouvrage attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī plutôt qu'un des autres ouvrages magiques portant le même titre, mais cela est probable.

²⁷⁴⁹ Le manque d'éditions de ce type de traité empêche une étude plus générale sur la question de la « médecine spirituelle ». Cependant, l'exemple que nous avons choisi ici n'est pas isolé et nous semble représentatif (et très clair) sur cette nécessaire différenciation à opérer.

²⁷⁵⁰ Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 126.

prescriptions d'Alexandre de Tralles²⁷⁵¹ qui se concluaient par un *pepeiratai* équivalent du *muğarrab* (« expérimenté ») scandant ces recueils de recettes²⁷⁵². Cependant, ce genre ne se limite pas à la seule prophylaxie magique comme en témoigne le *Kitāb al-Muğarrabāt* d'Abū l-‘Alā’ Zuhr b. ‘Abd al-Malik al-Išbili²⁷⁵³ (m. 525/1131) plutôt centré sur la pharmacopée. Le genre des *muğarrabāt* obtint un certain succès puisque ce titre fut donné à l'époque moderne par d'autres auteurs à leurs ouvrages comme Aḥmad b. ‘Umar al-Diyarbi²⁷⁵⁴ (m. 1151/1738), mais aussi à l'époque contemporaine²⁷⁵⁵. Le terme de *muğarrab* (« expérimenté ») est utilisé pour indiquer que telle ou telle « recette » a été expérimentée et donc que son efficacité a été constatée. Le terme sert souvent à clore une « recette ». Il est parfois suivi ou remplacé par *ṣaḥīḥ* (« authentique »). Al-Sanūsī (m. 895/1490) est l'auteur d'un ouvrage de nature très protéiforme portant ce titre de *Kitāb al-Muğarrabāt*²⁷⁵⁶ (*Le Livre des [recettes] expérimentées*) et s'inscrivant donc dans cette tradition. Il en est sans doute un des plus illustres représentants. La particularité de ce type d'ouvrage, et qui le distingue nettement des œuvres d'al-Būnī, est l'absence de considérations théoriques : le but est clairement et exclusivement pratique. L'influence du *corpus bunianum* est patente chez al-Sanūsī, même s'il ne mentionne pas al-Būnī. On trouve

²⁷⁵¹ Sur la figure d'Alexandre de Tralles dans la littérature médicale islamique, cf. GAS, III, p. 162-164.

²⁷⁵² *Ibid.*, p. 127.

²⁷⁵³ Médecin issu d'une famille d'érudits andalousiens, il étudia à Séville et devint vizir à l'époque almoravide. GAL, I, 486.

²⁷⁵⁴ On trouve couramment deux vocalisations pour ce nom : al-Diyarbi ou al-Dayrabī. Al-Ziriklī vocalise al-Diyarbi (al-Ziriklī, *al-A‘lām*, I, p. 188) sans toutefois justifier son choix. L'ouvrage d'al-Diyarbi est intitulé *Kitāb al-Muğarrabāt al-musammā Fath al-malik al-mağīd li-naḥ al-‘abīd* (*Le livre des [recettes] expérimentées intitulé La victoire du noble roi au bénéfice des serviteurs*). Al-Diyarbi, *Muğarrabāt al-Diyarbi l-Kabīr*, Le Caire, Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad, s.d. Voir GAL, sup. II, p. 445.

²⁷⁵⁵ Ce type d'ouvrage est également utilisé aujourd'hui comme source d'inspiration pour des ateliers de fabricants de talismans. L'appellation *muğarrabāt* est alors devenu davantage synonyme de pratiques à caractère magique que de pratiques médicales. Claude Gilliot put notamment visiter un atelier spécialisé dans la confection de talismans et dont le propriétaire lui confia qu'il s'était procuré un ouvrage de magie indonésienne (*kitab mujaraba*) pour recopier des motifs. Cf. Pierre-René Bauquis, « Une étrange histoire de talismans », *Archipel*, 28 (1984), p. 76.

²⁷⁵⁶ Sur cet ouvrage et sa tradition textuelle, nous renvoyons à l'excellente édition critique de Sabine Dorpmüller. Cf. al-Sanūsī, *Religiöse Magie im »Buch der probaten Mittel«*, notamment p. 63-133 pour la présentation des manuscrits et de la tradition textuelle des *Muğarrabāt*. On trouvera une notice très vieillie sur le personnage dans Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 296.

en revanche d'autres autorités fréquentes dans les traités de magie comme al-Ġazālī²⁷⁵⁷ ou al-Šādīlī²⁷⁵⁸. L'ouvrage est relativement court mais fit date puisqu'on en trouve des émules à contenu magique beaucoup plus développé et assumant clairement l'héritage d'al-Būnī. D'autres ouvrages visent à réunir des remèdes et recettes sous le patronage d'une figure emblématique, comme les *Muğarrabāt Dī l-Nūn al-Iḥmīmī*, recueil de remèdes attribués à Dū l-Nūn al-Miṣrī²⁷⁵⁹. Le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* (*Le livre de la miséricorde : la prophylaxie et la sagesse*) s'inscrit dans ce genre.

Le Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma

Al-Suyūṭī (n. v. 849/1445, m. 911/1505) a obtenu ses lettres de noblesse dans le domaine magique par un ouvrage qu'on lui attribue : *al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* (*La miséricorde dans la médecine et la sagesse*). Il convient tout d'abord de noter qu'on retrouve plusieurs auteurs qui se sont vus attribuer cet ouvrage comme al-Būnī²⁷⁶⁰ ou Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Ṣanawbarī l-Hindī (m. 815/1412). Ce dernier serait le véritable auteur de l'ouvrage selon Ḥāğğī Ḥalīfa, identification reprise par

²⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 148. Al-Ġazālī est le garant de l'efficacité de la recette du septième « chapitre » (kapitel).

²⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 176. Al-Šādīlī y est l'autorité garante d'une invocation (*daʿwa*) associée au verset coranique XII, 31 dans le vingt-septième « chapitre ».

²⁷⁵⁹ (Pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muğarrabāt Dī l-Nūn al-Iḥmīmī*, Paris, BnF, ARABE 2608, 91 fol. Le manuscrit est daté de 1000/1591-1592, copié à Constantinople par Muḥammad b. Abī Zayd b. Muḥammad al-ʿĀmilī à l'attention de (nous reproduisons la titulature complète) « notre seigneur et maître, son altesse gravissant les degrés des hauteurs Sunbul Aġā parmi les serviteurs de la pierre prophétique » (*bi-rasm sayyidi-nā wa-mawlā-nā l-ġanāb al-ʿālī l-rāqī daraġ al-maʿālī Sunbul Aġā min ḥuddām al-ḥaġara l-nabawiyya*). Le texte est bel et bien un ouvrage de magie plus que de médecine. L'essentiel des recettes comporte de nombreux noms barbares, ce qui se justifie par le déchiffrement des hiéroglyphes selon les légendes concernant Dū l-Nūn al-Miṣrī. Le texte comporte par exemple une description du « sceau de ʿAbd al-Rāhib, le magicien des djinns » (*ḥātam ʿAbd al-Rāhib wa-huwa sāḥir al-ġinn*, fol. 10b) ou une tradition attribuée à Āṣaf b. Baraḥiyā (fol. 47a), confirmant ce caractère magique prononcé. Il est fait mention d'un *Kitāb Mawāhib al-Raḥmān* duquel auraient été recopiées certaines recettes (fol. 21a). L'auteur de l'ouvrage semble aussi à un moment prendre de la distance vis-à-vis de l'auteur sous le nom duquel il présente sa compilation : il mentionne une recette avec laquelle opéraient al-Ḥallāğ, Dū l-Nūn al-Miṣrī et Biṣr al-Fuṣṭāsī. (fol. 57a). Pour la description globale du manuscrit, cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 472. Voir aussi GAL, I, p. 198-199.

²⁷⁶⁰ Une copie numérisée d'un manuscrit de cet ouvrage avec une attribution claire à al-Būnī circule sur internet. Nous ne sommes malheureusement pas parvenu à déterminer la provenance de cette copie en raison de la profusion de liens et de sites qui diffusent cette copie sans en mentionner la source.

Carl Brockelmann et Michael Dols²⁷⁶¹. Cette attribution à al-Şanawbarī ne peut être maintenue si l'on examine le contenu du texte, qui se réfère à al-Sanūsī²⁷⁶² (m. 895/1490) ou Aḥmad Zarrūq²⁷⁶³ (m. 899/1493). Tous deux sont parfois introduits par la mention « mon maître » (*sayyidī*)²⁷⁶⁴ - il faut pour autant se garder d'en déduire que l'auteur les a connus de leur vivant, mais il se réclame au moins de leur enseignement. Le contenu annoncé par Ḥāğğī Ḥalīfa est en outre bien différent de celui de l'ouvrage dont il est question. Il est probable que cet al-Suyūṭī (avec toutes les réserves qu'il convient d'avoir avec cette attribution) et al-Şanawbarī aient rédigé deux ouvrages différents portant le même titre²⁷⁶⁵. Le nom d'al-Suyūṭī a

²⁷⁶¹ GAL, sup. II, p. 252 et Michael W. Dols, *Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 285. Michael Dols indique clairement que le texte qu'il appelle *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* est le même que celui décrit par Edmond Doutté. Les recettes qu'il décrit lui-même ne laissent pas de doute sur le fait qu'il s'agit du même texte. Émilie Savage-Smith l'attribue à al-Şanawbarī dans *Medieval Islamic Medicine*, p. 74 et à al-Suyūṭī dans « La médecine », p. 182. Il en est de même de Lucien Leclerc, qui le situe dans la lignée des ouvrages médicaux attribués à al-Suyūṭī (attribution qu'il ne remet pas en cause). Cf. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 298-301. On notera qu'Émilie Savage-Smith et Peter E. Pormann le considèrent comme un traité de médecine prophétique qui inclut « un petit peu de matériau de la tradition grecque des humeurs ».

²⁷⁶² Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, éd. Muşṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭba'at dār al-kutub al-ʿarabiyya l-kubrā, s.d., p. 75, 106, 215, 254, 278. Dans la mention à la p. 215, il s'agit d'une recette transmise par écrit « de la main du cheikh, saint et pieux, mon maître Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī » (*min ḥaṭṭ al-şayḥ al-walī l-şāliḥ sayyidī Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī*). La mention de la p. 278 indique seulement Muḥammad b. Yūsuf. Martin Schwartz avait également remis en cause l'attribution à al-Şanawbarī dans la mesure où le texte attribué à ce dernier ne contiendrait que cinq chapitres d'après Ḥāğğī Ḥalīfa (voir *infra* note 2765) sans référence à la magie d'après un manuscrit conservé au British Museum contenant le texte des deux œuvres. Cf. Martin Schwartz, « Qumran, Turfan, arabic magic, and Noah's Name », *Res Orientales XIV : Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 231.

²⁷⁶³ *Ibid.*, p. 60, 152, 284.

²⁷⁶⁴ C'est le cas lorsqu'al-Sanūsī est mentionné p. 75 et 278 et Aḥmad Zarrūq p. 152.

²⁷⁶⁵ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, III, p. 351, n°5891. La notice indique : « La Miséricorde : la médecine et la sagesse du cheikh Maḥdī b. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Şubunrī (sic) l-Yamanī l-Maḥğamī l-Muqrī, mort en l'an 815/1412. C'est un résumé subtil et utile que mentionne Ibn al-Ġazarī dans *Les générations de récitateurs [du Coran]*. Il est en cinq chapitres : 1. Sur la science de la nature, 2. Sur les natures des condiments et des remèdes, 3. Sur ce qui est bon pour le corps sain, 4. Sur le remède des maladies spécifiques, 5. Sur le remède des maladies générales » (5891 *al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma [li-l-şayḥ Maḥdī b. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Şubunrī (sic) l-Yamanī l-Maḥğamī l-Muqrī l-mutawaffā sanat 815 wa-huwa muḥtaşar laṭif mufid dakara-hu Ibn al-Ġazarī fī Ṭabaqāt al-qurrāʾ] wa-huwa ʿalā ḥamsat abwāb 1 fī ʿilm al-ṭabīʿiyya 2 fī*

probablement occulté les autres car il donnait un cachet « orthodoxe » à des pratiques en quête de reconnaissance religieuse et sociale. Cependant cette attribution, bien que plus réaliste chronologiquement, n'en demeure pas moins douteuse étant donné la quantité d'apocryphes se revendiquant de lui²⁷⁶⁶. Dans tous les cas, l'auteur présente son traité comme un recueil issu des propos d'un certain Abū l-Ṭayyib et de différents cheikhs²⁷⁶⁷. Cet Abū l-Ṭayyib est mentionné à plusieurs reprises dans l'ouvrage²⁷⁶⁸. Quoi qu'il en soit, comme tous les ouvrages de ce type, il mêle références de la médecine galénique (Hippocrate²⁷⁶⁹, Galien²⁷⁷⁰, Ptolémée²⁷⁷¹, l'Indien Šānāq²⁷⁷²), mais aussi les autorités islamiques qui s'inscrivent dans cette tradition (al-Rāzī²⁷⁷³, al-Tamīmī²⁷⁷⁴), avec en arrière fond la synthèse persane des savoirs mésopotamien, grec, indien et africain à travers la figure de Ḥusrū (Kisrā)²⁷⁷⁵, ancien roi sassanide (r. 531 à 579). Mais les références plus islamiques, et

ṭabāʿiʿ al-aqdiya wa-l-adwiya 3 fi-mā yaşluḥu li-l-badan [fi ḥāl al-ṣiḥḥa] 4 fi ʿilāğ al-amrāḍ al-ḥāşşa 5 fi ʿilāğ al-amrāḍ al-ʿamma).

²⁷⁶⁶ Constant Hamès a exprimé des réserves quant à l'attribution du traité à al-Suyūṭī : « Pseudo ou vrai Suyūṭī, ce populaire *Kitāb ar-rahma fi tibb wa l-hikma* (Le livre de la miséricorde en médecine et en sagesse thérapeutique) ? ». Cf. Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 138.

²⁷⁶⁷ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 2 : *iltaqaṭtu ḥādā l-kitāb min kalām Abī l-Ṭayyib wa-min kalām al-aşyāḥ*.

²⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 2, 20, 37, 55, 83, 84, 113. Peut-être est-il également le cheikh anonyme (*al-şayḥ*) mentionné au début de certains paragraphes, comme à la p. 66. Nous ne nous aventurerions cependant pas à l'identifier à « l'auteur » (*al-muʿallif*) mentionné p. 77.

²⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 13, 207 (*Buqrāt*).

²⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 30, 73, 74, 127, 164, 188, 200.

²⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 128 (*Baṭlīmūs*).

²⁷⁷² *Ibid.*, p. 212. Le texte a Šāqān al-Hindī, nous corrigeons en Šānāq dans la mesure où la figure de Šānāq, mentionné par Ibn Waḥşīyya, correspond tout à fait au contexte.

²⁷⁷³ *Ibid.*, p. 73, 74, 75, 125, 269.

²⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 139, 200. Originaire de Jérusalem, Muḥammad b. Aḥmad al-Tamīmī (m. 370/980) vécut la plus grande partie de sa vie en Égypte. Il est l'auteur d'au moins un traité dont le nom varie de *Kitāb al-Ḥawāşş* à *Kitāb al-Muğarrabāt* selon les sources. Il est aussi l'auteur d'un *Kitāb al-Murşid*, et Manfred Ullmann signalait que cet ouvrage de pharmacopée contenait des éléments à caractère magique. Peter E. Pormann et Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, p. 148 et Manfred Ullmann, *La médecine islamique*, p. 126. Cf. également GAS, III, p. 317-318 ; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 388-391.

²⁷⁷⁵ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 22 : *wa-ğtamaʿa ʿinda malik Kisrā arbaʿa min al-ḥukamāʿ ʿirāqī wa-rūmī wa-hindī wa-sūdānī fa-qāla la-hum al-malik li-yaşif li kull wāḥid min-kum al-dawāʿ alladī lā dāʿ maʿa-hu [...]*.

notamment des traditionnistes, sont très présentes comme al-Aḥnaf b. Qays²⁷⁷⁶ (m. après 67/686-7), ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb²⁷⁷⁷, Anas b. Mālīk²⁷⁷⁸, Ibn ‘Abbās²⁷⁷⁹, Abū Ḍarr al-Ġifārī²⁷⁸⁰, ‘Alī b. Abī Ṭālib²⁷⁸¹, al-Šāfi‘²⁷⁸², al-Šāṭibī²⁷⁸³ (n. 538/1144, m. 590/1194), al-Kisā‘ī²⁷⁸⁴, al-Birzālī²⁷⁸⁵ (n. 665/1267, m. 739/1339), ‘Īsā b. Ḥakīm²⁷⁸⁶, al-Rāzī²⁷⁸⁷, Ḥayr b. Ishāq²⁷⁸⁸, Aḥmad b. Šāliḥ²⁷⁸⁹ (n. 170/786-787, m. 248/862-863), Muḥammad b. Šihāb al-Zuhrī²⁷⁹⁰ (m. 124/742) ou Hišām b. al-Qābiḍī b. al-Ḥariṭ²⁷⁹¹. Les soufis sont également présents comme ‘Abd al-Salām²⁷⁹² (sans doute Ibn Mašīš, le maître d'al-

²⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 22, 24. Il s'agit d'un des premiers Tamīmites convertis à l'islam qui participa activement aux conquêtes arabes. Sur ce personnage cf. Charles Pellat, « al-Aḥnaf b. Qays », *EI*².

²⁷⁷⁷ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 24, 27, 41.

²⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 183.

²⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 199.

²⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 211.

²⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 276.

²⁷⁸² *Ibid.*, p. 280.

²⁷⁸³ *Ibid.*, p. 24. Né à Játiva en al-Andalus, Abū l-Qāsim Firruh b. Ḥalaf al-Šāṭibī est un traditionniste et précheur aveugle qui s'établit au Caire où il mourut. On lui attribue des moyens mnémotechniques pour la lecture du Coran. Cf. Angelika Neuwirth, « al-Šāṭibī », *EI*².

²⁷⁸⁴ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 24. Il s'agit probablement du philologue et récitateur du Coran Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ḥamza b. ‘Abd Allāh al-Kisā‘ī.

²⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 71. Nous pensons pouvoir identifier ce rapporteur à al-Birzālī malgré l'absence d'alif. Dans le texte, il rapporte d'après Ibn Mas‘ūd. Cf. Muriel Rouabah et Jacqueline Sublet, « al-Birzālī, ‘Alam al-Dīn al-Qāsim », *EI*³.

²⁷⁸⁶ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 127. ‘Īsā b. Ḥakīm est un rapporteur de hadith non identifié.

²⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 139. Il rapporte d'après un al-Yamānī. Il est qualifié de *al-ḥāfiẓ* al-Rāzī. Les *nisba* « al-Yamānī » et « al-Rāzī » étant très communes, l'identification d'un traditionniste sur cette seule base serait très conjecturale. Nous pouvons néanmoins exclure le médecin Abū Bakr al-Rāzī. Dans la mesure où Faḥr al-Dīn al-Rāzī est le plus souvent appelé al-Faḥr ou Faḥr al-Dīn, il est peu probable qu'il s'agisse de ce dernier. L'identification à Abū Ḥātim al-Rāzī reste plausible mais très hypothétique.

²⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 193. Personnage non identifié.

²⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 231. Abū Ğa‘far Aḥmad b. Šāliḥ al-Ṭabarī l-Miṣrī est un traditionniste. Al-Ḍahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, II, p. 495-496.

²⁷⁹⁰ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 275. Traditionniste et juriste, Muḥammad b. Muslim b. ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh b. Šihāb al-Zuhrī est un des transmetteurs les plus prolifiques de hadith. Cf. Michael Lecker, « al-Zuhrī », *EI*².

²⁷⁹¹ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 275. Traditionniste non identifié.

²⁷⁹² *Ibid.*, p. 42, 215.

Šādīlī) (n. 559/1163, m. 626/1228), al-Šādīlī²⁷⁹³, Ibn ʿArabi²⁷⁹⁴, ainsi que l'alchimiste Ğābir b. Ḥayyān²⁷⁹⁵, l'onirocritique Muḥammad b. Sīrīn²⁷⁹⁶. Certains personnages semblent être également des cheikhs connus dans ce domaine sans pouvoir les identifier clairement²⁷⁹⁷ comme al-Raqīšī²⁷⁹⁸, Ibn al-Šilāğ²⁷⁹⁹, al-Misrawī²⁸⁰⁰, al-Bawāriḥī²⁸⁰¹, al-Šanhāğī²⁸⁰², al-Šiqillī et le juriste (*al-faqīh*) Ibn ʿAbd al-Salām²⁸⁰³, al-Bakrī²⁸⁰⁴, al-Mālīkī²⁸⁰⁵, le juriste (*al-faqīh*) Sulaymān²⁸⁰⁶, Abū Qutayba²⁸⁰⁷, Aḥmad b.

²⁷⁹³ *Ibid.*, p. 146.

²⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 191.

²⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 279.

²⁷⁹⁷ L'*ism* ou la *nisba* ne sont pas toujours suffisants pour identifier un personnage avec certitude. Or, certaines de ces *nisba* sont d'un emploi tellement répandu qu'il est difficile de savoir de quel personnage il s'agit. Certains noms au contraire, ne semblent correspondre à aucun personnage connu.

²⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 40, 119, 241 (translittération non précisée, personnage non identifié).

²⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 40. (translittération non précisée, personnage non identifié).

²⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 106 (personnage non identifié).

²⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 116 (personnage non identifié).

²⁸⁰² *Ibid.*, p. 159. Étant donné la récurrence de cette *nisba* liée à la tribu Šanhāğa au Moyen Âge, il serait hasardeux d'identifier ce cheikh sans autres mentions plus précises. Nous pouvons néanmoins dégager un Abū Ishāq b. Abī Muḥammad ʿAbd al-Salām al-Šanhāğī l-ʿAṭṭār, auteur d'un ouvrage de grammaire intitulé *Kitāb al-Kurrāsa (Le cahier)*. GAL, II, p. 238. Son surnom al-ʿAṭṭār (« le parfumeur ») n'est pas sans évoquer également l'utilisation de substances en fonction de leurs propriétés (*ḥawāṣṣ*), partie importante de cette catégorie de médecine. Aujourd'hui, le terme de ʿaṭṭārūn désigne les apothicaires, qui vendent toutes sortes de plantes et substances de la médecine traditionnelle (alors que le *ṣaydalī*, « pharmacien », vend les médicaments de la médecine contemporaine). Cette identification demeure cependant très hypothétique, la *nisba* al-Šanhāğī étant d'un usage courant en Afrique du Nord et aucun traité ayant trait de près ou de loin à la médecine n'étant connu de lui.

²⁸⁰³ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 166. Le texte est peut-être corrompu et les deux seraient en réalité Aḥmad b. ʿAbd al-Salām al-Šarīf al-Šiqillī (Carl Brockelmann vocalise al-Šaqalī), médecin et auteur d'un *Kitāb al-Aṭibbāʾ (Le livre des médecins)* également connu sous le titre *Kitāb Ḥifẓ al-ṣiḥḥa (Le livre de la préservation de la santé)* ou encore *Kitāb al-Ṭibb al-šarīf (Le livre de la noble médecine)*. Il aurait écrit pendant le règne du ḥafṣide Abū l-Fāris ʿAbd al-ʿAzīz (r. 796/1394 à 837/1433), GAL, II, p. 257 et sup. II, p. 367.

²⁸⁰⁴ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 176. Étant donné la récurrence de cette *nisba*, il serait hasardeux d'identifier ce cheikh sans autres mentions plus précises. Il semble peu probable qu'il s'agisse de l'auteur du *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* même si ce dernier est cité par al-Būnī dans *Laṭāʾif al-išārāt*.

²⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 197 (personnage non identifié).

Mūsā b. ʿUğayl²⁸⁰⁸ (n. 608/1212, m. 690/1291), Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Mūsā b. Muḥammad²⁸⁰⁹ ou Saʿīd al-Šafrāwī²⁸¹⁰. Al-Ġazālī est également mentionné, le plus souvent avec le carré magique de base trois²⁸¹¹. Des mentions d'ouvrages émaillent également le texte comme le *Kitāb Qabs al-anwār*²⁸¹², le *Ḥazāʾin al-mulūk*²⁸¹³ (*Les trésors des rois*), un [Kitāb] *al-Ḥawāṣṣ* d'Abū Bakr al-Rāzī²⁸¹⁴, le *Ḥayāt al-ḥayawān* d'al-Damīrī²⁸¹⁵, *al-Firdaws* (probablement de *Firdaws al-ḥikma* de ʿAlī l-Ṭabarī)²⁸¹⁶, le *Tafsīr* d'al-Wāḥidī²⁸¹⁷ (m. 468/1076), le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī²⁸¹⁸. L'auteur de l'ouvrage semble avoir eu des liens privilégiés (directs ou indirects) avec quelques

²⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 231 (personnage non identifié).

²⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 232 (personnage non identifié).

²⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 232. Il s'agit du juriste d'Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Mūsā b. ʿAlī b. ʿUmar b. ʿUğayl auquel furent attribués des « grâces divines ». C'est autour de sa tombe que se développa la ville de Bayt al-Faqīh (litt. « la maison du juriste ») au Yémen. Cf. al-Ḥazraġī, *Kitāb al-ʿUqūd al-luʿluʿiyya fī taʾrīḥ al-dawla l-rasūliyya*, éd. Muḥammad Basayūnī ʿAsil, Le Caire, Maṭbaʿat al-hilāl, 1911, I, p. 257-260 et sur Bayt al-Faqīh, cf. R.L. Headley, « Bayt al-Faqīh », *EI*². Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad al-Šarġī (m. 893/1488) lui consacre une courte notice dans son *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* (*Les générations des élites*) mais indique 750/1349-1350 pour date de mort. Cf. al-Šarġī, *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ ahl al-šidq wa-l-iḥlās*, éd. ʿAbd Allāh al-Ḥabašī, Sanaa, al-Dār al-yamaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 1992, p. 25.

²⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 274. Sont mentionnées des *fawāʾid* Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Mūsā b. Muḥammad, peut-être s'agit-il d'une œuvre à part entière recueillant diverses recettes.

²⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 276. (Personnage non identifié)

²⁸¹¹ *Ibid.*, p. 135 (*ḥātam al-muṭallaṭ allāḍī li-l-Ġazālī*), p. 144, 148, 185, 210 (*muṭallaṭ al-Ġazālī*), p. 159 (*al-muṭallaṭ li-l-Ġazālī*), p. 188 (*ḥātam al-Ġazālī*), p. 207, 209, 210, 215, 278 (*ḥātam al-Ġazālī l-muṭallaṭ*). On mentionnera aussi un « sceau { K.H.Y.ʿ.Ş } { Ḥ.M.ʿ.S.Q } du cheikh al-Ġazālī » (*ḥātam { K.H.Y.ʿ.Ş } { Ḥ.M.ʿ.S.Q } li-l-šayḥ al-Ġazālī*) (p. 187). Sans mention de carré magique, on trouve al-Ġazālī mentionné p. 232, 277.

²⁸¹² *Ibid.*, p. 20. Il doit s'agir du *Qabs al-anwār wa-ġāmiʿ al-asrār* d'al-Nadrūmī. Cf. *supra* p. 571 et suivantes.

²⁸¹³ *Ibid.*, p. 161. Peut-être s'agit-il du *Kitāb al-Aḥġār al-mulūkiyya fī ḥazāʾin al-mulūk* d'al-Tifāšī (voir note 2682 p. 574).

²⁸¹⁴ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 191 : *qāla šāhib al-Ḥawāṣṣ*, p. 269 : *wa-qāla l-Rāzī fī Kitāb al-Ḥawāṣṣ*. Sur al-Rāzī et ses ouvrages, cf. *supra* p. 162 et suivantes.

²⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 194. Il est cité pour les vertus du lait de jument (*ḥalīb faras*) pour la grossesse (*li-l-ḥaml*).

²⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 197. Sur le *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, cf. *supra* p. 153 et suivantes.

²⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 232. Al-Wāḥidī est un philologue et lecteur du Coran auteur d'une exégèse. Cf. Rudolf Sellheim, « al-Wāḥidī », *EI*².

²⁸¹⁸ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 284.

personnages qu'il cite introduits par « mon maître »²⁸¹⁹ (*sayyidī*) comme Muḥammad al-Saʿīdī mentionné sur le *khol*²⁸²⁰, Muḥammad b. ʿAlī²⁸²¹, Muʿāwiya b. ʿAtīq²⁸²², le maître soufi ʿAbd al-Qādir al-Ġīlānī²⁸²³, Muḥammad b. al-Qāḍī, disciple d'Aḥmad al-Maġribī qui lui a transmis une recette d'al-Tatāʾī²⁸²⁴ contre les « nœuds »²⁸²⁵, ʿAbd al-Raḥmān b. Sālīm²⁸²⁶, ʿAbd al-Raḥmān al-Taʿālibī²⁸²⁷ (n. 786/1384, m. 873/1468), Manṣūr al-Ḥalabī²⁸²⁸ et le maître soufi Abū l-ʿAbbās al-Sabtī²⁸²⁹.

Al-Būnī est lui-même cité comme autorité dans une recette contre l'hémorragie (*li-rafʿ al-dam*) :

Tu écriras ce pantacle (*al-ḥātam*) sur l'extrémité de la coquille d'un œuf d'autruche, la femme le suspendra à sa jambe droite et le sang disparaîtra d'elle avec la permission de Dieu - qu'il soit exalté ! - c'est authentique, expérimenté et transmis d'après le cheikh Abū l-ʿAbbās al-Būnī, que Dieu - qu'il soit exalté ! - l'ait en Sa miséricorde et soit satisfait de lui. Voilà ce que tu écriras avec le pantacle : « Répondez ô entité spirituelle de ce sceau (*rūḥāniyyat ḥādā l-ḥātam*) par l'élévation du sang de cette humaine (*ḥādīhi l-ādamiyya*) ! Par la vérité de ces noms, vite, vite ! Hâtez-vous, hâtez-vous ! Sur-le-champ, sur-le-champ ! Voici le sceau béni [...]

²⁸¹⁹ L'expression n'indique pas bien sûr qu'il ait rencontré le personnage en question, mais au moins qu'il se rattache à ses enseignements. L'ensemble des références qu'il cite ainsi permet donc d'affiner éventuellement son appartenance confrérique.

²⁸²⁰ *Ibid.*, p. 53, 56.

²⁸²¹ *Ibid.*, p. 87.

²⁸²² *Ibid.*, p. 134-135.

²⁸²³ *Ibid.*, p. 135, 284.

²⁸²⁴ Il est peu probable pour des raisons chronologiques qu'il s'agisse de Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥālid al-Tatāʾī (m. 941/1535), commentateur de l'*Urġūza* du poète et juriste malékite al-Qurṭubī (n. 486/1093, m. 567/1172). Cf. Rifaat Y. Ebied et Michael J.L. Young, « al-Ḥurṭubī », *EI*². Voir également *GAL*, II, p. 316 et sup. II, p. 435. Nous n'avons cependant pas pu identifier d'autre al-Tatāʾī qui puisse correspondre.

²⁸²⁵ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 148 : *ḥall maʿqūd manqūl min ḥaṭṭ al-ṣayḥ sayyidī Muḥammad b. al-Qāḍī wa-qāla inna-hu min imlāʾ al-ṣayḥ Aḥmad al-Maġribī wa-ḍakara Aḥmad anna-hu naqala-hā ʿan al-ṣayḥ al-Tatāʾī*.

²⁸²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁸²⁷ *Ibid.*, p. 165. Né à Alger et mort à Tunis, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Maḥlūf al-Ġazāʾirī l-Taʿālibī est un théologien malékite et exégète. Il composa une exégèse coranique, mais aussi des ouvrages sur les rêves du Prophète ou l'eschatologie. Cf. Carl Brockelmann, « al-Thaʿālibī », *EI*² [=EI¹].

²⁸²⁸ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 281.

²⁸²⁹ *Ibid.*, p. 285.

F	Q	Ĝ	M	H	M	T
H	M	T	F	Q	Ĝ	M
Q	Ĝ	M	H	M	T	F
M	T	F	Q	Ĝ	M	H
Ĝ	M	H	M	T	F	Q
T	F	Q	Ĝ	M	H	M
M	H	M	T	F	Q	Ĝ

(Li-raf^c al-dam taktubu hādā l-hātam ‘alā ṭaraf qišr bayḍ na‘ām wa-tu‘alliqu-hu l-mar’a ‘alā faḥḍi-hā l-ayman yartafi‘u ‘an-hā l-dam bi-iddn Allāh ta‘ālā wa-huwa ṣaḥīḥ muğarrab manqūl ‘an al-šayḥ Abī l-‘Abbās al-Būnī raḥīma-hu Llāh ta‘ālā wa-raḍiya ‘an-hu wa-hādā mā taktubu ma‘ā l-hātam aḡībū yā rūḥāniyyat hādā l-hātam bi-raf^c al-dam ‘an hādīhi l-ādamiyya bi-ḥaqq hādīhi l-asmā’ al-waḥā 2 al-‘ağal 2 al-sā’a 2 wa-hādā huwa l-hātam al-mubārak [kamā tarā])²⁸³⁰

La recette en elle-même ne se trouve pas dans le noyau historique, et par ailleurs, on voit qu'aucune référence coranique, aucun verset ou nom divin n'apparaît dans la recette. Cette utilisation de la mention al-Būnī pour valider une recette au *modus operandi* somme toute assez éloigné de ses techniques (pas de zikr, une invocation sans mention d'ange ou de nom divin, utilisation de coquille d'œuf d'autruche...) nous indique que la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) en tant que magie prophylactique trouva en al-Būnī une autorité, bien qu'il ne soit pas fréquemment mentionné. On trouvera en revanche dans certains textes des reprises de passages d'al-Būnī sans que la paternité en soit affirmée. C'est le cas du disciple de Dāwūd al-Anṭākī.

Dāwūd al-Anṭākī et « un de ses disciples » : magie, médecine et pharmacopée.

Dāwūd al-Anṭākī (m. 1008/1599) est l'auteur d'une immense somme sur la pharmacopée intitulée *Taḍkirat ūlī l-albāb* (*Récapitulatif pour ceux qui ont de l'esprit*). On la trouve également sous le titre de *Šaydaliyyat al-a‘šāb* (*La pharmacopée des herbes*). Divisée en plusieurs parties, elle aborde maladies et remèdes en les classant par ordre alphabétique. L'intérêt d'un tel ouvrage dans notre étude vient d'un supplément (*ḍayl*) toujours édité avec l'ouvrage, dû à « un des disciples de Dāwūd al-Anṭākī ». La rédaction du supplément se situe au moins au XI^e/XVII^e siècle dans la mesure où son auteur mentionne Šihāb al-Dīn al-Qalyūbī²⁸³¹ (m. 1069/1659), disciple

²⁸³⁰ *Ibid.*, p. 204.

²⁸³¹ Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb wa-l-ğāmi‘ li-l-‘ağab al-‘ağāb*, Le Caire, 1877, III, p. 270. Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāma l-Qalyūbī est un disciple du juriste (*faqīh*) Šams al-Dīn al-Ramlī et auteur de nombreux traités sur le droit (*fiqh*), la géographie, la médecine, les sciences occultes et l'*adab*. Il est notamment l'auteur d'un *Kitāb al-Muğarrabāt* et d'un *al-Taḍkira fī l-ṭibb* (*Mémoire sur la médecine*). Cf. Carl Brockelmann, « al-Qalyūbī », *Et*².

de Šams al-Dīn al-Ramlī (m. 1004/1596). Le supplément traite essentiellement des « remèdes spirituels » (*al-ʿilāğāt al-rūḥāniyya*) et se rattache donc à la « médecine spirituelle ». Il s'agit essentiellement de remèdes magiques. Le supplément semble clairement inspiré des ouvrages comme le *Šams al-maʿārif* ou le *Šumūs al-anwār*. Dāwūd al-Anṭākī lui-même semble avoir connu les traités d'al-Būnī dans la mesure où il cite une « recette magique » de ce dernier dans un de ses ouvrages consacré à l'amour dans la littérature intitulé *Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-ʿuṣṣāq*²⁸³².

Le « supplément » au *Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ğāmiʿ li-l-ʿağab al-ʿuğāb* réunit à la fois des remèdes de médecine de type galiénique et hippocratique et des remèdes à caractère plus magiques et parfois religieux. On voit donc tour à tour des autorités grecques telles que Galien (Ĝālīnūs)²⁸³³ et Hippocrate (Abuqrāt)²⁸³⁴, Ptolémée (Baṭlīmūs)²⁸³⁵, des grands noms de la médecine arabe tels qu'Avicenne (Ibn Sīnā)²⁸³⁶, son *al-Qānūn*²⁸³⁷ et un *Kitāb al-Kunūz* qui lui est attribué²⁸³⁸, [Abū Bakr] al-Rāzī²⁸³⁹, Abū l-Farağ al-Malaṭī²⁸⁴⁰ (n. 1225-6, m. 1286), al-Masīḥī²⁸⁴¹ (m. v. 410/1010), des philosophes grecs ou arabes comme Platon²⁸⁴², Pythagore²⁸⁴³, Démocrite

²⁸³² Dāwūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-ʿuṣṣāq*, Beyrouth, Dār maktabat al-hilāl li-l-ṭibāʿa wa-našr, 1984 (deuxième édition), I, p. 382. Nous avons déjà mentionné cet ouvrage.

²⁸³³ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb*, III, p. 14, 15, 17, 37, 46, 47, 58, 59, 60, 63, 64, 77, 99, 100, 102, 104, 107, 110, 111, 164, 173, 183, 186, 189, 225, 226, 244, 245.

²⁸³⁴ *Ibid.*, III, p. 7, 26, 41, 42, 43, 76, 98, 117, 170, 172, 173, 175, 176, 178, 183, 186. Sur le personnage dans la tradition arabe, cf. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 231-236.

²⁸³⁵ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb*, III, p. 207.

²⁸³⁶ *Ibid.*, III, p. 4, 5, 171. Sur Avicenne, cf. *supra* p. 358 et suivantes.

²⁸³⁷ *Ibid.*, III, p. 43 : *al-Qānūn* est mentionné sans nom d'auteur mais il ne peut en toute logique s'agir que d'*al-Qānūn fī l-ṭibb* d'Avicenne (*kamā faʿala-hu l-šayḥ fī l-Qānūn*).

²⁸³⁸ *Ibid.*, III, p. 4. Ce *Kitāb al-Kunūz* est présenté par le disciple de Dāwūd al-Anṭākī comme sa source pour les invocation aux planètes (*daʿwat al-kawākib*).

²⁸³⁹ *Ibid.*, III, p. 46, 63, 64, 79, 89, 189. À la p. 63 il est fait mention des gloses d'al-Rāzī dans *al-Qānūn (qāla l-imām al-Rāzī fī ḥawāšī l-Qānūn)*. Sur al-Rāzī, cf. *supra* p. 162 et suivantes.

²⁸⁴⁰ *Ibid.*, III, p. 14, 37, 43, 50, 63, 64, 73, 74, 103, 106, 109, 117, 118, 119, 176, 177. Celui-ci est également connu sous le nom d'Ibn al-ʿIbrī ou Barhebraeus. Cf. Judah Benzion Segal, « Ibn al-ʿIbrī », *EF*².

²⁸⁴¹ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb*, III, p. 189. Sur al-Masīḥī, cf. Albert Dietrich, « al-Masīḥī », *EF*² et *GAS*, III, p. 326-327, V, p. 336-337 et VI, p. 241, à compléter pour l'histoire du personnage avec l'introduction à l'édition du *Kitāb al-Miʿa fī l-ṭibb* édité par Floréal Sanagustin. Cf. al-Masīḥī, *Kitāb al-Miʿa fī l-ṭibb*, éd. Floréal Sanagustin, Damas, Institut Français de Damas, 2000, I, p. 13-24. Cf aussi Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 356-357.

²⁸⁴² Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb*, III, p. 10, 84, 89.

(*Dīmuqrāṭīs*)²⁸⁴⁴, al-Fārābī²⁸⁴⁵, mais aussi des autorités religieuses ou mystiques comme al-Ġazālī²⁸⁴⁶ (n. 450/1058, m. 505/1111). Certains noms sont peu connus comme al-Ṭarsūsī²⁸⁴⁷ mentionné à propos de la physiognomonie (*al-firāsa*).

Plusieurs concepts clés sont définis. Ainsi, le terme de *sīmiyā'* fait l'objet de plusieurs sections (*faṣl*), introduites par une définition générale :

Sīmiyā' : c'est une science propédeutique (*bāḥiṭ*) issue de nombreuses sciences qui atteint trente divisions (*bāb*) dont la plus renommée est la science des lois (*ilm al-nawāmīs*) et la méthode de ses opérations, puis les sacrifices (*al-maḥāriq*), puis les fumigations (*al-tadhīnāt*), les poudres animales (*al-ta'āfin*), les somnifères (*al-marāqīd*), les disparitions (*al-iḥfā'āt*) et d'autres choses qui furent introduites dans cette science. A-t-elle besoin de la médecine ou non ? Il appert qu'elle lui est nécessaire, parce que la base de ses [différentes] parties vient des [remèdes] simples et composés de la médecine. Il n'y a aucun problème à mentionner ici un peu de bienfait pour que cette partie ne soit pas sans quelque profit. C'est mentionné dans le *Livre des indices et des discours : la science de la sīmiyā'* (*Kitāb al-Iṣārāt wa-l-maqālāt fī 'ilm al-sīmiyā'*) parce que personne ne parvient à la connaître complètement, ni à l'interpréter correctement si ce n'est celui que la vérité a choisi et qui veut faire partie des praticiens de la *sīmiyā'* et des opérations.

(*Sīmiyā'* : huwa 'ilm bāḥiṭ 'an 'ulūm kaṭīra tabluḡu ṭalātīn bāb aḡallu-hā 'ilm al-nawāmīs wa-kayfiyyat a'māli-hā, ṭumma l-maḥāriq ṭumma l-tadhīnāt wa-l-ta'āfin wa-l-marāqīd wa-l-iḥfā'āt wa-ḡayru-hā mimmā la-hu madḡal fī ḡadā l-'ilm. Wa-hal huwa muḡtāḡ ilā l-ṭibb am lā ? Wa-llaḡi yaḡharu anna-hu muḡtāḡ ilay-hi ; li-anna 'unṣur aḡzā'i-hā min afrād al-ṭibb wa-murakkabāti-hā. Wa-lā ba's bi-ḡikr nubḡa yasīra hunā kaylā yaḡluwa ḡadā l-ḡuz' min fā'ida ; fa-ḡad ḡukira fī Kitāb al-Iṣārāt wa-l-maqālāt fī 'ilm al-sīmiyā' li-anna-hu lā yakādu aḡad ya'ti bi-'ilmi-hā wa-lā yaḡhamu ta'wīla-hā illā man iḡtāra-hu l-ḡaḡq wa-ṣṭafā-hu wa-arāda an yakūna min ahl al-sīmiyā' wa-l-a'māl)²⁸⁴⁸

La première section composant ce chapitre est consacrée aux « lois » (*al-nawāmīs*). Elle s'appuie sur des autorités aussi variées que Platon²⁸⁴⁹, Aḡmad b. Muḡammad al-'Irāqī [al-Sīmāwī]²⁸⁵⁰, Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī²⁸⁵¹, Abū Zakariyā'

²⁸⁴³ *Ibid.*, III, p. 10, 59.

²⁸⁴⁴ *Ibid.*, III, p. 10.

²⁸⁴⁵ *Ibid.*, III, p. 53, 54.

²⁸⁴⁶ *Ibid.*, III, p. 62. Sur al-Ġazālī, cf. *supra* p. 362 et suivantes.

²⁸⁴⁷ *Ibid.*, III, p. 179. Il peut s'agir de Muḡammad b. Farāmurz b. 'Alī l-Ṭarsūsī (m. v. 885/1480). *GAL*, sup. II, p. 316-317. Il existe aussi un Ibrāhīm b. 'Imād al-Dīn 'Alī l-Tarsūsī l-Ḥanafī installé à Damas (n. 746/1345, m. 758/1356). *GAL*, sup. II, p. 87. Le manque d'informations sur chacun de ces personnages ne permet pas d'identifier clairement celui que mentionne le disciple de Dāwūd al-Anṭākī.

²⁸⁴⁸ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirat ūlī l-albāb*, III, p. 84.

²⁸⁴⁹ *Ibid.*, III, p. 84.

²⁸⁵⁰ *Ibid.*, III, p. 84.

(sic) al-Rāzī « auteur des traités connus sous [le titre] *Les exercices (al-Riyāḍāt)* »²⁸⁵², ‘Abd Allāh al-Masīḥī « auteur du *Livre du lotus vert (Kitāb al-Sidra l-ḥaḍrā)* »²⁸⁵³. C'est également dans cette section que l'on trouve une recette contenant une chaîne de transmission initiée par ‘Abd Allāh b. Hilāl et remontant jusqu'à Dū l-Nūn al-Miṣrī en passant par al-Ḥallāğ et al-Buhlūl²⁸⁵⁴. Les recettes se situent dans un stade plus tardif de la magie islamique avec l'emploi de caractères à lunettes, de « noms barbares » et de formules très proches de celles du *Šams al-ma‘ārif*. Cette discipline est cependant associée à de grands noms du soufisme et de la tradition. Ainsi, vers la fin de cette section, le disciple d'al-Anṭākī explique :

Sache, mon frère, que d'autres que ce groupe accèdent à des stations majestueuses et sublimes auprès de Dieu. Ainsi, quand ils veulent un des états [spirituels], [cela arrive] sans méthode ni moyen, parce qu'ils sont des maîtres en effort [spirituel] et en dévoilements, parce qu'ils ont abandonné les passions. Ils accèdent à juste titre à toutes les voies, ce sont les pôles occupés par le Livre, la tradition [du Prophète], la préservation de la Loi muhammadienne, la maîtrise de sa loi (*nāmūsi-hā*) et la nécessité de ses peines légales, comme Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī, al-Ḥārīt b. Anas al-Muḥāribī, Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, l'imam Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi‘ī, l'imam de Médine, le savant magnanime et excellent Mālīk b. Anas et leurs semblables - que Dieu soit satisfait d'eux tous. Quant aux prédécesseurs, il en est qui invoquent par le plus sublime nom, parce qu'ils sont les maîtres du pouvoir [surnaturel]. Quand ils veulent disparaître au monde, ils disparaissent, s'ils veulent apparaître ils apparaissent, les portes s'ouvrent à eux, et cela par la psalmodie des noms. [...]

(*Wa-‘lam yā aḥī anna ġayr hādīhi l-ṭā‘ifa la-hum maqāmāt ḡalīla ‘aẓīma ‘inda Llāh, wa-dālika anna-hum idā arādū ḥālan min al-ḥālāt kānat bi-lā kayfa wa-lā wāsiṭa li-anna-hum arbāb muğāhadāt wa-mukāšafāt li-anna-hum tarakū l-ahwiya fa-la-hum al-duḥūl bi-ḥaqq fi kull ṭarīqa wa-hum al-aqtāb al-muštağilūna bi-l-kitāb wa-l-sunna wa-ḥifẓ al-šarī‘a l-muḥammadiyya wa-ḡabṭ nāmūsi-hā wa-l-tizām ḥudūdi-hā miṭl Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī wa-l-Ḥārīt b. Anas al-Muḥāribī wa-Abū [sic] l-Qāsim al-Quṣayrī wa-l-imām Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi‘ī wa-imām al-madīna l-‘ālim al-humām al-fāḍil Mālīk b. Anas wa-aḍrābi-him raḍīya Llāh ‘an-hum ağma‘in. Wa-ammā man taqaddama fa-inna min-hum man yad‘ū bi-l-*

²⁸⁵¹ *Ibid.*, III, p. 85. Il est en outre mentionné p. 10. Nous ne pouvons aisément déterminer s'il s'agit de Šihāb al-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš al-Suhrawardī le philosophe et scientifique (n. 549/1154, m. 587/1191) ou de Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (n. 539/1145, m. 632/1234). Nous pensons cependant qu'il s'agit plus probablement du premier. Sur chacun d'eux cf. respectivement Hossein Ziai, « al-Suhrawardī », *El²* et Angelika Hartmann, « al-Suhrawardī », *El²*.

²⁸⁵² Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb*, III, p. 86.

²⁸⁵³ *Ibid.*, III, p. 87.

²⁸⁵⁴ *Ibid.*, III, p. 87. Sur tous ces personnages, cf. *supra* respectivement p. 127, 289, 295 et suivantes. Sur Buhlūl, voir *supra* p. 386, note 1778.

*ism al-a'zam li-anna-hum aṣḥāb taṣrīf fa-idā arādū an yaḥtafū 'an al-'ālam iḥtafaw wa-in arādū an yaẓharū ẓaharū wa-tuftaḥu la-hum al-abwāb wa-dālika bi-tilāwat al-asmā' [...]*²⁸⁵⁵

S'ensuit une section sur les sacrifices (*al-maḥārīq*), où sont plutôt mentionnés les « rois de l'Inde et de la Chine » (*mulūk al-Hind wa-l-Ṣīn*)²⁸⁵⁶. Cette section contient la mention d'une fumigation (*tadhīn*), sous l'autorité de Platon²⁸⁵⁷. La section sur les poudres animales (*al-ta'āfīn*), sous l'autorité d'Abū Bakr al-Rāzī (*al-ḥakīm Abū Bakr*), la suit²⁸⁵⁸. La section suivante concerne les somnifères (*al-marāqīd*), toujours sous l'autorité d'Abū Bakr al-Rāzī (*al-ḥakīm*)²⁸⁵⁹. Une courte section sur l'opération des *nīranḡiyyāt* (*'amal al-nīranḡiyyāt*) vient après, toujours sous la même autorité (*al-ḥakīm*)²⁸⁶⁰. Ce dernier explique que « ce qui est utile pour cette [opération] est tiré du livre d'Hermès et du livre du sage Ṣrnān²⁸⁶¹ qui est un vaste chapitre, et des secrets scellés pour l'amour, la haine et tout ce que l'on veut » ([*qāla l-ḥakīm :*] *al-muḥīd li-hādā anna-hu mustaḥraḡ min kitāb Hirmis wa-min kitāb al-ḥakīm Ṣrnān wa-huwa bāb wāsi' wa-min al-asrār al-maktūma li-l-maḥabba wa-l-baḡdā' wa-sā'ir mā yurādu*)²⁸⁶². La section suivante, sur la disparition (*al-iḥfā'*) clôt cette partie de l'ouvrage sur la *sīmiyā'*. Elle contient notamment une recette attribuée à al-Ḥallāḡ²⁸⁶³.

La science des lettres occupe un autre passage très important du supplément. Elle se trouve ainsi définie :

La science de la lettre²⁸⁶⁴, c'est - comme l'a établi le cheikh - la recherche des propriétés des lettres individuelles ou organisées. Son sujet ce sont les lettres de l'alphabet. Sa matière ce sont les carrés magiques et les compositions. Son image

²⁸⁵⁵ *Ibid.*, III, p. 88.

²⁸⁵⁶ *Ibid.*, III, p. 89.

²⁸⁵⁷ *Ibid.*, III, p. 89.

²⁸⁵⁸ *Ibid.*, III, p. 89.

²⁸⁵⁹ *Ibid.*, III, p. 91. Aucune autre autorité n'est mentionnée entre le début de la section suivante et le *qāla l-ḥakīm* introduisant celle-ci. On peut donc en déduire sans trop de risque qu'il s'agit bien toujours du même « sage ».

²⁸⁶⁰ *Ibid.*, III, p. 92.

²⁸⁶¹ Personnage non identifié. Il doit s'agir d'une autorité pseudo-grecque ou pseudo-indienne.

²⁸⁶² *Ibid.*, III, p. 92.

²⁸⁶³ *Ibid.*, III, p. 93 : « autre recette qu'avait accomplie al-Ḥallāḡ, elle est connue parmi les praticiens de cet art » (*ṣifa uḥrā kāna yaf'alu-hā l-Ḥallāḡ wa-hiya maṣhūra bayn ahl hādā l-fann*). Sur al-Ḥallāḡ, cf. *supra* p. 295 et suivantes.

²⁸⁶⁴ L'expression *'ilm al-ḥarf* est peu courante pour désigner cette discipline, qui est plus souvent désignée par le pluriel : *'ilm al-ḥurūf*. Peut-être doit-on y voir, comme chez 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī qui préfère utiliser *al-ḥarfiyya* à *al-ḥurūfiyya*, une volonté de ne pas prêter à confusion avec le nom du mouvement ḥurūfite de Faḍl Allāh al-Astarabādī.

c'est leur division en quantité, qualité, la composition des serments et des conjurations et ce qui en résulte. Son agent est le thaumaturge (*al-mutašarrif*). Son but est le pouvoir (*al-tašarruf*) sur l'orientation par laquelle la chose demandée se produit qu'il s'agisse de faire advenir ou d'empêcher. Son degré ce sont les essences spirituelles, les sphères et les astres. Elle a besoin de la médecine sous de nombreux aspects, parmi lesquels la connaissance des natures, les méthodes, les degrés et les mélanges. Par ignorance les erreurs se produisent souvent dans cette [discipline]. Celui dont le mélange est chaud, quand il utilise les lettres chaudes se brûle, et inversement. Parmi [les aspects où elle a besoin de la médecine, il y a] la connaissance des fumigations (*al-baḥūrāt*), qu'elles soient végétales ou non, sans corrompre l'opération par sa substitution. [En revanche,] la médecine n'a pas besoin de [la science des lettres], excepté quand nous voyons les écritures dans les brassages et les mélanges. Les conjurations et les noms sont comme les remèdes à l'exception de ce dont l'explication viendra en détail, si Dieu - qu'il soit exalté ! - le veut.

(*ʿIlm al-ḥarf huwa kamā qarrara-hu l-šayḥ bāḥit ʿan ḥawāṣṣ al-ḥurūf ifrād wa-tarkīb. Wa-mawḍūʿu-hu l-ḥurūf al-ḥiḡāʿiyya, wa-māddatu-hā l-awfāq wa-l-tarākīb, wa-šūratu-hu taqsimu-hā kamm wa-kayf wa-taʿlif al-aqsām wa-l-ʿazāʿim wa-mā yantiḡu min-hā, wa-fāʿilu-hu l-mutašarrif, wa-ḡāyatu-hu l-tašarruf ʿalā waḡḡ yaḡṣulu bi-hi l-maṭlūb iqāʿ wa-ntizāʿ, wa-martabatu-hu l-rūḥāniyyāt wa-l-falak wa-l-naḡāma. Wa-yaḡtāḡu ilā l-ṭibb min wuḡūḡ kaṭīra min-hā maʿrifat al-ṭabāʿiʿ wa-l-kayfiyyāt wa-l-daraḡ wa-l-amziḡa, wa-min al-ḡahl bi-hi yaqaʿu l-ḡaṭaʿ fi ḡādā ḡālib fa-inna ḡā l-mizāḡ al-ḡārr idā staʿmala l-ḥurūf al-ḡārra waqaʿa fi naḡw al-iḡtirāq wa-bi-l-ʿaks. Wa-min-hā maʿrifat al-baḥūrāt nabātiyya kānat aw ḡayri-hā wa-illā fasada l-ʿamal bi-tabdīli-hā. Wa-l-ṭibb laysa muḡtāḡ ilay-hi illā idā raʿaynā l-kitābāt fi l-aḡlāṭ wa-l-amziḡa fa-inna l-ʿazāʿim wa-l-asmāʿ ka-l-adwiya ilā ḡayr ḡālika mim mā sa-yaʿtī bayānu-hu ʿalā l-tafṣil in šāʿa Allāḡ taʿālā*)²⁸⁶⁵

Le chapitre consacre de longs passages à la balance des lettres, aux correspondances astrologiques des lettres, aux carrés magiques et aux méthodes permettant de déduire les esprits célestes et terrestres qui leur sont attachés. Aucune autorité grecque n'est mentionnée. Malgré la paucité des références de ce passage, nous trouvons une allusion à al-Ġazālī²⁸⁶⁶ (n. 450/1058, m. 505/1111) et ses *Futūḡ al-Qurʿān (Les victoires du Coran)*²⁸⁶⁷. La *zāʿirḡa* est également mentionnée²⁸⁶⁸, ainsi que des « recettes » (*fawāʿid*) d'un cheikh appelé al-Maršafī²⁸⁶⁹

²⁸⁶⁵ *Ibid.*, III, p. 121.

²⁸⁶⁶ Désigné par son surnom (*laqab*) *ḡuḡḡat al-islām* (« la preuve de l'islam »).

²⁸⁶⁷ *Ibid.*, III, p. 133.

²⁸⁶⁸ *Ibid.*, III, p. 127.

²⁸⁶⁹ *Ibid.*, III, p. 135. Ce nom de relation trahit une probable origine familiale égyptienne.

(m. 930/1523 ?)²⁸⁷⁰, al-Dimyātī²⁸⁷¹, des *muğarrabāt* attribuées au Damascène al-Suwaydī²⁸⁷² (n. 600/1204, m. 690/1292). La « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) est associée à cette discipline, comme il est expliqué :

Qui a compris cela a compris les secrets des compositions, des influences des lettres, et comment [fonctionne] la « médecine spirituelle ». Quand on a connaissance d'une maladie dans un des membres, on sait quelle lettre est pour ce membre et le membre suivant au-dessus ou au-dessous. Il réunit ces lettres, examine dans le livre de Dieu - qu'Il soit exalté ! - dans quel verset ces lettres sont réunies. Celui qui fait ses ablutions, fait une prière de deux genuflexions avec [ces lettres], les efface et les boit ou se les accroche, guérit si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. [...]

(*Fa-man fahima dālīka fahima asrār al-tarkībāt wa-l-taʿtīrāt al-ḥarfiyyāt wa-kayfa l-ṭibb al-rūḥānī idā ʿalima maraḍ fi ʿuḍw min al-aʿdā ʿalima mā li-dālīka l-ʿuḍw min al-ḥurūf wa-l-ʿuḍw alladī yalī-hi min fawqī-hi wa-min taḥtī-hi, fa-yağmaʿu tilka l-ḥurūf wa-yanzuru fi kitāb Allāh taʿālā fi ayy āya ğumiʿat tilka l-ḥurūf; fa-man tawaḍḍaʿa wa-ṣallā bi-hā rakʿatayn wa-kataba-hā wa-maḥā-hā wa-saqā-hā aw ʿallaqa-hā ʿalay-hi fa-huwa yabraʿu in šāʿa Llāh taʿālā. [...]*)²⁸⁷³

On reconnaît très clairement ici (presque) mot pour mot un passage de *Laṭāʿif al-išārāt* définissant justement le fonctionnement de la médecine spirituelle²⁸⁷⁴. Ceci indique clairement que si al-Būnī n'est pas mentionné, non seulement ses idées mais aussi ses textes étaient connus de Dāwūd al-Anṭākī et son disciple, et qu'al-Būnī demeure la référence - même occultée - de la « médecine spirituelle ».

Enfin, une entrée copieuse est consacrée aux incantations prophylactiques (*ruqā*)²⁸⁷⁵. Elle se démarque particulièrement par une volonté de se rattacher clairement à la tradition musulmane, par l'utilisation de citations de hadiths pour la définir, et des mentions de traditionnistes comme Muslim et Ğābir b. ʿAbd Allāh²⁸⁷⁶,

²⁸⁷⁰ Nous proposons de voir en ce personnage ʿAlī l-Marṣafī (m. 930/1523), le cheikh d'al-Šaʿrānī après lequel ce dernier affirme que le cheminement initiatique aurait « dégénéré ». Cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 177.

²⁸⁷¹ *Ibid.*, III, p. 154. Al-Dimyātī est l'auteur éponyme d'un poème abondamment commenté par les ésotéristes. Cf. *supra* p. 562, note 2617.

²⁸⁷² *Ibid.*, III, p. 156. Sur cet ouvrage, cf. Manfred Ullmann, « Die Tadhkira des ibn as-Suwaydi, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie », *Der Islam*, 54 (1977), p. 33-65. Voir aussi Albert Dietrich, « al-Suwaydī », *EI*²; Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 129; Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 199-202.

²⁸⁷³ *Ibid.*, III, p. 140.

²⁸⁷⁴ Al-Būnī, *Laṭāʿif al-išārāt*, BnFα, fol. 20b.

²⁸⁷⁵ Dāwūd al-Anṭākī, *Tadhkirat ūlī l-albāb*, III, p. 199-207.

²⁸⁷⁶ *Ibid.*, III, p. 199. Ğābir b. ʿAbd Allāh (m. 78/697) était un compagnon du Prophète. Au service des premiers califes ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, ʿUṭmān b. ʿAffān et ʿAlī b. Abī Ṭālib (aux

de théologiens et de mystiques comme al-Šāfi²⁸⁷⁷ (n. 150/767, m. 204/820), al-Suyūṭī²⁸⁷⁸ (n. v. 849/1445, m. 911/1505), ‘Abd al-Fattāḥ disciple de Karīm al-Dīn al-Ḥalwātī²⁸⁷⁹ (m. 986/1578-1579), etc. Mais on trouve également l'astrologue Abū Ma‘šār²⁸⁸⁰. Les procédés mis en œuvre ne diffèrent pas sensiblement de ceux de la *sīmiyā’* et la science des lettres, excepté une plus grande profusion de versets coraniques.

Enfin, la fin de l'ouvrage contient également une profusion de références proprement islamiques. Le style, beaucoup plus décousu, semble suggérer que l'auteur y a mis les éléments qu'il a oubliés ou n'a pas eu le temps de traiter dans le reste de l'ouvrage, à la structure beaucoup plus rigide de par le classement par ordre alphabétique. On y trouve mentionnés un Ibn Abī Šādiq²⁸⁸¹, Sahl b. Sa‘d²⁸⁸², al-Dārimī²⁸⁸³ (n. 181/797, m. 255/869) citant le célèbre juriste irakien al-Ša‘bī et ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd²⁸⁸⁴, Mālik b. Anas et son *al-Muwaṭṭa’*²⁸⁸⁵, Abū Hurayra²⁸⁸⁶ (m. v. 58/678), Muḥammad al-Ġawṭ (n. 906-907/1500-1501, m. 970/1562) et son *al-Ġawāhir al-ḥams* (*Les cinq joyaux*)²⁸⁸⁷, un traditionniste appelé al-Mahdī²⁸⁸⁸, Abū Ṭālib

côtés duquel il se battit à Šiffin), il semble avoir eu des rapports plus conflictuels avec la dynastie omeyyade à partir de Mu‘āwiya auquel il aurait prêté allégeance avec dissimulation de ses convictions profondes (*taqiyya*). Cf. Meir Jacob Kister, « Djābir b. ‘Abd Allāh », *EI*².

²⁸⁷⁷ Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb*, III, p. 201, 204.

²⁸⁷⁸ *Ibid.*, III, p. 224. Il est également mentionné p. 269. Dans le cas d'al-Suyūṭī, on peut également y voir sa résurgence comme auteur du *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*. Cf. *supra* p. 588 et suivantes.

²⁸⁷⁹ *Ibid.*, III, p. 220-221.

²⁸⁸⁰ *Ibid.*, III, p. 217. Cf. *supra* p. 168 et suivantes.

²⁸⁸¹ *Ibid.*, III, p. 260.

²⁸⁸² *Ibid.*, III, p. 261.

²⁸⁸³ *Ibid.*, III, p. 263, 264. Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Faḍl al-Samarqandī l-Dārimī est un traditionniste, auteur d'un important recueil de hadiths appelé *al-Ġāmi’* (*La somme*) ou *al-Musnad*. Cf. James Robson, « al-Dārimī », *EI*².

²⁸⁸⁴ Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb*, III, p. 263.

²⁸⁸⁵ *Ibid.*, III, p. 264.

²⁸⁸⁶ *Ibid.*, III, p. 264. Abū Hurayra est un célèbre compagnon du Prophète, transmetteur de nombreux hadiths. Cf. James Robson, « Abū Hurayra », *EI*².

²⁸⁸⁷ *Ibid.*, III, p. 264. Muḥammad al-Ġawṭ est un soufi indien descendant du mystique Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār. Il aurait accompli une ascension jusqu'au Trône divin en 932/1526. Cf. Scott A. Kugle, « Heaven's witness: the uses and abuses of Muḥammad Ghawth's mystical ascension », *Journal of Islamic Studies*, 14/1 (2003), p. 1-36 ; Abdul Muqtadir, « Muḥammad Ghawth Gwaliyārī », *EI*². Scott A. Kugle donne pour date de naissance « autour de » 907/1501, Abdul Muqtadir 906/1500.

al-Makkī²⁸⁸⁹, al-Šāfi‘ī²⁸⁹⁰, Muḥammad Zaytūn²⁸⁹¹, Šihāb al-Dīn al-Qalyūbī²⁸⁹² (m. 1069/1659) mais aussi des personnages beaucoup plus récurrents dans la science des lettres ou des propriétés occultes du Coran comme al-Šādīlī et Ibn Mašīš²⁸⁹³ (n. 559/1163, m. 626/1228), al-Yāfi‘ī²⁸⁹⁴ ou al-Suyūṭī²⁸⁹⁵.

•••

La postérité d'al-Būnī ne fait donc pas de doute dans cette « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*) plus scientifique que la « médecine prophétique » (*al-ṭibb al-nabawī*) et plus magique que la médecine galénique. Cette littérature fertile nécessiterait d'abondantes études. La répercussion de ce type d'ouvrage en Afrique a été déjà étudiée par Constant Hamès²⁸⁹⁶, et la quantité d'ouvrages encore inédits laisse présager la nécessité d'un renouvellement prochain de l'historiographie à ce sujet. L'équipe du VECMAS (Valorisation et Édition Critique des Manuscrits Arabes Sub-sahariens) qui a commencé l'édition de manuscrits de Tombouctou a déjà permis la parution du début du *Kitāb Šifā' al-asqām al-‘arīḍa fī l-ẓāhir wa-l-bāṭin min al-aḡsām* (*Le livre de la guérison des maladies accidentelles : l'exotérique et l'ésotérique des corps*) d'al-Kuntī (m. 1096/1684), dans lequel nous trouvons aussi mention d'al-Būnī²⁸⁹⁷. Cependant, le paradigme dans lequel est introduit l'ouvrage est encore cette bipolarité entre une médecine prophétique ignare et obscurantiste de traditionnistes et une médecine galénique savante et véridique. La révision de ce modèle d'analyse binaire est une nécessité afin de réhabiliter les spécificités et la dynamique de cette littérature médicale magique et de proposer de nouvelles grilles de lecture et de compréhension de ces textes.

7.3. Les controverses sur le soufisme et la *šimiyā'* : al-Būnī et ses détracteurs

Nous venons de retracer la formation et l'évolution des pratiques magiques au Moyen Âge. Il est aisé de constater que leur formation progressive se fit en plusieurs étapes et que des disciplines se sont formées progressivement, engendrant

²⁸⁸⁸ *Ibid.*, III, p. 265.

²⁸⁸⁹ *Ibid.*, III, p. 265.

²⁸⁹⁰ *Ibid.*, III, p. 265.

²⁸⁹¹ *Ibid.*, III, p. 266.

²⁸⁹² *Ibid.*, III, p. 270.

²⁸⁹³ *Ibid.*, III, p. 265.

²⁸⁹⁴ *Ibid.*, III, p. 266.

²⁸⁹⁵ *Ibid.*, III, p. 269.

²⁸⁹⁶ Voir Constant Hamès, *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écritures*, thèse de doctorat, Paris, 1997.

²⁸⁹⁷ Al-Kuntī, *Šifā' al-asqām*, I, p. 162.

à la fois de nouvelles pratiques, mais aussi une nouvelle terminologie. Les termes, les paradigmes et les questions soulevées par cette histoire nous seront donc d'un intérêt majeur. Bien entendu, ces auteurs postérieurs à al-Būnī n'ont pu avoir une influence sur lui, mais rappelons qu'al-Būnī est le nom d'un corpus, d'une école de pensée avant d'être celui d'un individu historique. La constitution de son corpus ne saurait être étranger à ce discours parallèle sur la magie qui s'élabore à partir du VII^e/XIII^e siècle et qui est le plus souvent l'ouvrage de doxographes. L'intérêt de ce discours réside également dans notre approche du fait magique : il s'avère que bien des analyses, notamment sur al-Būnī sont partiellement faussées parce que ce sont ces discours à caractère hérésiographique qui furent la porte d'entrée dans l'étude de la magie en Islam. Or, il semble clair que ces discours visant à encadrer de nouvelles pratiques ne sauraient être appliqués à l'ensemble des auteurs musulmans, et encore moins à toutes les aires géographiques et culturelles de langue arabe au Moyen Âge. Si l'auteur central auquel on peut imputer ce cadre rigide et inadapté est Ibn Ḥaldūn, son point de vue doit être comparé avec celui de ses sources et de ses contemporains afin de comprendre au mieux la situation des pratiques et disciplines magiques de son époque.

Al-Ṣanhāġī

Auteur du *Kanz al-asrār wa-lawāqīḥ al-afkār* (*Le trésor des secrets et des idées fécondes*), al-Qāḍī Azammūr ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿīd al-Ṣanhāġī (m. 795/1392) est relativement peu connu, même si son ouvrage semble avoir connu un certain succès²⁸⁹⁸. L'ouvrage se présente comme une encyclopédie traitant d'abord du monde céleste, puis du monde sublunaire, ensuite des contingences de la vie mortelle, puis de son après. Au cœur de la troisième partie intitulée « De la longévité, des lois astreignantes, de la mort et de l'esprit se séparant du corps et de son stationnement en un lieu indécis »²⁸⁹⁹, il traite des actes (*al-afʿāl*), qu'il divise en deux catégories distinctes : les « ordonnés » (*al-maʿmūrāt*) et les « interdits » (*al-munhiyyāt*). À la suite des actes « interdits », al-Ṣanhāġī traite de la magie (*al-siḥr*) et tout ce avec quoi elle « se confond » (*yaltabisu bi-hi*). L'éditeur du texte précise que cette partie n'est pas mentionnée dans le sommaire et qu'il peut s'agir d'un oubli ou

²⁸⁹⁸ Belkacem Daouadi, *Édition, traduction en français et commentaire de « Kanz al-asrār wa lawāqīḥ al-afkār » Le trésor des secrets et des idées fécondes du Qāḍī Azmūr al-Shahīr bi AL-ṢANHĀĠĪ (m. en 795/1392)*, thèse de doctorat es lettres, sous la direction de Geneviève Gobillot, décembre 2006, p. 27 (concernant cet auteur, nous renvoyons principalement à cette thèse qui comporte l'édition, la traduction et une analyse de cet ouvrage. Nous avons néanmoins proposé une autre traduction pour les passages concernant la magie).

²⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 100 (texte arabe) et p. 101 (traduction française) : *fī l-ʿumr wa-fī l-aḥkām al-taklīfiyya wa-fī l-mawt wa-ḥurūġ al-rūḥ wa-mawḍiʿ istiqrāri-hi fī l-barzāḥ*.

d'une digression²⁹⁰⁰. Dans tous les cas, cette digression de plusieurs pages nous semble importante à analyser : bien que presque contemporaine d'Ibn Ḥaldūn, la division des sciences magiques y est complètement différente. Ainsi, al-Ṣanhāḡī est un des premiers auteurs à évoquer la *hīmiyā'* aux côtés de la *sīmiyā'* comme une discipline à part entière (Ibn Ḥaldūn semble totalement ignorer le terme de *hīmiyā'*). Pierre Lory avait mis en exergue l'emploi du terme de *hīmiyā'* par al-Kāšifī (m. 910/1504-5) dans son *Asrār-i Qāsimī* pour désigner la branche de la magie utilisant l'influence des astres, aux côtés de la *kīmiyā'* (alchimie), de la *sīmiyā'*, de la *rīmiyā'* (équivalent de la science des propriétés) et de la *līmiyā'* (talismanique)²⁹⁰¹. Al-Kāšifī se réfère à *al-Sirr al-maktūm* attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī pour la *hīmiyā'*, ce qui correspond tout à fait au paradigme avancé dans le *Kanz al-asrār*. Autre différence majeure avec Ibn Ḥaldūn : al-Ṣanhāḡī ne fait pas de lien entre *sīmiyā'* et soufisme, la *sīmiyā'* est donc présentée comme ayant eu un développement propre dans les disciplines magiques et non comme un dérivé de la science des lettres. Sa vision de la *sīmiyā'* dérive donc de la discipline d'al-Maḡrīṭī et de Šarāsīm al-Hindiyya. La façon d'aborder les disciplines magiques se fait en revanche sur le mode de la condamnation, comme pour Ibn Ḥaldūn. Cette « digression » permet donc de tempérer le point de vue d'Ibn Ḥaldūn, qui jusque là demeure dans bien des études la référence dans la pensée « sur » la magie dans le monde arabo-musulman.

Al-Ṣanhāḡī liste ainsi neuf choses se confondant avec la magie : la *sīmiyā'*, la *hīmiyā'*, [la science des] talismans (*al-ṭilasmāt*), les carrés magiques (*al-awfāq*)²⁹⁰², les propriétés de l'âme (*al-ḥawāṣṣ al-nafsiyya*), les réalités (*al-ḥaqā'iq*), les incantations prophylactiques (*al-ruqā'*), les conjurations (*al-‘azā'im*) et les asservissements [des anges, djinns et démons] (*al-istiḥdāmāt*)²⁹⁰³. Il différencie ensuite trois catégories de

²⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 593. Nous pourrions ajouter comme troisième hypothèse qu'il s'agit d'un ajout postérieur. Néanmoins, il apparaîtrait logique que la magie soit abordée dans un paragraphe concernant les actes interdits.

²⁹⁰¹ Pierre Lory, « Kashifi's Asrar-i Qasimi and Timurid magic », *Iranian studies : Journal of the Society for Iranian Studies*, 36/4 (2003), p. 531-541. Sur la *hīmiyā'*, cf. notamment p. 538.

²⁹⁰² Nous nous permettons ici de corriger le texte arabe qui a *al-awqāt* (les moments [propices]) en *al-awfāq* (les carrés magiques) dans la mesure où plus loin l'auteur définit ces différentes pratiques et le terme que l'on retrouve est *awfāq* et non *awqāt*. Le terme de *awfāq* paraît en outre plus cohérent.

²⁹⁰³ Belkacem Daouadi, *Édition, traduction en français et commentaire de « Kanz al-asrār wa lawāqīḍ al-afkār »*, p. 582. On notera que *hīmiyā'* et *‘ilm al-ṭilasmāt* sont bien différenciés, comme dans le *Asrār-i Qāsimī* où la talismanique correspond à la *līmiyā'*. La talismanique n'est donc pas perçue comme une modalité de l'invocation aux astres mais bien comme une discipline à part entière chez ces deux auteurs.

pratiques : la *sīmiyā'*, la *hīmiyā'* et les « propriétés des réalités » (*ḥawāṣṣ al-ḥaqā'iq*)²⁹⁰⁴. En revanche, il affirme plus loin que « les talismans (*al-ṭilasmāt*), les carrés magiques (*al-awfāq*), les propriétés liées aux âmes et aux réalités, les charmes prophylactiques (*al-ruqā'*), les conjurations (*al-ʿazā'im*) et les asservissements [des anges, djinns et démons] (*al-istiḥdāmāt*), ce n'est pas de la magie (*siḥr*) »²⁹⁰⁵. C'est ici que le terme de « confondre » (*yaltabisu bi-hi*) prend tout son sens car al-Ṣanhāǧī opère une réelle distinction entre ce qui relève du *siḥr* ou non. De même, il insiste sur la pharmacopée qui relève pour lui de la médecine (*tibb*) et non de la magie (*siḥr*), cette assertion témoignant que le statut de cette dernière faisait encore débat²⁹⁰⁶. La frontière entre ce qui relève ou non du *siḥr* est toutefois fluctuante : si les incantations prophylactiques (*al-ruqā'*) ne font pas partie du *siḥr*, c'est dans la mesure où elle n'est pas nuisible. Il reprend en fait les préceptes du malékisme en matière d'incantations, citant le fondateur de l'école, Mālik b. Anas²⁹⁰⁷. Les conjurations (*al-ʿazā'im*) ne relèvent pas nécessairement du *siḥr* dans la mesure où ils sont aussi et surtout des techniques contre la magie, les pratiques telles que l'asservissement des esprits (*al-istiḥdāmāt*) sont traditionnellement considérées comme faisant partie de la magie (à l'exception du cas de Salomon). Le terme de *maḥdūm* (le « servi », à savoir celui à qui un djinn ou un démon obéit) sert le plus souvent à désigner des sorciers. Al-Ġazālī est cité comme garant de la licéité de l'emploi des carrés magiques²⁹⁰⁸. Le terme de *siḥr* semble également relever chez al-Ṣanhāǧī d'une prédisposition, d'un caractère comme le courage, la lâcheté ou encore la générosité²⁹⁰⁹. Cette conception va à l'encontre d'une magie découlant d'un savoir ou d'un savoir-faire, ou de celle découlant de l'infidélité, comme une grâce démoniaque par opposition aux grâces divines, thèse défendue notamment par Ibn Taymiyya (n. 661/1263, m. 728/1328).

Ibn Taymiyya : grâces divines et grâces démoniaques

Celui que l'on appelle le « cheikh de l'islam » (*ṣayḥ al-islām*) a considérablement influencé la pensée musulmane. L'œuvre qu'on lui attribue est immense, et on en trouve de nombreuses éditions sous différentes formes : compilations, opuscules isolés, etc. Sa diffusion aujourd'hui est d'autant plus

²⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 582-584.

²⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 588.

²⁹⁰⁶ On retrouvera chez Ḥāǧǧī Ḥalīfa la présence de la pharmacopée dans les différentes sortes de magie : ce débat sur la classification de la pharmacopée entre magie et médecine ne fait donc toujours pas l'unanimité à l'époque d'al-Ṣanhāǧī.

²⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 590.

²⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 588.

²⁹⁰⁹ C'est le sens d'un passage sur la propriété des âmes, cf. *ibid.*, p. 588.

importante qu'il est considéré comme le maître à penser du wahhabisme saoudien, la monarchie pétrolière n'hésitant pas à diffuser ses textes dans le cadre de sa politique propagandiste. Cependant, il semble clair que l'on prête à Ibn Taymiyya des idées qui ne sont pas les siennes. Par exemple, alors que les Orientalistes, comme les Wahhabites, en font un adversaire acharné du soufisme, il s'avère qu'Ibn Taymiyya était en réalité lui-même soufi et a condamné certaines pratiques de cercles soufis qu'il jugeait infondées. En réalité, Ibn Taymiyya ne concevait pas une possible réalisation spirituelle dans le strict cadre de la *šarī'a* sans le cheminement vers la *ḥaqīqa* que proposent les voies soufies (*ṭarīqa*)²⁹¹⁰. Aussi, même si l'on peut se douter que l'approche d'Ibn Taymiyya sur la magie est empreinte de condamnation, il convient d'examiner son propos, et surtout de le nuancer et d'observer ce que le *šayḥ al-islām* définit comme relevant ou non du *sihr*. Il ne faut pas non plus perdre de vue que si Ibn Taymiyya était lui-même soufi, il n'en demeure pas moins qu'il est aussi un doxographe en ce sens qu'il cherche à promulguer un soufisme épuré et dépouillé correspondant à sa propre vision du soufisme. Il ne se situe donc pas dans une optique mystique à tendance syncrétiste.

Un des premiers à condamner clairement al-Būnī est donc Ibn Taymiyya. Dans une section où il aborde la question de « ceux qui adorent Satan » sans le savoir²⁹¹¹, le *šayḥ al-islām* fait d'al-Būnī un astrolâtre :

Pour cela le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a défendu la prière au moment du lever du Soleil et au moment où il est à l'Occident²⁹¹². Satan est en conjonction avec [le Soleil] par moment au point que la prosternation des adorateurs du Soleil est [une prosternation] à Satan. Ils pensent qu'ils se prosternent pour le Soleil, mais leur prosternation est à Satan. Ainsi, les maîtres en invocations aux astres (*aṣḥāb da'awāt al-kawākib*) qui invoquent un des astres et se prosternent devant lui, le prient tout bas, l'invoquent, font pour lui ce qui lui est associé comme nourriture, vêtement, encens et bénédictions²⁹¹³, comme le mentionne l'auteur oriental du *Secret caché (al-Sirr al-maktūm)*²⁹¹⁴ et de l'auteur maghrébin de *La flamme lumineuse (al-Šu'la l-nūrāniyya)*²⁹¹⁵ al-Būnī et d'autres. Des esprits descendent sur eux, s'adressent à eux, les informent de quelques affaires, satisfont quelques unes de leurs demandes. [Les invocateurs] appellent cela l'« essence spirituelle » des astres (*rūḥāniyyat al-kawākib*).

²⁹¹⁰ Sur le rapport d'Ibn Taymiyya au soufisme, cf. Qais Assef, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d'Études Orientales*, 40 (2012), p. 91-122.

²⁹¹¹ Ibn Taymiyya, *Maǧmū' al-fatāwā*, X, p. 258 : *wa-llaḍīn ya'budūna l-Šayṭān aḵṭaru-hum lā ya'rifūna anna-hum ya'budūna l-Šayṭān*.

²⁹¹² Le terme est *ǧarb* (Occident) et non *ǧurūb* (coucher).

²⁹¹³ L'éditeur signale une autre leçon : « adorations ».

²⁹¹⁴ Il s'agit de Faḥr al-Dīn al-Rāzī.

²⁹¹⁵ Le titre est en réalité *La lueur lumineuse (al-Lum'a l-nūrāniyya)*.

(*Wa-li-hādā nahā l-nabī ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama ‘an al-ṣalāt waqt ṭulū‘ al-Šams wa-waqt ġarbi-hā [sic], fa-inna l-Šayṭān yuqārinu-hā ḥīna’id ḥattā yakūna suġūd ‘ubbād al-Šams la-hu, wa-hum yazunnūna anna-hum yasġudūna li-l-Šams wa-suġūdu-hum li-l-Šayṭān, wa-ka-dālika aṣḥāb da‘awāt al-kawākib allađina yad‘ūna kawkab min al-kawākib wa-yasġudūna la-hu wa-yunāġūna-hu wa-yad‘ūna-hu wa-yaṣna‘ūna la-hu min al-ṭa‘ām wa-l-libās wa-l-baḥūr wa-l-tabarrukāt mā yunāsibu-hu, kamā đakara-hu ṣāḥib al-Sirr al-maktūm al-mašriqī, wa-ṣāḥib al-Šu‘la l-nūrāniyya l-Būnī l-Maġribī wa-ġayruhumā fa-inna hā’ulā’ tanzilu ‘alay-him arwāḥ tuḥāṭibu-hum wa-tuḥbiru-hum bi-ba‘d al-umūr wa-taqđi la-hum ba‘d al-ḥawā’iġ wa-yusammūna đālika rūḥāniyyat al-kawākib*)²⁹¹⁶

Le motif de la condamnation ne manque pas de sel dans la mesure où al-Būnī cite un hadith similaire dans le *‘Ilm al-hudā* afin de condamner les prières au moment du lever du soleil²⁹¹⁷ !

Ibn Taymiyya semble ici citer de mémoire l'œuvre d'al-Būnī puisqu'il se trompe sur le titre²⁹¹⁸. L'association entre al-Būnī et Faḥr al-Dīn al-Rāzī est un raccourci permettant une condamnation beaucoup plus forte d'al-Būnī. Ce dernier, dans le noyau historique de ses œuvres, n'évoque le lever ou le coucher du soleil que comme un instant, sans velléité de se prosterner « devant » le soleil. Toutefois, des commentateurs d'al-Būnī, comme nous l'avons vu, ont très tôt intégré les correspondances entre les astres et les heures de la journée dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya*²⁹¹⁹. Il est fort possible qu'Ibn Taymiyya se réfère à ce type de version augmentée ayant circulé très tôt, à moins qu'il n'ait eu en tête à un autre ouvrage, pour ce qui est des fumigations et vêtements. La perspective de Faḥr al-Dīn al-Rāzī est tout autre car, se revendiquant d'un héritage grec, l'astrologie tient une place de choix dans son traité. Il se situe dans la lignée de la talismanique plus que de la

²⁹¹⁶ Ibn Taymiyya, *Maġmū‘ al-fatāwā*, X, p. 258.

²⁹¹⁷ Al-Būnī, *‘Ilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 219a : « Moi je dis - et Dieu est plus savant - que l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a défendu la prière au [moment du] lever du Soleil parce qu'il se lève sur les deux cornes de Satan, il voulait [dire] par Satan le Démon qui parle dans l'empressement. C'est la cause de leur éloignement de Dieu - qu'il soit exalté ! - et de leur égarement, et la cause de l'ouverture de cette porte du châtement, qui est [toujours] ouverte maintenant, et ce jusqu'à ce que Dieu les y fasse entrer [...] » (*wa-aqūlu wa-Llāh a‘lam inna nahā rasūl Allāh ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama ‘an al-ṣalāt ‘inda ṭulū‘ al-Šams li-anna-hā taṭlu‘u ‘alā qarnay al-Šayṭān arāda bi-hi l-Šayṭān allađi kāna nāṭiq fī l-‘aġal fa-kāna sabab bu‘di-him min Allāh ta‘ālā wa-đalāli-him wa-sabab faṭḥ đālika l-bāb al-‘ađābī wa-huwa maftūḥ l-ān ilā an yudḥila-hum Allāh fī-hi [...]).*

²⁹¹⁸ Peut-être ce texte fait-il partie de ceux qu'il a composés en prison. Ne pouvant consulter de manuscrits, il devait sans doute alors citer toutes ses références de mémoire. Nous pensons qu'il est peu probable qu'il ait eu à sa disposition un manuscrit dont le titre était erroné, même si nous ne pouvons totalement rejeter cette autre hypothèse.

²⁹¹⁹ Cf. *supra* p. 517 et suivantes.

sīmiyā' : Ibn Taymiyya, en rapprochant les deux auteurs, opère une confusion visant à regrouper les pratiques qu'il juge hétérodoxes sous le seul fanion de la magie (*siḥr*) en ce qu'elle peut avoir de plus condamnable juridiquement. Quoi qu'il en soit, la critique d'al-Būnī chez Ibn Taymiyya peut s'inscrire dans deux cadres que sont la condamnation de l'astrologie et la condamnation des « grâces sataniques ».

L'utilisation des astres se retrouve dans des fatwas du « cheikh de l'islam » condamnant l'astrologie²⁹²⁰. Le lien entre astrologie et magie est souligné à plusieurs reprises. Ainsi, dans une des fatwas sur l'astrologie, Ibn Taymiyya indique :

La magie (*al-siḥr*) est illicite d'après le Livre [*i.e.* le Coran], la tradition du Prophète (*al-sunna*) et le consensus [des docteurs de la Loi] (*al-iğmā'*). Ainsi, l'astrologie ([*ilm*] *al-nuğūm*) qui est issue de la magie (*allatī min al-siḥr*) est de deux catégories : l'une d'elles est savante (*ilmī*), c'est la déduction des événements par les mouvements des étoiles, [elle est] du même genre que la détermination des parts avec les flèches. La seconde est pratique (*amālī*) et c'est celle sur laquelle on dit que les forces célestes [agissent] par les forces efficaces terrestres comme des talismans et d'autres [choses du même genre]. C'est la plus haute catégorie de magie. Tout ceci fut rendu illicite par Dieu et son Prophète, ses dommages sont plus importants que ses bienfaits.

(*Wa-l-siḥr muḥarram bi-l-kitāb wa-l-sunna wa-l-iğmā' wa-dālika anna l-nuğūm allatī min al-siḥr naw'ān aḥadu-humā 'ilmī wa-huwa l-istidlāl bi-ḥarakāt al-nuğūm 'alā l-ḥawādiṭ min ġins al-istiqsām bi-l-azlām. Al-tānī 'amālī wa-huwa alladī yaqūlūna inna-hu l-quwā l-samāwiyya bi-l-quwā l-munfa'ila l-arḍiyya ka-ṭalāsīm wa-naḥwi-hā wa-hādā min arfa' anwā' al-siḥr wa-kull mā ḥarrama-hu Llāh wa-rasūlu-hu fa-ḍararu-hu a'zam min naf'i-hi*)²⁹²¹

On voit ici s'opérer la différenciation entre une astrologie divinatoire et une astrologie pratique. La première sera divisée un peu plus loin par Ibn Taymiyya entre l'astronomie (*ḥisāb*) et l'astrologie divinatoire (*aḥkām*)²⁹²².

Ibn Taymiyya parle d'une manière générale assez peu de « magie » (*siḥr*), mais de nombreux effets attribués à la magie chez les théologiens et juristes sont imputés chez Ibn Taymiyya à des « états démoniaques » (*al-aḥwāl al-šayṭāniyya*). Il traite notamment de ceux-ci dans *al-Furqān bayn awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Šayṭān*²⁹²³ (*La différenciation entre les saints du Très-Miséricordieux et les saints de Satan*),

²⁹²⁰ Cf. Yahya Jean Michot, « Ibn Taymiyya on astrology annotated translation of three fatwas », *Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), p. 147-208.

²⁹²¹ Ibn Taymiyya, *Mağmū' al-fatāwā*, XXXV, p. 105. Pour la traduction anglaise, cf. Yahya Jean Michot, « Ibn Taymiyya on astrology », p. 160.

²⁹²² *Ibid.*, XXXV, p. 110.

²⁹²³ Ibn Taymiyya, *al-Furqān bayn awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Šayṭān*, Riyad, Maktabat al-ma'ārif, 1982 (première édition Le Caire, 1967). Nous nous référerons plutôt à *Mağmū' al-*

devenu une section du *Mağmūʿ al-fatāwā* (Somme des fatwas) dédiée à ces « grâces divines des amis de Dieu » (*karamāt awliyāʾ Allāh*)²⁹²⁴. Les « grâces divines » et les « états démoniaques » sont traités parallèlement, avec un paragraphe entier consacré à leur différenciation. Un autre texte important d'Ibn Taymiyya sur la question est un opuscule intitulé *al-Muʿǧizāt wa-l-karāmāt wa-anwāʿ ḥawāriq al-ʿādāt* (Les miracles, les grâces divines et les catégories de ruptures de l'ordre naturel)²⁹²⁵.

La différence majeure entre les deux tient à la dévotion et la piété de celui qui reçoit la grâce. C'est le premier critère par lequel Ibn Taymiyya estime que l'on peut savoir si la « grâce » vient de Dieu ou du Démon. Son paragraphe sur la différence entre grâce divine et état démoniaque trace ainsi la frontière :

Il y a de nombreuses différences entre les grâces divines des saints et les états démoniaques qui y ressemblent. Parmi elles, la cause des grâces divines des saints est la foi et la piété, alors que la cause des états démoniaques est ce que Dieu et Son Envoyé ont interdit. Il - qu'il soit exalté ! - a dit : { Dis [encore] : « Mon Seigneur a seulement déclaré illicites les turpitudes tant extérieures que cachées, ainsi que le péché, l'insolence par la Non-Vérité, le fait d'associer à Dieu ce avec quoi Il n'a pas fait descendre de probation (*sulṭān*) et le fait de dire contre Dieu ce que vous ne savez point. » }²⁹²⁶. Attribuer des propos à Dieu sans connaissance, mais par associationnisme, injustice et turpitudes a été déclaré illicite par Dieu - qu'il soit exalté ! - et Son envoyé. Ce ne peut [donc] être la cause d'une grâce de Dieu - qu'il soit exalté ! - [qui récompenserait pareils agissements]. Quand [une grâce de ce type] a lieu, elle n'arrive pas par la prière, la mention [de Dieu] et la récitation du Coran mais par ce que le Démon aime et par les choses dans lesquelles il y a de l'associationnisme comme implorer le secours des créatures ou elle est utilisée pour nuire aux créatures et pour commettre des turpitudes, celle-ci [procède] des états démoniaques et non des grâces du Très-Miséricordieux.

(*Wa-bayn karāmāt al-awliyāʾ wa-mā yuṣbiḥu-hā min al-aḥwāl al-ṣayṭāniyya furūq mutaʿaddida min-hā anna karāmāt al-awliyāʾ sababu-hā l-īmān wa-l-taqwā wa-l-aḥwāl al-ṣayṭāniyya sababu-hā mā nahā Llāh ʿan-hu wa-rasūlu-hu. Wa-qad qāla taʿālā { qul inna-mā ḥarrama rabbī l-fawāḥiṣ mā ḡahara min-hā wa-mā baṭana wa-l-iṭma wa-l-baḡya bi-ḡayri l-ḥaqq wa-an tuṣrikū bi-Llāh mā lam yunzal bi-hi sulṭānan wa-an taqūlū ʿalā Llāh mā lā taʿlamūna } fa-l-qawl ʿalā Llāh bi-ḡayr ʿilm wa-l-ṣirk wa-l-zulm wa-l-fawāḥiṣ qad ḥarrama-hā Llāh taʿālā wa-rasūlu-hu fa-lā takūnu sabab li-karāmat Allāh taʿālā bi-l-karāmāt ʿalay-hā fa-īdā kānat lā taḥṣulu bi-l-ṣalāt wa-l-dīkr wa-qirāʾat al-Qurʾān bal taḥṣulu bi-mā yuḥibbu-hu l-Ṣayṭān wa-bi-l-umūr allatī fī-hā ṣirk ka-l-istiḡāṭa bi-l-maḥlūqāt aw kānat mim mā*

fatāwā dans la mesure où ce dernier est beaucoup plus accessible et sert de base aux études sur Ibn Taymiyya.

²⁹²⁴ *Ibid.*, XI, p. 147-167.

²⁹²⁵ Ibn Taymiyya, *al-Muʿǧizāt wa-l-karāmāt wa-anwāʿ ḥawāriq al-ʿādāt*, éd. Abū ʿAbd Allāh Maḥmūd b. Imām, Tanta, Maktabat al-Ṣaḥāba, 1987¹.

²⁹²⁶ Coran, VII, 31/33.

yusta‘ānu bi-hā ‘alā zulm al-ḥalq wa-fi’l al-fawāḥiṣ fa-hiya min al-aḥwāl al-ṣayṭāniyya lā min al-karāmāt al-raḥmāniyya)²⁹²⁷

Il n'y a pas vraiment de différenciation apparente dans les effets d'une grâce divine et d'un état démoniaque si ce n'est le moyen de l'obtention et les conséquences religieuses : l'état démoniaque aura pour seul but d'égarer les hommes de la religion. En cela, les exemples que prend Ibn Taymiyya peuvent aisément être rattachés à des personnages historiques ou pseudo-historiques (quand ils ne sont pas clairement nommés). Sont ainsi condamnés les pseudo-prophètes de l'époque du Prophète et des premiers siècles de l'islam, mais aussi certaines pratiques soufies et certains types spirituels soufis. Ibn Taymiyya jette ainsi l'opprobre sur des pratiques favorisant, selon lui, ces « états démoniaques » comme la musique ou le chant²⁹²⁸. En effet, ceux qui assistent à l'audition des « sifflements et battements de mains »²⁹²⁹ sont probablement ces soufis s'adonnant à des séances d'« audition » (*samā'*)²⁹³⁰ rythmées avec ou sans instruments de musique, pratique au cœur d'un débat quant à sa licéité à l'époque d'Ibn Taymiyya²⁹³¹. De même, la catégorie de personnes dont le Démon abuse en se faisant passer pour al-Ḥaḍīr²⁹³² est une attaque en règle contre les Uwaysī, c'est-à-dire les

²⁹²⁷ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' al-fatāwā*, XI, p. 159.

²⁹²⁸ Alfred Morabia, « Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya », dans *La signification du bas Moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8e Congrès de l'Union européenne d'arabisants et islamisants*, Aix-en-Provence, Edisud, 1978, p. 168.

²⁹²⁹ *Ibid.*, XI, p. 159 : *wa-min hā'ulā' man idā ḥaḍara samā' al-mukā' wa-l-taṣḍiya yatanazzalu 'alay-hi ṣayṭānu-hu*. L'expression « sifflement et battement de mains » (*al-mukā' wa-l-taṣḍiya*) est une allusion au Coran, VIII, 35 qui décrit ainsi la prière des infidèles.

²⁹³⁰ Le *samā'* est une pratique d'audition collective de poèmes chantés pouvant être accompagnés d'instruments. Les poèmes exaltent l'ivresse et l'union mystiques tout en usant d'un idiome profane qui suscita la méfiance des théologiens, juristes et mystiques puritains, ainsi que des restrictions au sein même des cercles mystiques qui le pratiquaient afin que seuls des initiés prompts à saisir la subtilité du langage et à ne pas s'attacher à ses dimensions matérielles y accèdent. Voir Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 411-414.

²⁹³¹ Sur les débats doctrinaux à propos du zikr et du *samā'* à l'époque mamelouke, cf. *ibid.*, p. 407-419.

²⁹³² *Ibid.*, XI, p. 159 : *wa-min hā'ulā' man yataṣawwaru la-hu l-Ṣayṭān wa-yaqūlu la-hu : anā l-Ḥaḍīr, wa-rubbamā aḥbara-hu bi-ba'd al-umūr [...]*. Al-Ḥaḍīr (ou al-Ḥiḍr) est un prophète mentionné dans le Coran et qui aurait vécu à l'époque de Moïse et aurait été compagnon d'Alexandre. Les traditions musulmanes affirment qu'il but de l'eau de la source de vie, lui permettant de continuer à vivre sur terre. Lui et Elias seraient les deux seuls humains de l'histoire sainte à continuer à vivre sur terre. On signale dans les chroniques ou les récits hagiographiques

soufis prétendant recevoir leur enseignement non d'un maître temporel et contemporain, mais du prophète al-Ḥaḍīr²⁹³³. Un soufi en particulier dans le discours d'Ibn Taymiyya peut être visé par cette attaque : Ibn ʿArabī, dont le « cheikh de l'islam » a toujours condamné la doctrine de l'unité de l'être (*waḥdat al-wuḡūd*). Ibn ʿArabī passait, en effet, pour avoir rencontré al-Ḥaḍīr à plusieurs reprises dans son parcours spirituel²⁹³⁴. Enfin un autre cas évoqué par Ibn Taymiyya correspond tout à fait aux pratiques de magie islamique. Il associe notamment ceux qui font des serments avec les noms de djinns qu'ils vénèrent, ceux qui écrivent des noms ou des propos de Dieu en état d'impureté ou qui « appellent » et écrivent la Fātiḥa (sourate I), la sourate al-Iḥlāṣ (CXII) ou encore le verset du Siège²⁹³⁵ (II, 256/255) en état d'impureté²⁹³⁶. Dans le cas des traités de magie islamique, un rituel implique une longue préparation faite de retraites (*ḥalwa*), de jeûnes (*ṣawm*), et de toutes sortes d'« exercices spirituels » (*riyādāt*). La pureté rituelle est souvent rappelée comme condition préalable d'un acte rituel dans lequel on utilise le Coran ou les beaux noms de Dieu. Il est difficile de savoir si Ibn Taymiyya déforme ici ce genre de pratique²⁹³⁷ ou s'il dénonce simplement des pratiques populaires courantes. Il peut très bien s'agir des deux à la fois.

diverses apparitions d'al-Ḥaḍīr. Sur ce personnage, cf. Françoise Aubaille-Sallenave, « Al-Khiḍr, "l'homme au manteau vert" en pays musulmans : ses fonctions, ses caractères, sa diffusion », *Res Orientales XIV : Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, Bures-sur-Yvette, 2002, p. 11-35 ; Hassan Elboudrari, « Entre le symbolique et l'historique : Khadir im-mémorial », *Studia Islamica*, 76 (1992), p. 25-39.

²⁹³³ Le modèle de mystique uwaysī s'oppose au modèle confrérique traditionnel. Comme le définissait Henry Corbin, « le fait d'avoir Kheẓr pour maître s'est présenté à nous comme investissant son disciple, dans son individualité même, d'une relation transcendante, une dimension "transhistorique". Il ne s'agit plus de l'agrégation à une corporation de soufis, que ce soit à Séville ou à La Mekke, mais d'une affiliation céleste personnelle, directe et immédiate ». Henry Corbin, *L'imagination créatrice*, p. 74-75.

²⁹³⁴ Henry Corbin consacre notamment à l'archétype akbarien du « disciple de Kheẓr » un chapitre de *L'imagination créatrice* (p. 74-88). La symbolique du manteau d'al-Ḥiḍr chez Ibn ʿArabī a également fait l'objet d'un article récent, voir Stephen Hirtenstein, « The mantle of Khāḍir. Mystery, myth and meaning » dans *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ʿArabī*, p. 83-97.

²⁹³⁵ Respectivement la première sourate du Coran, la sourate CXII et le verset II, 256/255.

²⁹³⁶ *Ibid.*, XI, p. 160 : *wa-qad yuʿāwinūna-hu idā wāfaqa-hum ʿalā mā yaḥtārūna-hu min al-kufr miṭl l-iqṣām ʿalay-him bi-asmāʾ man yaʿzamūna-hu min al-ḡinn wa-ḡayri-him wa-miṭl an yaktuba asmāʾ Allāh aw-baʿḍ kalāmi-hi bi-l-naḡāsa aw yaqlaba fātiḥat al-kitāb aw sūrat al-iḥlāṣ aw āyat al-kursī aw-ḡayri-hinna wa-yaktuba-hunna bi-naḡāsa [...]*.

²⁹³⁷ Ibn Taymiyya a une vision parfois faussée des pratiques ou des traités qu'il dénonce. Nous ne pouvons néanmoins savoir si c'est une déformation de son fait ou d'une version

Al-Muġizāt wa-l-karāmāt wa-anwāʿ ḥawāriq al-ʿādāt est à l'inverse beaucoup plus théorique et s'attache d'abord à différencier *muġizāt* (miracles des prophètes) et *karāmāt* (« grâces divines », ou miracles des saints)²⁹³⁸. Le thème central du traité est la rupture de l'ordre naturel des choses (*ḥarq al-ʿāda*), qui peut avoir deux modalités : le dévoilement (*al-kašf*) ou l'effet (*al-taʿtīr*). La différence entre les deux est que le dévoilement (*al-kašf*) est une expérience intime vécue par le seul mystique :

[Voilà] les ruptures [de l'ordre naturel] (*al-ḥawāriq*) de la porte du savoir (*min bāb al-ʿilm*) : tantôt la créature entend ce que nul autre n'entend, tantôt il voit ce que nul autre ne voit qu'il soit en état de veille ou de sommeil, tantôt il sait ce que nul autre ne sait par inspiration divine (*wahy wa-ilhām*), descente d'une connaissance nécessaire (*ʿilm ḍarūrī*) ou sagacité véridique (*firāsa ṣādiq[a]*)²⁹³⁹, c'est ce qu'on appelle dévoilement (*kašf*), témoignages (*mušāhadāt*), dévoilements (*mukāšafāt*) et déclarations (*muḥātabāt*). L'audition (*al-samāʿ*) [correspond aux] déclarations, la vision (*al-ruʾya*) aux témoignages, le savoir (*al-ʿilm*) au dévoilement (*mukāšafa*) et tout ceci s'appelle dévoilement (*kašf wa-mukāšafa*) [...]

(*Fa-mā kāna min al-ḥawāriq min bāb al-ʿilm fa-tāra bi-an yasmaʿa l-ʿabd mā lā yasmaʿu ġayru-hu wa-tāra bi-an yarā mā lā yarā-hu ġayru-hu yaqza wa-manām wa-tāra bi-an yaʿlamu mā lā yaʿlamu ġayru-hu wahy wa-ilhām aw inzāl ʿilm ḍarūrī aw firāsa ṣādiq [sic] wa-yusammā kašf wa-mušāhadāt wa-mukāšafāt wa-muḥātabāt. Fa-l-samāʿ muḥātabāt, wa-l-ruʾya mušāhadāt, wa-l-ʿilm mukāšafa wa-yusammā ḍālika kulla-hu kašf wa-mukāšafa [...]*)²⁹⁴⁰

En revanche, l'effet (*al-taʿtīr*) est perceptible par des tiers en ce sens qu'il est une modification de la réalité sensible. Ainsi, l'effet ne procède plus du savoir, mais de la puissance (*bāb al-qudra*) : « il s'agit de la concentration (*himma*)²⁹⁴¹, de la sincérité (*ṣidq*) et de l'invocation exaucée (*daʿwa muġāba*) »²⁹⁴². Les exemples qu'il donne est l'anéantissement de l'ennemi de l'invocateur (*halk ʿaduwwi-hi*), la soumission d'autrui (*taḍlīl al-nufūs la-hu*) ou leur amour pour lui (*wa-maḥabbat-hā iyyā-hu*). Ces « effets » sont des objectifs extrêmement communs dans les recettes magiques. C'est ce qui peut rendre la différenciation entre « dévoilement » et « effet », mais Ibn Taymiyya s'attache à opérer la distinction. Cependant, ici il

différente qu'il aurait eu des textes qu'il critique. Dans tous les cas, il n'est pas leur seul auteur à utiliser des données erronées en vue de condamner des pratiques à caractères magiques.

²⁹³⁸ Ibn Taymiyya, *al-Muġizāt wa-l-karāmāt*, p. 9.

²⁹³⁹ Nous ne pensons pas devoir comprendre ici *firāsa* par physiognomonie.

²⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁴¹ Ce terme désigne dans le domaine magique la force mentale par laquelle toute la psyché est mobilisée vers un unique objectif.

²⁹⁴² *Ibid.*, p. 11 : *wa-qad yakūnu himma wa-ṣidq wa-daʿwa muġāba*.

n'emploie pas le concept de « grâces sataniques ». En effet, il se réfère par exemple à Balaam comme anti-modèle du miracle²⁹⁴³, comme le fait le compilateur du *Šams al-ma'ārif*²⁹⁴⁴ :

La rupture [de l'ordre des choses] (*al-hāriq*) qu'elle soit dévoilement ou effet (*kašf kāna aw ta'tīr*), si par elle arrive une utilité recherchée (*fā'ida maṭlūba*) dans [le domaine de] la religion, alors elle fait partie des opérations pieuses et ordonnées dans la religion et la Loi divine, soit obligatoires, soit recommandables. Si c'est une chose permise (*amr mubāḥ*)²⁹⁴⁵ alors elle fait partie des grâces de Dieu pour Ici-bas (*ni'am Allāh al-dunyawiyya*) qui exigent un remerciement. Si c'est d'une façon qui contient ce qui est défendu, par une stricte interdiction (*nahy taḥrīm*) ou rejet [par Dieu] (*nahy tanzīh*) alors c'est une cause de châtement et de haine, comme l'histoire de celui à qui furent donnés les signes et qui s'en détourna²⁹⁴⁶ : Balaam (Bal'ām b. Bā'ūrā').

(*Al-hāriq kašf kāna aw ta'tīr in ḥašala bi-hi fā'ida maṭlūba fī l-dīn kāna min al-a'māl al-šāliḥa l-ma'mūra bi-hā dīn wa-šar' immā wāḡib wa-immā mustaḥabb. Wa-in ḥašala bi-hi amr mubāḥ kāna min ni'am Allāh al-dunyawiyya allatī taqtaḍī šukr, wa-in kāna 'alā waḡh yataḍammanu mā huwa manhī 'an-hu nahy taḥrīm aw nahy tanzīh kāna sabab li-l-'aḍāb aw al-buḡḍ ka-qīṣṣat alladī ūtiya l-āyāt fa-nsalaḥa min-hā Bal'ām b. Bā'ūrā'*)²⁹⁴⁷

La rupture de l'ordre naturel des choses n'est donc pas limitée aux seuls miracles des Prophètes et il est admis que ces « effets » puissent accompagner des actes de désobéissance et de rébellion à l'ordre divin. L'idée est plus clairement exprimée encore lorsqu'Ibn Taymiyya indique que si celui qui est à l'origine de cet

²⁹⁴³ *Ibid.*, p. 16.

²⁹⁴⁴ Nous analyserons la figure de Bal'ām b. Bā'ūrā' dans le *Šams al-ma'ārif* dans la partie suivante. Cf. *infra* p. 994 et suivantes.

²⁹⁴⁵ Il s'agit d'une qualification juridique désignant un acte qui n'est pas obligatoire (*wāḡib*) mais pas condamné (*makrūh*) ou interdit (*harām*).

²⁹⁴⁶ Allusion au verset coranique VII, 174/175.

²⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 16. Les exégètes ne sont pas unanimes sur l'identité de ce personnage, même si c'est la figure de Balaam qui est la plus souvent mise en avant. Le poète contemporain du Prophète Umayya b. Abī l-Ṣalt est lui aussi parfois désigné comme étant ce personnage qui aurait reçu les « signes » de la prophétie et s'en serait détourné. Parmi les éléments de doctrine connus à son sujet, il considérerait les anges comme les « disciples » (*talāmīd*) et « auxiliaires » (*a'wān*) de Dieu. La tradition veut aussi qu'il fût inspiré par un démon qui lui faisait porter des vêtements noirs. Cf. Fehmi Jadaane, « La place des anges dans la théologie cosmique musulmane », *Studia Islamica*, 41 (1975), p. 23-61 et Fritz Meier, « Some aspects of inspiration by demons in Islam », dans *The Dream and Human Societies*, éd. Gustav Edmund Ritter von Grunebaum et Roger Caillois, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 427.

« effet » est un mécréant (*kāfir*), un hypocrite (*munāfiq*) ou un sorcier (*fāḡir*)²⁹⁴⁸ alors l'effet est sur lui comme les « états corrompus » (*al-aḥwāl al-fāsida*), le mauvais œil (*al-ʿayn*) ou la magie (*al-siḥr*) et pour les autres comme l'action des tyrans (*ka-l-ḡabābira l-musalliṭīn wa-l-salāṭīn al-ḡabābira*)²⁹⁴⁹.

Quant au dévoilement ou à l'effet, si la religion ne lui est pas associée, celui qui l'obtient est damné Ici-bas et dans l'Au-delà. Quant à l'Au-delà, [l'individu qui a obtenu l'effet] perd [les bénéfiques de] la religion qui est l'acquiescement des obligations et le renoncement aux choses illicites. Quant à Ici-bas, les ruptures [de l'ordre naturel] viennent de choses dangereuses que les âmes n'obtiennent que par des mises en danger du cœur, du corps, de la famille et des biens. Ainsi, s'il chemine sur la voie de la faim (*ṭarīq al-ḡūʿ*) et d'exercices préparatoires excessifs (*al-riyāda l-mufrāṭa*) il expose son cœur, son tempérament et sa religion (*bi-qalbi-hi wa-mizāḡi-hi wa-dīni-hi*). Peut-être [même] que sa raison cessera, son corps tombera malade et sa religion s'en ira. S'il chemine sur la voie de la crainte (*al-walah*) et de la confusion par l'abandon des appétits pour s'unir aux djinns (*al-arwāḡ al-ḡinniyya*) et que les âmes s'absentent de leurs corps comme le font les « ravis » de la [voie] aḡmadiyya²⁹⁵⁰ (*mūlahū l-aḡmadiyya*), sa raison cesse, ses biens et sa subsistance s'en vont, lui-même est réduit à une misère que rien ne surpasse, et son âme est exposée au châtement de Dieu dans l'Au-delà pour les obligations [rituelles] qu'il a abandonnées et les choses illicites qu'il a faites. Ainsi, s'il vise la coercition des djinns par les noms et les mots des serments et des conjurations, son âme est exposée à leur punition et leur affrontement, mais au contraire si la rupture [de l'ordre naturel] ne sert qu'à indiquer à celui qui a des biens volés ou égarés où ils sont, à guérir le malade, à repousser l'ennemi du sultan et les brigands, ceci est le décret [de Dieu] (*al-qadar*). Quand l'être humain le fait avec les hommes et que son opération n'est pas dans [l'optique de] la religion, il se rapproche de Dieu par [ce biais] et c'est comme s'il était pour les hommes un régisseur qui préserve leurs biens, un médecin ou un apothicaire qui guérit leurs maladies, des auxiliaires du sultan qui combattent pour lui. [...]

(*Wa-ammā l-kaṣf aw al-taʿtīr fa-in lam yaqtarin bi-hi l-dīn wa-illā halaka ṣāḡibuhu fi l-dunyā wa-l-āḡira, ammā fi l-āḡira fa-li-ʿadam al-dīn alladī huwa adāʿ al-wāḡibāt wa-tark al-muḡarramāt, wa-ammā fi l-dunyā fa-inna l-ḡawāriq hiya min al-umūr al-ḡaṭira allatī lā tanālu-hā l-nufūs illā bi-muḡṭarāt fi l-qalb wa-l-ḡism wa-l-ahl wa-l-māl, fa-inna-hu*

²⁹⁴⁸ Le terme de *fāḡir* désigne tout individu qui se soustrait à un ordre moral : il peut qualifier aussi bien le débauché que le sorcier.

²⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁵⁰ La *ṭarīqa aḡmadiyya* est la voie soufie se réclamant du saint égyptien Aḡmad al-Badawī. Sur le saint et ses enseignements, cf. Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (« Textes arabes et études islamiques », 32), 1994. Encore une fois, Ibn Taymiyya donne un exemple précis et sans doute contemporain de ce qu'il estime être des dérives du soufisme.

*in salaka ṭarīq al-ğū' wa-l-riyāda l-mufrāta ḥāṭara bi-qalbi-hi wa-mizāği-hi wa-dīni-hi, wa-rubba-mā zāla 'aqlu-hu wa-mariḍa ġismu-hu wa-ḍahaba dīnu-hu, wa-in salaka ṭarīq al-walah wa-l-iḥtilāṭ bi-tark al-šahawāt li-yattašila bi-l-arwāḥ al-ğinniyya wa-ṭağayyub al-nufūs 'an ağsāmi-hā, kamā yaf'alu-hu mūlahū l-aḥmadiyya - fa-qad azāla 'aqla-hu wa-aḍhaba māla-hu wa-ma'īšata-hu, wa-ašqā nafsa-hu šaqā' lā mazid 'alay-hi, wa-'arraḍa nafsa-hu li-'aḍāb Allāh fi l-āḥira li-mā taraka-hu min al-wāğibāt wa-mā fa'ala-hu min al-muḥarramāt, fa-ḍālika in qašada tašhīr al-ğinn bi-l-asmā' wa-l-kalimāt min al-aqsām wa-l-'azā'im fa-qad 'arraḍa nafsu-hu li-'uqūbati-him wa-muḥārabati-him, bal law lam yakun al-ḥāriq illā dalālat šāḥib al-māl al-masrūq wa-l-ḍāll 'alā māli-hi aw šifā' al-marīḍ aw daf' al-'aduww min al-sultān wa-l-muḥāribīn - fa-ḥādā l-qadar idā fa'ala-hu l-insān ma'a l-nās wa-lam yakun 'amalu-hu dīn yataqarrabu bi-hi ilā Llāh kāna ka-anna-hu qahramān li-l-nās yaḥfazū amwāla-hum aw ṭabīb aw šaydalī yu'ālīğū amrāda-hum aw a'wān sultān yuqātilūna 'an-hu. [...]*²⁹⁵¹

Cet extrait tempère donc nettement son jugement sur la magie : celle-ci devient, si elle est tournée vers le bien, un moyen de se rapprocher de Dieu ! Nous ne sommes donc pas loin de l'idée que la magie est un moyen d'accès à la sagesse (*ḥikma*) qui représente dans une perspective philosophique le dévoilement intégral de la quête mystique. Les pratiques qu'il semble condamner sont celles qui mettent en relation djinns et humains, semblant craindre un conflit entre les deux espèces. Ces pratiques sont néanmoins extrêmement répandues, et le *Šams al-ma'ārif* lui-même en est clairement un vecteur de diffusion. Le rôle social du magicien est en outre souligné puisqu'il est perçu comme un substitut de médecin ou un conseiller pour l'homme de pouvoir. Si le terme de « magicien » (*sāḥir, rāqī, mu'azzim*, etc.) n'est pas utilisé, on reconnaît néanmoins clairement quelques objectifs récurrents des recettes de magie. L'étude de toutes les nuances qu'Ibn Taymiyya opère sur la condamnation de la magie nécessiterait une étude à part entière du fait de l'immensité de l'œuvre qu'on lui attribue. Cependant, la condamnation que l'on attendrait d'un docteur hanbalite ²⁹⁵² est tempérée ici par ces nuances qui réhabilitent certaines de ces pratiques.

²⁹⁵¹ Ibn Taymiyya, *al-Mu'ğizāt wa-l-karāmāt*, p. 26.

²⁹⁵² Le jugement des hanbalites (école juridique présentée comme la plus rigoriste) sur la magie est plus nuancé que l'on imagine. Ibn Qudāma (m. 620/1223) indiquait que « nos docteurs les tiennent comme exerçant la sorcellerie, mais on rapporte que Aḥmad b. Ḥanbal suspend son avis à leur sujet ». Cf. Georges-Henri Bousquet, « Fiqh et sorcellerie », *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger*, 8 (1949-1950), p. 232. Ce silence d'Ibn Ḥanbal que souligne Ibn Qudāma permet donc même dans le hanbalisme une grande souplesse dans l'interprétation de ces pratiques. Le régime wahhabite d'Arabie saoudite, qui se revendique du hanbalisme, pratique en revanche une condamnation totale de la magie, et mène aujourd'hui encore de vastes campagnes de prévention et de répression de toutes les pratiques magiques, et la peine de mort y est malheureusement toujours appliquée.

Cette tempérance peut en partie s'expliquer par le fait que le « cheikh de l'islam » se serait adonné à des pratiques qui semblent bien plus proches de la magie que de la religiosité « pure » à laquelle il aspire. Ainsi, le contemporain d'Ibn Taymiyya Ibn Qayyim al-Ġawziyya explique dans *al-Ṭibb al-nabawī* (*La médecine prophétique*) à propos d'un « écrit contre l'hémorragie nasale » (*kitāb li-l-ru'āf*) :

Le « cheikh de l'islam » Ibn Taymiyya - que la miséricorde de Dieu soit sur lui - écrivait sur son front (*alā ḡabhati-hi*) : « On cria : "Ô terre ! Absorbe ton eau ! Ô ciel ! Arrête-toi !" L'eau fut alors absorbée, l'Ordre fut accompli »²⁹⁵³. Je l'ai entendu déclarer : « J'ai écrit cela pour plus d'un qui s'en est trouvé guéri ». Il précisait : « Il n'est pas permis d'utiliser le sang de l'hémorragie pour l'écriture, comme le faisaient les ignorants (*al-ḡuhhāl*) ; le sang est impur (*naġis*) et par conséquent il n'est pas question de l'employer pour écrire la parole de Dieu - qu'Il soit exalté ! »²⁹⁵⁴

(*Kitāb li-l-ru'āf kāna šayḥ al-islām Ibn Taymiyya - qaddasa Llāh rūḥa-hu - yaktubu alā ḡabhati-hi : { wa-qīla : yā arḍu bla'ī mā'a-ki, wa-yā samā'u aqli'ī ; wa-ḡīḍa l-mā'u, wa-quḍiya l-amru } . Wa-sami'tu-hu yaqūlu : « katabtu-hā li-ḡayr wāhid, fa-bara'a » ; fa-qāla : « wa-lā yaḡūzu kitābatu-hā bi-dam al-rā'if, kamā yaf'alu-hu l-ḡuhhāl . Fa-inna l-dam naġis : fa-lā yaḡūzu an yuktaba bi-hi kalām Allāh ta'alā*)²⁹⁵⁵

Cette recette dans ses fondements relève plus de la « médecine spirituelle » que de la « médecine prophétique », aucun hadith ne peut la justifier. Il n'en demeure pas moins qu'on se trouve ici dans une utilisation du Coran à caractère résolument magique. En plusieurs passages il est attesté qu'Ibn Taymiyya aurait employé ou légitimé l'usage de la médecine prophétique, c'est-à-dire d'utiliser le Coran ou des prières à des fins apotropaiques y compris dans la *Wāsiṭiyya*²⁹⁵⁶. La référence que constitue Ibn Taymiyya est sans nul doute une caution pour ce genre de pratique, mais on voit ici clairement que sa condamnation d'al-Būnī, fondée sur les commentaires de ses œuvres qui ont ajouté des données astrologiques, est

Ainsi, le lundi 12 décembre 2011 Amina Bent Abdelhalim Nassar fut décapitée pour sorcellerie dans la province de Jawf.

²⁹⁵³ Coran, XI, 46/44.

²⁹⁵⁴ Traduction remaniée de Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 137 ; Ibn Qazzim, 1988, 310. Constant Hamès signale à juste titre (p. 136, note 22) que l'ouvrage d'Ibn Qayyim semble totalement ignoré des travaux sur Ibn Taymiyya comme ceux d'Henri Laoust et de Georges Maqdisi, alors qu'Ibn Qayyim al-Ġawziyya est décrit comme « le grand disciple d'Ibn Taymiyya dont le nom, aux yeux de la postérité, est devenu inséparable du sien ». Cf. Henri Laoust, 1960, p. 66 ; cité par Constant Hamès, *L'art talismanique*, p. 135.

²⁹⁵⁵ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Ṭibb al-nabawī*, p. 278.

²⁹⁵⁶ Cf. Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 139-141. Le passage exploité dans la *Wāsiṭiyya* se trouve dans la traduction d'Henri Laoust, 1986, p. 41 et 2.

contrebalancée par sa tempérance vis-à-vis de pratiques qu'il aurait utilisées ou acceptées quand bien même al-Būnī en serait une des références.

L'introduction d'al-Būnī dans les controverses maghrébo-andalouses : al-Šāṭibī et Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb

La critique d'Ibn Taymiyya contre al-Būnī l'accuse de verser dans l'astrolâtrie, à partir d'une vision déformée de ses œuvres. Une critique majeure contre al-Būnī s'emploie également à l'associer à des innovations inspirées de la philosophie. C'est la critique d'Ibn Ḥaldūn (n. 732/1332, m. 808/1406) à l'encontre de tout un pan du soufisme qu'il appelle l'école du « dévoilement » (*mukāšafa*), décrite comme une opinion « étrange, de philosophe » (*ġarīb falsafī*)²⁹⁵⁷. Les considérations d'Ibn Ḥaldūn à ce sujet sont la conséquence d'une controverse impulsée par al-Šāṭibī (m. 790/1388) dans *al-I'tiṣām* (*La préservation*). Cette œuvre s'inscrit dans le genre littéraire des controverses. Dans les années 773/1372-775/1374, les apprentis soufis (*murīd*) grenadins s'interrogeaient sur la nécessité ou non d'avoir un maître (*šayḥ*) afin de s'engager sur la voie du soufisme. Al-Šāṭibī tente alors de traiter la question et se soumet au jugement de son ancien maître Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Qāsim al-Qabbāb (m. 778/1376) et du šādīlite Ibn ʿAbbād al-Rundī (m. 792/1390)²⁹⁵⁸. *Al-I'tiṣām* n'est pas le fruit de cette controverse, mais ce livre en porte les traces puisqu'il s'agit d'un ouvrage contre les innovations (*bidʿa*). Al-Šāṭibī met alors en garde contre l'innovation que représentent certains zikrs (*dīkr*) et invocations (*duʿāʾ*) :

[...] Tout ceci est si nous [sup]posons que le fondement de l'adoration est légal. Mais si son fondement ne l'était pas, alors ce serait une innovation réelle construite (*bidʿa ḥaqīqiyya murakkaba*), comme les mentions et invocations (*al-aḍkār wa-l-adʿiyya*) [dont] les tenants prétendent qu'elle est bâtie sur la science des lettres (*mabniyya ʿalā ʿilm al-ḥurūf*), celle qu'avait tant à cœur al-Būnī et d'autres de ceux qui ont suivi son exemple ou s'en sont approchés. Cette science est une philosophie plus subtile que la philosophie de leur premier enseignant qui est Aristote (*Aristāṭālīs*). Ils l'ont acheminée vers l'arrangement des lettres et ont considéré qu'elle gouvernait le monde. Ils ont parfois indiqué que leur action selon ces mentions (*muqtaḍā tilka l-aḍkār*) n'avait d'autre but que le choix des moments adéquats et les états [spirituels] convenant aux natures des astres pour que l'effet (*al-taʿtīr*) leur arrive comme une inspiration [divine].

²⁹⁵⁷ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, Paris, Actes Sud (« Babel »), 2010, p. 180 ; Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-taḥdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanġī, Istanbul, Osman Yalçın matbaası, 1957, p. 58. Cf. *infra* p. 624 et suivantes.

²⁹⁵⁸ Sur cette controverse, cf. l'introduction de René Pérez dans Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 14-16.

(*Wa-hādā kullu-hu in faraḍnā aṣl al-‘ibāda mašrū‘. Fa-in kāna aṣlu-hā ḡayr mašrū‘ fa-hiya* [p. 310] *bid‘a ḥaḡiqīyya murakkaba ka-l-aḡkār wa-l-ad‘iya bi-za‘m ahli-hā anna-hā mabniyya ‘alā ‘ilm al-ḥurūf wa-huwa llaḡī atānā bi-hi l-Būnī wa-ḡayru-hu mimman ḥaḡā ḥaḡwa-hu aw qāraba-hu ; fa-inna ḡālika l-‘ilm falsafa alḡaf min falsafat mu‘allimi-him al-awwal wa-huwa Aristāḡālīs fa-raddū-hā ilā awḡā‘ al-ḥurūf wa-ḡa‘alū-hā hiya l-ḥākima fī l-‘ālam, wa-rubba-mā aṣārū ‘inda l-‘amal bi-muḡtaḡā tilka l-aḡkār wa-mā qaṣada [sic] bi-hā ilā taḡarrī l-awḡāt wa-l-aḡwāl al-mulā‘ima li-ḡabā‘i‘ al-kawākib li-yaḡṣula l-ta‘ḡīr ‘inda-hum waḡy)*²⁹⁵⁹

Ainsi, le point de vue d'al-Šāḡibī est que cette science des « mentions et des invocations » - un des fondements de la pratique soufie à son époque - vient de la science des lettres, donc d'Aristote, et donc que ses théoriciens ont adapté une doctrine extérieure à l'islam. Ainsi est-il probablement question de ces invocations contenant les sigles coraniques et les lettres isolées, du même type que les *aḡzāb* d'al-Šāḡilī par exemple ou de certaines invocations composées par al-Būnī. Le lien avec Aristote permet de rejeter la science des lettres comme une science extérieure à l'islam, et de la rattacher à la philosophie. Al-Šāḡibī n'associe cependant pas al-Būnī à la *sīmīyā‘* contrairement à Lisān al-Dīn b. al-Ḥaḡīb.

Lisān al-Dīn b. al-Ḥaḡīb (n. 713/1313, m. 776/1375) évoluait également dans l'al-Andalus du VIII^e/XIV^e siècle. Issu d'une famille de notables grenadine (son père officiait à la cour de l'émir Ismā‘īl qui régna de 713/1314 à 725/1325), il obtint lui-même de prestigieux offices, et notamment la charge de vizir de l'émir Yūsuf (r. 733/1333 à 755/1354) puis de Muḡammad al-Ġanī bi-Llāḡ (r. 755/1354 à 760/1359). Cependant, le contexte politique orageux de l'époque en al-Andalus le conduisit en prison lorsque ce souverain fut déposé par son frère. Il trouva refuge à la cour mérinide de Fès avant de revenir à la cour d'al-Ġanī bi-Llāḡ lorsque ce dernier revint au pouvoir en 763/1362. Voyant s'approcher une nouvelle disgrâce, il finit par quitter la cour grenadine en 773/1371. Cette disgrâce eut lieu dans un contexte de tension avec le grand *qāḡī* de Grenade, ‘Alī l-Nubahī, qui estimait les doctrines mystiques du *Rawḡat al-ta‘rif* (*Le jardin de la connaissance*) hérétiques²⁹⁶⁰. Il avait une formation très aboutie en grammaire, droit, exégèse, *adab*, poésie, médecine et philosophie. Mais le *Rawḡat al-ta‘rif* traite du soufisme. Sans doute du fait que Lisān al-Dīn b. al-Ḥaḡīb et Ibn Ḥaldūn étaient de « proches amis »²⁹⁶¹ et que dès 768/1367 Ibn Ḥaldūn reçut une lettre de Lisān al-Dīn b. al-Ḥaḡīb dans laquelle il

²⁹⁵⁹ Al-Šāḡibī, *al-Iḡīām*, éd. Mašḡūr b. Ḥasan Āl Salmān, s.l., Maktabat al-tawḡīd, 2000, II, p. 309-310.

²⁹⁶⁰ Cf. Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999, p. 172-175. Cf. également Alexander Knysh, « Ibn al-Khaḡīb », dans *The Literature of al-Andalus*, p. 358-371.

²⁹⁶¹ Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition*, p. 169.

affirmait avoir terminé l'écriture d'un traité sur le soufisme intitulé *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*²⁹⁶², nous trouvons de nombreux points communs entre leurs deux présentations du soufisme, et de la *sīmiyā*³. Le point de vue d'Ibn Ḥaldūn nous est notamment connu à travers deux œuvres, dont l'une, le *Šifā' al-sā'il*, comme nous le verrons, est très clairement inspirée du *Rawḍat al-ta'rif*.

Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb expose notamment une histoire qu'il n'hésite pas à faire commencer par les anciens sages (*al-ḥukamā' al-qudamā'*) et les premiers philosophes (*al-falāsifa l-uwal*)²⁹⁶³, expliquant que « la philosophie est la sagesse et le philosophe celui qui l'aime » (*wa-l-falsafa l-ḥikma wa-l-faylasūf muḥibbu-hā*)²⁹⁶⁴. C'est l'étymologie-même du terme philosophie en grec. On trouve donc logiquement cités les philosophes grecs, et des figures telles qu'Hermès. Mais après un aperçu sur l'émergence de l'islam et de ses différentes branches, Lisān al-Dīn explique qu'« une communauté s'est illustrée par la sagesse bien après dans la communauté musulmane en Orient » (*wa-štahara bi-l-ḥikma ba'd fi l-milla l-iislāmiyya ḡamā'a bi-l-mašriq*)²⁹⁶⁵, désignant les grands traducteurs et philosophes de l'époque abbasside (al-Kindī, Ṭābit b. Qurra, Ḥunayn b. Iṣḥāq...), mais il est question également d'une branche en al-Andalus dans laquelle est mentionné Maslama l-Maḡrībī²⁹⁶⁶. Il indique donc que la « Sagesse » (*ḥikma*) au sens le plus large et une branche du soufisme sont issues d'une même tradition, même si les deux se développèrent à des époques et des aires distinctes. Le nom d'al-Būnī apparaîtrait parmi les mystiques « continuateurs qui ont parachevé l'œuvre de leurs prédécesseurs » (*min al-mutammimīn bi-za'mi-him al-mukmilīn*)²⁹⁶⁷, parmi lesquels Ibn al-Fāriḍ²⁹⁶⁸ (n. 576/1181, m. 632/1235), Sa'īd al-Dīn al-Farḡānī²⁹⁶⁹ (m. 700/1300-1301), Muḥyī l-Dīn al-Ḥātimī [Ibn 'Arabī], Ibn Sūdakīn al-

²⁹⁶² Cf. l'introduction de René Pérez dans Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 17.

²⁹⁶³ Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-ta'rif*, p. 542.

²⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 542.

²⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 550.

²⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 550.

²⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 582. Nous retenons la leçon *al-mukmilīn* indiquée en note dans l'édition plutôt que *al-mukallamīn*. Mentionné également par Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, p. 181.

²⁹⁶⁸ Abū l-Qāsim 'Umar b. 'Alī b. al-Fāriḍ al-Miṣrī l-Sa'īdī est un célèbre poète mystique originaire de Ḥamāt mais qui vécut principalement au Caire. C'est à la suite d'une vision du Prophète lors d'un voyage au Ḥiḡāz qu'il devint soufi, et qu'il fut vénéré comme un saint au Caire après son retour. Cf. Reynold A. Nicholson et Johannes Pedersen, « Ibn al-Fāriḍ », *Et*².

²⁹⁶⁹ Soufi sur lequel on sait peu de choses en dehors de ses ouvrages tout empreints de la doctrine akbarienne. Il fut formé dans le soufisme par Naḡīb al-Dīn 'Alī b. Buzḡūš de Šīrāz (m. 678/1279), disciple de Šihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī. Il reçut également l'enseignement de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274), disciple et fils adoptif d'Ibn 'Arabī. Cf. William C. Chittick, « Sa'īd al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Farḡhānī », *Et*².

Dimašqī²⁹⁷⁰ (n. 578/1182, m. 646/1248), Abū Bakr b. al-‘Arīf [= Abū l-‘Abbās b. al-‘Arīf al-Ṣanhāǧī], Abū l-Ḥakam b. Barraǧān, Abū l-Ḥasan b. Qasī²⁹⁷¹ et Abū l-‘Abbās al-Būnī. Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb explique que cette école s'est « construite » sur le hadith : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, alors J'ai créé les créatures pour qu'elles Me connaissent » (*kuntu kanzan muḥfiyyan fa-aḥbabtu an u'rafa fa-ḥalaqtu l-ḥalq li-ya'rifūni*)²⁹⁷². Ce hadith est effectivement essentiel tant dans la pensée d'al-Būnī que dans celle d'Ibn ‘Arabī car il exprime la centralité de l'amour divin, qui est tout à la fois l'origine et le but de la création, et l'aspect ésotérique de la connaissance de Dieu, ce « trésor caché ». Les références à l'astrologie, en tant que système épiphanique, n'ont pas échappé à Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb qui explique que les astres sont des manifestations des noms²⁹⁷³. Cependant, si le lien avec l'aristotélisme est manifeste²⁹⁷⁴, le lien entre une certaine branche de la mystique et la magie est fait avec une deuxième école réunissant les « partisans de l'unité absolue parmi ceux qui sont allés plus loin » (*ahl al-waḥda l-muṭlaqa min al-mutawaǧǧilīn*)²⁹⁷⁵. Cette école réunit al-Šūḍī²⁹⁷⁶ (m. v. 600/1203), Ibn Dahhāq²⁹⁷⁷ (m. 611/1214), Abū Muḥammad b. Sab‘īn (m. 669/1270) et ses compagnons comme

²⁹⁷⁰ Né au Caire et mort à Alep, Abū Ṭāhir Ismā‘īl b. Sūdakīn b. ‘Abd Allāh était un disciple très apprécié d'Ibn ‘Arabī. Cf. GAL, I, p. 448 ; Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 290. (René Pérez donne pour date de mort 640/1242).

²⁹⁷¹ Nous avons déjà mentionné ces trois derniers, affiliés à l'école d'Ibn Masarra. Cf. *supra* p. 302 et suivantes.

²⁹⁷² Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-ta‘rif*, p. 582. (Nous avons corrigé *muḥif* en *muḥfi*)

²⁹⁷³ *Ibid.*, p. 594.

²⁹⁷⁴ Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition*, p. 182. Nous avons vu que dans cette partie de l'ouvrage, Lisān al-Dīn commence par traiter les philosophes grecs, indiquant une certaine filiation entre la tradition philosophique (et ésotérique avec Hermès par exemple) et la tradition mystique islamique. Alexander D. Knysh affirme notamment que pour Ibn al-Ḥaṭīb, ce mélange est quelque peu « suspect, si ce n'est carrément hétérodoxe ». Or, il nous semble ne pas y avoir de condamnation claire, comme on en trouve par exemple chez Ibn Ḥaldūn.

²⁹⁷⁵ Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-ta‘rif*, p. 602.

²⁹⁷⁶ Abū ‘Abd Allāh Šūḍī l-Iṣbīlī est le maître d'Ibn Sab‘īn, d'où le nom de Šūḍiyya donné aussi à l'école de pensée d'Ibn Sab‘īn (Sab‘īniyya). Cf. Adolphe Faure, « Ibn Sab‘īn », *El²*.

²⁹⁷⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Dahhāq al-Awsī, aussi appelé Ibn al-Mar‘a est un soufi andalousien adhérent à la doctrine de l'unicité absolue de l'existence (*al-waḥda l-muṭlaqa*). Il est l'auteur d'un commentaire des beaux noms de Dieu et d'un commentaire du *Maḥāsīn al-maǧālis* (*Les ornements des séances*) d'Ibn al-‘Arīf. Cf. Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 290.

Abū l-Ḥasan al-Šuštārī²⁹⁷⁸ (n. v. 610/1212, m. 668/1269), Ibn Muṭarrif al-Aʿmā (m. 663/1264), Ibn Aḥlā (m. 645/1247), al-Ḥāğğ al-Mağribī (m. 688/1289)²⁹⁷⁹. Ibn Sabʿīn y est décrit comme « leur grand maître, qui leur enseigna la magie » (*kabīrum alladī ʿallama-hum al-sihr*)²⁹⁸⁰. Son opinion sur Ibn Sabʿīn est donc proche de celle qu'exprimait Ibn Taymiyya puisque le docteur ḥanbalite considérait qu'Ibn Sabʿīn faisait partie « des plus grands des associationnistes, athées, magiciens et sectateurs de la doctrine de l'unité de l'existence, il était l'un des meilleurs et des plus intelligents parmi eux et leur enseigna la philosophie et un soufisme qui se piquait de philosophie » (*[wa-huwa] min akābir ahl al-širk wa-l-ilḥād wa-l-sihr wa-l-itṭihād wa-kāna min afādili-him wa-adkiyāʿi-him wa-aḥbara-hum bi-l-falsafa wa-tašawwuf al-mutafalsifa*)²⁹⁸¹.

Mais Ibn al-Ḥaṭīb consacre également une section à la *sīmiyāʿ*, qu'il condamne d'emblée : « c'est ce qui a gâté certains » (*[al-sīmiyāʿ] wa-huwa l-aṣl alladī ʿaffana baʿda-hu*)²⁹⁸² ! Il indique ainsi que :

le maître dans cette voie pense qu'en accomplissant son zikr et quand il est dans cet état, que les noms de Dieu dont les manifestations comptent [parmi] les représentations spirituelles que sont les anges, et qui sont les esprits des sphères et des astres, habitants du monde supérieur et premiers habitants du ciel, sont les intermédiaires de Dieu pour toute action, dans toute chose et toute créature pour ce qui arrive dans le monde par Sa permission et Sa sagesse. Par leurs descentes Sa sagesse englobe absolument tous les mondes et atteint ce qu'il y a sous la terre. Leurs fondements sont les lettres et leur nature se communique dans ces accomplissements des noms [divins]. Le Créateur - Il est majestueux et élevé - produisit le monde depuis la science prééternelle (*al-ʿilm al-qadīm*) jusqu'à l'existence adventice, Il produisit les êtres supérieurs [et] inférieurs et y fixa les secrets des lettres lors de la création première, qui se diversifia [ensuite] par la différence des cycles, exprimant ainsi les secrets du Vrai et Ses décrets. [...]

(*Wa-ṣāḥib ḥādīhi l-ṭarīqa wağada ilā dīkri-hi wa-kawni-hi dākir anna asmāʿ Allāh allatī ġaʿala maẓāhira-hā l-ṣuwar al-rūḥāniyya, wa-hiya l-malāʾika, wa-hiya arwāḥ al-aflāk wa-l-kawākib, wa-sukkān al-ʿālam al-aʿlā, wa-ʿummarat al-samawāt, wa-asbāb kull fiʿl, wasāʾiṭ Allāh fi kull amr wa-ḥalq li-mā yaqaʿu fi l-ʿālam bi-idni-hi wa-ḥikmatihī. Wa-bi-*

²⁹⁷⁸ Al-Šuštārī est un soufi originaire d'al-Andalus qui vécut à Malaga et Grenade avant de voyager en Afrique du Nord et en Égypte. Il eut pour maîtres des disciples de ʿUmar al-Suhrawardī, mais c'est Ibn Sabʿīn, qu'il rencontra à Bougie en 646/1248 et en Égypte et à la Mecque en 651/1253, qui eut la plus grande influence sur sa doctrine philosophique et mystique. Il mourut à Ṭina non loin de Damiette. Cf. Maribel Fierro, « al-Shushtari », *Elʿ*.

²⁹⁷⁹ Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 602.

²⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 603.

²⁹⁸¹ Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ al-fatāwā*, II, p. 186.

²⁹⁸² Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 328.

*tanazzulāti-hā aḥāṭat ḥikmatu-hu l-ʿawālim kulla-hā, wa-balaḡat mā taḥta l-tarā. Uṣūlu-hā l-ḥurūf, wa-tabīʿatu-hā sāriya fī tilka l-kamālāt al-asmāʿiyya. Wa-inna l-bāriʾ ḡalla wa-ʿalā abraza l-ʿālam min al-ʿilm al-qadīm, ilā l-kawn al-muḥdaṭ, abraza l-akwān al-ʿulwiyya [wa-]sufliyya, wa-qaddara fī-hā l-asrār al-ḥarfiyya fī l-ibdāʿ al-awwal muḥtalifa bi-ḥtilāf aṭwāri-hi, wa-muʿabbira ʿan asrār al-ḥaqq wa-aqdāri-hi. [...]*²⁹⁸³

Ibn al-Ḥaṭīb indique donc bien que la *sīmiyāʾ* n'est pas qu'une simple pratique ou un aspect opératoire du soufisme, mais qu'il engage toute une cosmologie et repose sur une vision spécifique du monde. Il se situe ici entre la définition de la *sīmiyāʾ* donnée par al-Maḡrīṭī qui insiste sur l'importance des esprits et la définition plus tardive limitant la *sīmiyāʾ* à l'usage des lettres en rapport avec l'astrologie. L'aspect mystique est cependant évacué : alors que le but de la mystique est la rencontre avec le divin, le praticien de la *sīmiyāʾ* est présenté *de facto* comme se limitant au contact avec les anges, servant d'intercesseurs. C'est sans doute le premier motif de condamnation pour un individu à la sensibilité mystique tel que pouvait l'être Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb : le renoncement à l'objectif le plus élevé pour se satisfaire de l'intercession. Cet objectif n'est d'ailleurs pas forcément exprimé clairement. Ainsi, voici comment Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb présente l'œuvre d'al-Būnī :

Des livres à ce sujet circulent, celui qui le veut [peut] les lire, pas comme les *Anmāṭ* d'al-Būnī et les invocations (*al-daʿawāt*) qu'il a organisées selon les jours. Il a dissimulé dans leur composition l'ensemble de ce qui est nécessaire pour l'Art [talismanique ?] et leur a attribué un moment. Celui qui ne connaît pas le but pense qu'il ne s'appuie que sur l'invocation (*al-duʿāʾ*). Le pouvoir (*al-taṣrīf*) se produit grâce à elles d'après ce que beaucoup de contemporains et d'autres rapportent. Les secrets de Dieu dans le monde ne [peuvent être] appréhendés.

*(Wa-kutub ḥādā l-šaʿn mutadāwala yanzuru-hā man arāda ḡālīka, wa-lā ka-l-Anmāṭ li-l-Būnī, wa-l-daʿawāt allatī rattaba-hā ʿalā l-ayyām, wa-dassa fī-hā ʿinda tarkībi-hā ḡamīʿ mā yuḥtāḡu ilay-hi bi-ḥasab al-ṣināʿa, wa-qarana bi-hā [p. 331] al-waqt fa-man lā yaʿrifu l-qaṣd ḡanna anna l-ʿitimād min-hu ʿalā l-duʿāʾ faqaṭ. Wa-waqaʿa bi-hā l-taṣrīf ḥasbamā aḥbara bi-hi l-kaṭīr min muʿāṣir wa-ḡayri-hi. Wa-asrār Allāh fī l-ʿālam ḡayr muḥāṭ bi-hā)*²⁹⁸⁴

En somme, ce qui est donc tendancieux n'est pas ce qui est écrit mais ce qui ne l'est pas ! La critique opérée par Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb semble indiquer que les associations avec l'« Art » (*al-ṣināʿa*) ne sont pas claires dans *al-Lumʿa l-nūrāniyya* à son époque ce qui suggère qu'il n'avait pas à sa disposition un des commentaires qui établit textuellement les correspondances astrologiques ou qu'il s'appuie sur le commentaire d'al-Kūmī l-Tuṣṭarī qui explique ces correspondances, tout en ne se

²⁹⁸³ *Ibid.*, p. 328.

²⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 330-331.

fondant pas sur le texte d'al-Būnī lui-même²⁹⁸⁵. De même, la description des *Anmāt* ici prouve leur identité complète avec *al-Lum'a l-nūrāniyya* (et non seulement avec une partie de l'œuvre) puisqu'Ibn al-Ḥaṭīb traite des invocations de l'ouvrage, alors que le seul chapitre traitant des *Anmāt* ne contient pas ces invocations associées à des jours et des moments précis. C'est en tout cas sous ce titre d'*al-Anmāt* qu'Ibn Ḥaldūn désigne également l'œuvre principale d'al-Būnī dans son *Šifā' al-sā'il*.

La perspective d'Ibn Ḥaldūn

Ibn Ḥaldūn (n. 732/1332, m. 808/1406) est le détracteur d'al-Būnī le plus réputé. Sa vie nous est plutôt bien connue puisqu'il rédigea une autobiographie²⁹⁸⁶. Il évoque al-Būnī dans deux de ses œuvres : la *Muqaddima* (*Les Prolégomènes*, introduction à son ouvrage historique le *Kitāb al-ʿIbar*) et le *Šifā' al-sā'il li-tahdīb al-masā'il* (*La réponse satisfaisante à celui qui cherche à élucider les questions*²⁹⁸⁷). Les deux ouvrages le mentionnent dans des perspectives bien différentes. Le *Šifā' al-sā'il* étant probablement antérieur à la *Muqaddima*, il est préférable de commencer par analyser la position d'Ibn Ḥaldūn sur al-Būnī dans cette première œuvre, d'autant

²⁹⁸⁵ Cf. *supra* p. 517 et suivantes.

²⁹⁸⁶ Ibn Ḥaldūn, *Riḥlat Ibn Ḥaldūn*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004 ; *Le Voyage d'Occident et d'Orient (Autobiographie)*, tr. Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1984². La bibliographie sur Ibn Ḥaldūn est d'une extrême abondance. Elle s'explique aisément : au XIX^e siècle Antoine-Isaac, baron Silvestre de Sacy proposa des extraits de l'introduction (*Muqaddima*) d'Ibn Ḥaldūn à sa chronique historique (*Kitāb al-ʿIbar*) dans plusieurs de ses anthologies. Au même siècle, l'orientaliste Étienne Marc Quatremère (n. 1782, m. 1857) édite la totalité de cette introduction et William Mac Guckin, baron de Slane en fit une traduction intitulée *Les Prolégomènes* et traduisit également la chronique elle-même. Du fait que les textes devinrent accessibles, même pour de non-arabisants, Ibn Ḥaldūn fut l'objet de nombreuses études. Le XX^e siècle a permis le renouvellement des études ḥaldūniennes avec les éditions du *Šifā' al-sā'il* et de la *Riḥla*, par le grand savant marocain Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, puis des traductions en français. Il semble que Muḥammad b. Tāwīt ait travaillé à une édition critique de la *Muqaddima*, que sa mort a malheureusement laissée inédite. Cf. Ahmed Abdesslem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 11-12. La bibliographie ḥaldūnienne est immense et de qualité très variable. Aussi, nous limiterons les références à celles qui nous semblent les plus pertinentes pour notre propos. Ibn Ḥaldūn ayant servi de base pour l'étude de la magie en islam (ce qui a tendance à orienter l'étude de la magie islamique qui minimise son évolution au cours des siècles) il demeure incontournable dans toute étude sur al-Būnī ou la *sīmiyā'*, mais son propos doit clairement être réintroduit dans une perspective historique. La présentation de l'évolution des termes, des pratiques et de la production écrite à ce sujet nous aidera à éclairer certains aspects de l'œuvre ḥaldūnienne à ce sujet, et à montrer que son point de vue est loin de pouvoir être généralisé.

²⁹⁸⁷ C'est la traduction proposée par René Perez. Cf. Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 12.

plus que son jugement sur cette discipline semble avoir évolué entre les deux œuvres. En effet, le *Šifā' al-sā'il* est très tributaire du *Rawḍat al-ta'rif* de Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb²⁹⁸⁸. Cette première œuvre écrite entre 774/1372 et 776/1374²⁹⁸⁹ est en fait une fatwa émise sur le problème soulevé par al-Šāṭibī concernant la possibilité de cheminer sur une voie spirituelle sans maître. La question n'est pas sans intérêt : quel crédit donner à des « autodidactes » sachant l'adage soufi selon lequel « celui qui n'a pas de maître, Satan est son maître ». Nous avons vu qu'Ibn Taymiyya avait condamné les Uwaysī, qu'il tend à considérer comme les victimes d'une illusion du Démon leur apparaissant sous la figure d'al-Ḥaḍīr²⁹⁹⁰. Ibn Ḥaldūn ne condamne ainsi pas le soufisme dans sa globalité, mais s'en prend à une branche qu'il qualifie de « moderne », emplie d'innovations et de nouveautés. Il reprend donc la division gazālienne entre une « science des pratiques » (*'ilm al-mu'āmalā*) et une « science du dévoilement » (*'ilm al-mukāšafa*)²⁹⁹¹, à ceci près qu'al-Ġazālī englobe l'ensemble du *fiqh* dans la « science des pratiques » tandis qu'Ibn Ḥaldūn limite son propos aux seules pratiques culturelles ayant vocation spirituelle. Sa condamnation vise donc un courant spécifique du soufisme²⁹⁹² :

Ensuite, un certain groupe de soufis modernes se prit d'intérêt pour les sciences du dévoilement (*mukāshafa*) ; ils s'appliquèrent à dissenter sur elles, les firent évoluer jusqu'à en faire des sciences [ordinaires] et des notions techniques, y pratiquant un type d'enseignement particulier. Ils classèrent les existants (*al-mawjūdāt*) - d'après ce qui leur aurait été révélé - selon une classification particulière dans laquelle ils prétendaient s'appuyer sur l'expérience intime (*wijdān*) et le dévoilement. Et il arriva que les uns et les autres avancèrent en ces matières des points de vue différents, de sorte que les écoles se multiplièrent, les sectes et les opinions fantaisistes se diversifièrent, les voies et les itinéraires divergèrent, les groupes religieux se séparèrent, et le nom de *tasawwuf* fut appliqué en propre aux sciences du dévoilement, à la recherche - selon la méthode des sciences techniques et acquises - des recrets du Royaume invisible, à l'élucidation des réalités profondes de l'Existence et à la connaissance de la sagesse et des secrets de cette Existence.²⁹⁹³

²⁹⁸⁸ Cf. *supra* p. 618.

²⁹⁸⁹ Sur la datation de l'œuvre, cf. introduction de René Pérez dans Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 17-20.

²⁹⁹⁰ Cf. *supra* p. 611.

²⁹⁹¹ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 171 ; Ibn Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḥḍīb al-masā'il*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanġī, p. 52.

²⁹⁹² Le terme de « moderne » n'est péjoratif dans l'Islam médiéval que dans la mesure où cette « modernité » va de pair avec des « innovations » (*bid'a*) par rapport à la tradition, laquelle doit rester le seul modèle valable.

²⁹⁹³ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 178.

(*Tumma inna qawm min al-mutaṣawwifa l-mutaʿahhirin ʿunū bi-ʿulūm al-mukāšafa, wa-ʿakafū ʿalā l-kalām fi-hā, wa-ṣayyarū-hā min qabīl al-ʿulūm wa-l-iṣṭilāḥāt, wa-salakū fi-hā taʿlīm ḥāṣṣ, wa-rattabū l-mawǧūdāt ʿalā mā nkašafa la-hum tartīb ḥāṣṣ, yaddaʿūna fi-hi l-wiǧdān wa-l-mušāhada, wa-rubba-mā zaʿama baʿdu-hum fi dālīka ġayr mā zaʿama-hu l-āḥarūn, fa-taʿaddadat al-maḍāhib, wa-ḥtalafat al-niḥal wa-l-ahwāʾ, wa-tabāyanat al-ṭuruq wa-l-masālik, wa-taḥayyazat al-ṭawāʾif, wa-šāra ism al-ṭaṣawwuf muḥtaṣṣ bi-ʿulūm al-mukāšafa wa-l-baḥṭ - ʿalā ṭarīqat al-ʿulūm al-iṣṭilāḥiyya l-kasbiyya - ʿan asrār al-malakūt, wa-l-ibāna ʿan ḥaqāʾiq al-wuǧūd, wa-l-wuqūf ʿalā ḥikmatī-hi wa-asrārī-hi [...]*)²⁹⁹⁴

La condamnation d'Ibn Ḥaldūn porte ainsi sur l'introduction d'un vocabulaire technique qui, à défaut de transcrire l'expérience, risque de la travestir et de se substituer à elle. Ces questions de vocabulaire sont donc responsables de divergences, ce qui peut conduire à la division de la communauté (*fitna*). Ibn Ḥaldūn semble prendre bien soin d'indiquer que cette technicité s'est vue apposer le terme de soufisme (*ṭaṣawwuf*). Ibn Ḥaldūn dégage, à l'instar de Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, deux écoles parmi ces « modernes ».

La première est celle des partisans du resplendissement théophanique (*tajallī*), des manifestations (*mazāhir*), des Noms et des Présences (*Hadarāt*). C'est une opinion bizarre, parée d'atours philosophiques. Parmi les plus célèbres tenants de cette école, on cite Ibn al-Fāriḍ, Ibn Barraǧān, Ibn Qasī, al-Būnī, al-Hātimī [Ibn ʿArabī] et Ibn Sūdakīn.²⁹⁹⁵

(*Al-raʿy al-awwal : raʿy aṣḥāb al-taǧallī, wa-l-mazāhir, wa-l-asmāʾ, wa-l-ḥadarāt ; wa-huwa raʿy ġarīb faylasūfī l-išāra. Wa-min ašhar al-mutamadhibīn bi-hi Ibn al-Fāriḍ, wa-Ibn Barraǧān, wa-Ibn Qasī, [p. 59] wa-l-Būnī, wa-l-Hātimī wa-Ibn Sūdakīn*)²⁹⁹⁶

Comme le notait Alexander Knysh, la principale différence entre le *Rawḍat al-taʿrīf* et le *Šifāʾ al-sāʾil* est la notion d'épiphanie (*taǧallī*), abondamment commentée par Ibn Ḥaldūn²⁹⁹⁷. Peut-on voir dans ce paragraphe une réelle unité de pensée ? Rien n'est moins sûr. Le principal point commun entre les auteurs cités est l'importance qu'ils accordent à la manifestation divine Ici-bas et notamment à travers les noms divins (plusieurs de ces auteurs ont d'ailleurs composé des commentaires de noms divins). L'unité de doctrine est encore à démontrer dans la mesure où tous ces mystiques ne se réclament pas des mêmes traditions. La seconde école quant à elle semble particulièrement condamnable pour Ibn Ḥaldūn :

La seconde opinion est celle des tenants de l'unicité (*s.e.* absolue de l'existence) (*ashāb al-wahda*). C'est une opinion encore plus bizarre que la première

²⁹⁹⁴ Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanǧī, Istanbul, Osman Yalçın matbaası, 1957, p. 57.

²⁹⁹⁵ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 180.

²⁹⁹⁶ Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanǧī, p. 58-59.

²⁹⁹⁷ Cf. Alexander D. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, p. 190.

dans ses conceptions et dans sa manière de raisonner. Parmi les plus célèbres de ses défenseurs, on cite Ibn Dihâq, Ibn Sabʿîn, Shushtarî et leurs compagnons.²⁹⁹⁸

(*Al-raʿy al-tānī raʿy aṣḥāb al-wahda wa-huwa raʿy, aḡrab min al-awwal fi mafhūmi-hi wa-taʿaqquli-hi. [p. 62]*

*Wa-min aṣḥar al-qāʾilīn bi-hi : Ibn Dihāq, wa-Ibn Sabʿīn wa-l-Šuštārī wa-aṣḥābi-him)*²⁹⁹⁹

Nous retiendrons qu'ici Ibn Ḥaldūn semble abandonner toute accusation de magie à l'encontre d'Ibn Sabʿîn, alors qu'elle sera une accusation à peine dissimulée contre al-Būnī et Ibn ʿArabī dans la *Muqaddima*. Ibn Ḥaldūn ne manque pas d'exposer les grandes lignes de la première école de pensée, celle d'al-Būnī et Ibn ʿArabī, dans des termes similaires à ceux d'Ibn al-Ḥaṭīb³⁰⁰⁰. Ce qui semble lui importer le plus est la conception néoplatonicienne de la création, selon laquelle le monde est une vaste épiphanie de l'unicité primordiale. Les notions de *wahda*, *aḥadiyya* et *wāḥidiyya* sont en effet essentielles dans ces textes, et al-Būnī utilise cette terminologie en plusieurs endroits dans ses œuvres. L'unité réelle est en fait la fusion de l'unité et de la multiplicité apparentes. Elles ne sont que deux aspects de l'unicité divine. Le « jeu » permanent entre l'apparent (*zāhir*) et le caché (*bāṭin*) et la compréhension de ces rapports subtils est un des enjeux majeurs de la magie islamique. À l'inverse, la « seconde » école expose une thèse non plus immanente mais transcendante, dont Ibn Ḥaldūn résume également les grandes lignes de la doctrine³⁰⁰¹. Les tenants de cette dernière école de pensée ne sont pas associés à des pratiques magiques par Ibn Ḥaldūn à l'inverse de Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb.

Les dérives de la première école de pensée sont clairement exprimées par Ibn Ḥaldūn :

Puis il découla de cet engagement dans la science du dévoilement (*mukāshafa*), parmi les tenants de cette opinion, [d'autres théories encore]. [Celles-ci parlaient] de la Perfection Nominale dont les manifestations sont les esprits des sphères célestes et des astres. [Elles soutenaient] que les natures et les secrets des lettres pénètrent les Noms [divins] et les univers créés, à partir de l'acte premier de création (*min ladun al-ibdāʾ al-awwal*), se déplaçant à l'intérieur de ses phases (*atwār*) et exprimant ses secrets. C'est à partir de cela que naquit la « science des secrets des lettres », qui est une science à l'objet insaisissable et aux questions innombrables.

²⁹⁹⁸ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 183.

²⁹⁹⁹ Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 61-62.

³⁰⁰⁰ Ibn Ḥaldūn ne manque pas de décrire les grands préceptes sur lesquels reposent cette école de pensée. Cf. Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 180 ; *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 59. Nous proposons une reproduction de ce passage en annexe : cf. *infra* p. 1178.

³⁰⁰¹ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 183 ; *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 62. Nous proposons une reproduction de ce passage en annexe : cf. *infra* p. 1179.

Une multitude d'ouvrages ont été composés sur le sujet, dus à Al-Būnī, à Ibn 'Arabī et à beaucoup d'autres qui marchèrent sur leurs traces.

Leur position, en résumé, est qu'il existe un pouvoir surnaturel (*taṣarruf*) exercé par les âmes seigneuriales sur le monde de la Nature par le biais des plus Beaux Noms (*Al-Asmâ' al-Husnâ*) et des paroles divines formées à partir des lettres renfermant les secrets qui pénètrent les univers. Ensuite, ils se divisèrent à propos de l'explication exacte de ce pouvoir [surnaturel] inhérent aux lettres : ce pouvoir, à quoi est-il dû ?³⁰⁰²

(*tumma naṣa'a 'an al-ḥawḍ fi 'ilm al-mukāšafa 'inda ahl hādā l-ra'y min al-kamāl al-asmā'i llaḍi kānat mazāhiru-hu arwāḥ al-aflāk wa-l-kawākib, wa-inna ṭabā'i' al-ḥurūf wa-asrāra-hā sāriya fi l-asmā' wa-akwān min ladun al-ibdā' al-awwal, tantaqilu fi aṭwāri-hi, wa-tu'ribu 'an asrāri-hi, fa-ḥadaṭa li-ḍālika 'ilm asrār al-ḥurūf, wa-huwa 'ilm lā yūqafu 'alā mawḍū'i-hi, wa-lā tuḥāṭu bi-l-'adad masā'ilu-hu, ta'addadat fi-hi tawālīf al-Būnī, wa-Ibn al-'Arabī, wa-ḡayri-himā mimman ittaba'a ātāra-humā. Wa-ḥāṣilu-hu 'inda-hum taṣarruf al-nufūs al-rabbāniyya fi 'ālam al-ṭabī'a bi-l-asmā' al-ḥusnā, wa-l-kalimāt al-ilāhiyya l-nāšī'a 'an al-ḥurūf al-muḥīṭa bi-l-asrār al-sāriya fi l-akwān. Tumma ḥtalaḥū fi sirr al-taṣarruf alladī fi l-ḥarf bi-mā huwa ?*)³⁰⁰³

Ibn Ḥaldūn reprend ici clairement, à l'instar d'Ibn al-Ḥaṭīb, la terminologie d'al-Būnī et d'Ibn 'Arabī à travers la notion de « cycles » (*aṭwār*) émanant à partir de la « création première » (*al-ibdā' al-awwal*). Cependant, Ibn Ḥaldūn reconnaît également des « divergences » sur l'origine du pouvoir (*taṣarruf*). Il affirme donc l'existence d'écoles divergentes. Étant donné que les deux références qu'il donne sont al-Būnī et Ibn 'Arabī, on peut supposer qu'il vise ici la différence que l'on peut observer entre d'une part Ibn 'Arabī dont la pensée était résolument tournée vers la métaphysique et la mystique et d'autre part al-Būnī dont la pensée, si elle vise un but ultime résolument mystique, balise le chemin de bénéfices matériels pouvant être obtenus par ce pouvoir.

Mais la grande différence de traitement de cette école entre Ibn al-Ḥaṭīb et Ibn Ḥaldūn tient à l'association directe que fait Ibn Ḥaldūn avec la talismanique :

De la même manière, il peut arriver que le faiseur de talismans [quant à lui] combine son activité et les forces de ses astres avec les forces des invocations composées de paroles choisies en raison d'une certaine affinité entre elles et les astres. Toutefois, l'affinité des paroles n'est pas [conçue] chez eux comme elle l'est chez les utilisateurs des Noms gratifiés de la contemplation : [pour les premiers] elle revient simplement à ce qui est exigé par les fondements de leurs pratiques magiques, et cela consiste à diviser les astres pour les assigner à tout ce qui existe dans le monde des choses créées (*mukawwanāt*) : substances, accidents, essences, idées, lettres et noms, entre autres choses présentes dans ce monde. Ainsi, à chaque astre échoit une part de toutes ces choses, qui lui revient en propre. Là-dessus, ils

³⁰⁰² Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 184-185.

³⁰⁰³ Ibn Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḥḍīb al-masā'il*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 63.

élaborent des constructions aussi saugrenues que condamnables, consistant à diviser les sourates et les versets du Coran selon ces procédés, comme le fit Maslama al-Majrîṭî dans son livre de la *Ghâya*.

Ce qui apparaît avec évidence dans le cas d'al-Bûnî, d'après son livre des *Anmât*, c'est qu'il s'est inspiré de leurs procédés. Si, en effet, on feuillette ses *Anmât*, ainsi que les invocations (*da'awât*) qu'ils renferment, avec leur répartition selon les heures des sept astres, si ensuite on jette les yeux sur la *Ghâya* et qu'on feuillette les invocations qu'on y trouve, et qui sont à dire debout à l'adresse des sept astres, cela démontre ou bien que [le livre des *Anmât*] a été tiré de la matière de la *Ghâya*, ou bien que toutes ces [ressemblances] étaient exigées par la cohérence harmonieuse (*tanâsub*) qui existe entre la racine qu'est la création *ex nihilo* et la frontière (entre le monde invisible et le visible : *barzakh*) qu'est la science [de ces choses]. « *Et il ne vous a été donné que peu de science* » (Coran, XVII, 85).³⁰⁰⁴

(*Wa-ka-dālika qad yamzuḡu ayḡan ṣāhib al-ṭilasmāt 'amala-hu wa-quwā kawākibi-hi bi-quwā l-da'awāt al-mu'allafa [56a] min al-kalimāt al-maḡṣūṣa li-munāsaba bayn al-kalimāt wa-l-kawākib, illā anna munāsabat al-kalimāt 'inda-hum laysat kamā hiya 'inda aṣḡāb al-asmā' min ahl al-muṣāhada, wa-inna-mā tarḡa'u ilā mā qṡadat-hu uṣūl ṡariqati-him al-siḡriyya min iqtisām al-kawākib li-ḡamī' mā fi 'ālam al-mukawwanāt min ḡawāhir wa-a'rād wa-dawāt wa-ma'ādin, wa-l-ḡurūf wa-l-asmā' min ḡumlat mā fi-hi, fa-li-kull wāḡid min al-kawākib qism min-hā yaḡuṣṣu-hu, wa-yabnūna 'alā dālika mabānī ḡariba munkara min taqsīm suwar al-Qur'ān wa-āya 'alā hādā l-naḡw, ka-mā fa'ala-hu Maslama l-Maḡrīṡī fi ḡāyati-hi. [p. 68]*

*Wa-l-zāhir min ḡāl al-Būnī fi Anmāṡi-hi anna-hu 'tabara ṡariqa-hum, fa-inna tilka l-Anmāṡ idā taṡaffaḡta-hā, wa-taṡaffaḡta l-da'awāt allatī taḡammanat-hā wa-taqsīma-hā 'alā sā'āt al-kawākib al-sab'a, ṡumma waqafṡa 'alā l-ḡāya, wa-taṡaffaḡta qiyāmāt al-kawākib al-sab'a allatī fi-hā, ṡahida dālika immā bi-anna-hu min māddati-hā, aw bi-anna l-tanāsub alladī kāna fi aṡl al-ibdā' wa-barzakh al-'ilm qadā bi-dālika [56b] kulli-hi, { wa-mā ūṡitum mina l-'ilmi illā qalīlan }*³⁰⁰⁵

On peut observer ici qu'Ibn Ḥaldūn s'appuie clairement sur une des versions commentées d'al-Lum'a l-nūrāniyya dans la mesure où al-Būnī n'a pas associé ces heures de la journée aux astres, mais ces analogies sont du cru des commentateurs. Ibn Ḥaldūn, en comparant directement al-Būnī à al-Maḡrīṡī, reprend en réalité le parallèle que faisait Ibn Taymiyya entre *al-Sirr al-maktūm* et al-Būnī. *Ḡāyat al-ḡakīm* et *al-Sirr al-maktūm* traitent en effet tous deux des invocations aux astres et des talismans, qui sont la matière même de l'ouvrage. Ibn Ḥaldūn affirme lui-même

³⁰⁰⁴ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, p. 190-191.

³⁰⁰⁵ Ibn Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḡdīb al-masā'il*, éd. Muḡammad b. Tāwīt al-ṡanḡī, p. 67-68. Ce passage peut être comparé à un extrait de la *Muqaddima*. Cf. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 142-143 ; *Les prolégomènes*, III, p. 194-195 ; *The Muqaddimah*, III, p. 176-178.

dans la *Muqaddima* n'avoir pu consulter *al-Sirr al-maktūm*, qu'il associe à l'Orient³⁰⁰⁶. Quoi de plus naturel pour un auteur résolument ancré dans l'Occident musulman que d'utiliser plutôt le traité andalousien *Ġāyat al-hakīm* ? Ajoutons en outre qu'Ibn Ḥaldūn rappelle dans sa *Riḥla* qu'un de ses aïeux, Abū Muslim ʿUmar b. Ḥaldūn (m. 449/1057) était disciple de l'astrologue Maslama b. al-Mağrīṭī auquel il attribue la *Ġāyat al-hakīm*. Il y a donc également cet élément personnel qui dut intervenir dans son choix de comparer al-Būnī à al-Mağrīṭī. Bien plus, dans sa façon de comparer l'art talismanique et la science des lettres, il va jusqu'à préférer le magicien qui s'occupe de talismans au maître de la science des lettres :

Si l'utilisateur des Noms se trouve ne pas avoir la connaissance des secrets de Dieu et des réalités du Royaume invisible, ce qui est le résultat de la contemplation et du retrait du voile, s'il se borne à [utiliser] les affinités existant entre les Noms et les natures des lettres et des mots, s'il exerce son pouvoir par le recours à ces [affinités] et dans cette seule perspective - il s'agit là des pratiquants de la *sīmiyā*, comme cela est bien connu - alors, il n'y a aucune différence entre cet homme et le faiseur de talismans. Bien plus, le faiseur de talismans est plus digne de confiance que lui, parce qu'il se réfère à des fondements naturels, scientifiques, et à des lois bien élaborées, tandis que l'utilisateur des secrets des Noms, s'il lui échappe le retrait du voile, qui est le moyen par lequel on perçoit le sens profond des mots utilisés et les influences des affinités [mises en jeu], s'il n'a pas [non plus], dans les sciences précises, [la maîtrise] des lois démonstratives sur lesquelles on puisse s'appuyer, cet homme, donc, se situera à un rang inférieur.³⁰⁰⁷

(*Fa-in ḥalā ṣāḥib al-asmāʿ ʿan maʿrifat asmāʿ Allāh, wa-ḥaqāʾiq al-malakūt alladī huwa natīqat al-muṣāhada wa-l-kaṣf, wa-qtaṣara ʿalā munāsabat al-asmāʿ wa-ṭabāʾiʿ al-ḥurūf wa-l-kalimāt, wa-taṣarrafa bi-hā min hādīhi l-ḥayṭiyya - wa-haʿulāʾ hum ahl al-sīmiyāʿ fī l-maṣhūr - kāna idān lā farq bayna-hu wa-bayn ṣāḥib al-ṭilasmāt, bal ṣāḥib al-ṭilasmāt awṭaq min-hu, li-anna-hu yarġīʿu ilā uṣūl ṭabīʿiyya ʿilmiyya, wa-qawānīn mutarattiba.* [p. 67] *Wa-ammā ṣāḥib asrār al-asmāʿ idā fāta-hu l-kaṣf alladī yattaliʿu bi-hi*

³⁰⁰⁶ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 131 : « Les exemples de cela sont nombreux et le livre *al-Ġāya* (*Le but [du sage]*) de Maslama b. Aḥmad al-Mağrīṭī est un code de cet Art dans lequel [on trouve] leur accomplissement et la résolution de leurs problèmes. On nous a mentionné que l'imam Faḥr al-Dīn b. al-Ḥaṭīb composa un livre à ce sujet qu'il a appelé *al-Sirr al-maktūm* (*Le secret scellé*), et que les habitants en Orient s'échangent. Nous ne l'avons pas trouvé. L'imam ne fait pas partie des imams de cette discipline à ce que l'on pense, mais peut-être que la vérité est tout autre ». (*wa-amṭāl dālīka kaṭīr wa-Kitāb al-Ġāyat li-Maslama b. Aḥmad al-Mağrīṭī huwa mudawwanat hādīhi l-ṣināʿa wa-fī-hi stiḥāʾu-hā wa-kamāl masāʾila-hā wa-ḍukira la-nā anna l-imām Faḥr al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb waḍaʿa kitāb fī dālīka sammā-hu l-Sirr al-maktūm wa-inna-hu bi-l-maṣriq yatadāwalu-hu ahlu-hu wa-naḥnu lam naqif ʿalay-hi wa-l-imām lam yakun min aʿimmat hādā l-šaʿn fī-mā yuḏannu wa-laʿalla l-amr bi-ḥilāf dālīka*). Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 181 et *The Muqaddimah*, III, p. 164.

³⁰⁰⁷ Ibn Ḥaldūn, *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 188-190.

‘alā ḥaqā’iq al-kalimāt [55b] wa-ātār al-munāsabāt, wa-laysa la-hu fi l-‘ulūm al-iṣṭilāḥiyya qānūn burhānī yu‘awwīlu ‘alay-hi, fa-yakūnu ḥālu-hu aḍ‘af rutba [...]»³⁰⁰⁸

D'une certaine façon, Ibn Ḥaldūn reprend ici la distinction entre la magie « savante » (*al-‘ilmī*) et la magie « pratique » (*al-‘amalī*) que faisait al-Mağrīṭī pour distinguer entre une magie qui nécessite une connaissance précise de l'astrologie et du cadre théorique des lois métaphysiques mises à contribution dans l'acte magique et une magie plus empirique qui peut s'affranchir de telles connaissances. Nous remarquerons qu'Ibn Ḥaldūn ici prend soin de ne jamais utiliser le terme de « magie » (*siḥr*) : son propos ne concerne qu'une comparaison entre science des lettres / *sīmiyā'* et science des talismans.

Le point de vue est radicalement différent dans la *Muqaddima* (*Les prolégomènes*). L'historiographie de la magie en Islam a fait grand cas des chapitres qu'Ibn Ḥaldūn consacre aux sciences occultes dans cette introduction à son Histoire (*Kitāb al-‘Ibar*). Le défaut des études prenant appui sur la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn est que bien souvent, on « ne part cependant pas d'Ibn Haldūn mais d'un des aspects des études médiévales islamiques au crible duquel on soumet son œuvre »³⁰⁰⁹. Son propos a ainsi souvent été pris pour la référence concernant le point de vue « savant » sur la magie en Islam au Moyen Âge. Ibn Ḥaldūn appartient sans conteste à l'élite savante de son époque, cependant, son point de vue ne saurait être généralisé à l'ensemble de l'Islam pour le Moyen Âge. Il a vécu en effet après la longue période de formation des disciplines à caractère magique en Islam, et son propos vise avant tout à condamner toutes ces pratiques qui s'éloignent de son orthodoxie. La grande différence de traitement de la *sīmiyā'* entre les deux œuvres est qu'il traite de la *sīmiyā'* dans le strict cadre de l'histoire du soufisme dans la première œuvre alors qu'elle est rattachée à l'histoire de la magie dans la seconde œuvre. Même s'il rattache la *sīmiyā'* à une dérivation hétérodoxe d'une branche du soufisme, c'est bien par comparaison avec la magie et avec cette grille de lecture qu'il aborde cette discipline dans la *Muqaddima*³⁰¹⁰. L'intérêt d'Ibn Ḥaldūn dans

³⁰⁰⁸ Ibn Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-taḥḍīb al-masā'il*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 66-67.

³⁰⁰⁹ Cf. Gabriel Martinez-Gros, « José Luis GARROT GARROT y Juan MARTOS QUESADA (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn* », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 39/2 (2009), p. 280-281. La remarque se base sur le compte-rendu de cet ouvrage mais ne vaut bien sûr pas que pour lui.

³⁰¹⁰ Nous nous baserons sur l'édition d'Étienne Marc Quatremère. Bien qu'ancienne, c'est celle qui a servi de base à la traduction de William Mac Guckin De Slane, qui nous est d'un grand secours. La traduction en anglais de Franz Rosenthal est également d'une grande qualité et nous nous y référons bien que nous ne puissions l'utiliser directement pour nos propres traductions. En revanche, la traduction de Vincent Monteil nous a semblé à bien

L'histoire des sciences ésotériques nous semble donc ne pas résider dans l'éventuelle généralisation que l'on pourrait faire de son propos, ni dans l'héritage donc il serait le porteur mais bien dans ce qui le différencie de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Tout d'abord, il convient de noter que la magie et les talismans (*‘ulūm al-siḥr wa-l-ṭilasmāt*) sont traitées dans un paragraphe précédant la « science des secrets des lettres » (*‘ilm asrār al-ḥurūf*).

La magie et les talismans sont définis comme une « science [opérant] par la méthode des préparatifs (*isti‘dādāt*) par lesquelles les âmes humaines se rendent capables d'influences sur le monde des éléments, soit sans aide, soit avec l'aide des choses célestes. Dans le premier cas c'est de la magie (*siḥr*), dans le second, ce sont des talismans (*al-ṭilasmāt*) »³⁰¹¹. C'est donc la présence ou non d'un intermédiaire qui différencie les deux sortes de magie, et c'est ce sur quoi Ibn Ḥaldūn insiste dans sa définition des trois catégories d'âmes des magiciens. Ainsi, il explique :

Les âmes magiciennes sont de trois degrés. Voici leur commentaire.

Le premier [degré] influe par la seule concentration, sans outil ni aide. C'est ce que les philosophes nomment magie (*siḥr*).

Le deuxième degré [influe] avec l'aide du tempérament (*mizāğ*) des sphères et des éléments, ou les propriétés des nombres. C'est ce qu'on appelle les talismans (*al-ṭilasmāt*), et c'est un rang moindre que le premier.

Le troisième est une influence sur les facultés imaginatives : celui qui maîtrise cette influence s'appuie sur les capacités imaginatives, et exerce son pouvoir sur elles par une catégorie de pouvoir [surnaturel] (*al-taṣarruf*) : il y envoie

des égards trop fautive sur les passages concernant notre propos pour être exploitée. De plus, son utilisation d'un unique manuscrit inédit, fût-il autographe, nous empêchait toute vérification en cas d'interprétation divergente d'un même passage. Nous signalons en outre la traduction par Toufic Fahd de certains passages de la *Muqaddima* concernant la magie dans son article « Le monde du sorcier en islam ». Toutes les traductions, sauf indication contraires, sont de notre fait (il peut cependant y avoir des ressemblances avec les traductions ci-dessus mentionnées puisque nous les avons consultées avec profit).

³⁰¹¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 124 : *wa-hiya ‘ilm bi-kayfiyyat isti‘dādāt taqtadiru l-nufūs al-bašariyya bi-hā ‘alā l-ta‘tīrāt fi ‘ālam al-‘anāšir imma bi-ğayr mu‘in aw bi-mu‘in min al-umūr al-samāwiyya wa-l-awwal huwa l-siḥr wa-l-ṭānī huwa l-ṭilasmāt*. De Slane, et à sa suite Vincent Monteil, a traduit *bi-ğayr mu‘in* par « directement ». Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 171 et *The Muqaddimah*, III, p. 156. Nous avons préféré rester plus littéral dans notre traduction car il nous semble que le terme se réfère directement aux *a‘wān* (auxiliaires), qualificatif des anges dans bien des traités magiques et qui se réfèrent à un vocabulaire classique des cercles de pouvoir pour désigner les hommes au service de ce pouvoir (nous reviendrons plus loin sur cette terminologie qui applique au monde invisible la hiérarchie des cours).

des catégories d'imaginaires (*al-ḥayālāt*), d'imitations (*al-muḥākāt*) et des images (*ṣuwar*) du [but] qu'il vise. Puis ils les fait descendre sur la [capacité] sensorielle des spectateurs (*al-rāʾin*)³⁰¹² par la force de son âme qui exerce son influence (*bi-quwwat nafsi-hi l-muʾattira fi-hi*). Les spectateurs voient alors comme si [ces choses] étaient à l'extérieur alors qu'il n'y a rien, comme on raconte de quelqu'un qu'il a vu les jardins, les fleuves et les palais alors qu'il n'y a rien de tout cela. Cela s'appelle pour les philosophes fantasmagorie et charlatanisme (*al-šaʿwada wa-l-šaʿbada*).

(*Wa-l-nufūs al-sāḥira ʿalā marātib talāt yaʿtī šarḥu-hā fa-awwalu-hā l-muʾattira bi-l-himma faqaṭ min ḡayr āla wa-lā muʿin wa-hādā huwa llaḏī tusammī-hi l-falāsifa l-siḥr wa-l-tānī bi-muʿin min mizāḡ al-aflāk wa-l-ʿanāšir aw ḥawāṣṣ min al-ʿdād wa-yusammūna-hu l-ṭilasmāt wa-huwa adʿaf rutba min al-awwal wa-l-ṭālīt taʿtīr fi l-quwā l-mutaḥayyila yaʿmidu ṣāḥib hādā l-taʿtīr ilā l-quwā l-mutaḥayyila fa-yatašarrafu fi-hā bi-nawʿ min al-tašarruf wa-yulqī fi-hā anwāʿ min al-ḥayālāt wa-l-muḥākāt wa-ṣuwar mim mā yaqṣidu-hu min ḏālika tumma yunazzilu-hā ilā l-ḥiss min al-rāʾin bi-quwwat nafsi-hi l-muʾattira fi-hi fa-yanzuru l-rāʾūn ka-anna-hā fi l-ḥāriḡ wa-laysa hunāka šayʿ kamā yuḥkā ʿan baʿḏi-him anna-hu yarā l-basātīn wa-l-anhār wa-l-quṣūr wa-laysa hunālika šayʿ min ḏālika wa-yusammā hādā ʿinda l-falāsifa l-šaʿwada wa-l-šaʿbada*)³⁰¹³

Ibn Ḥaldūn reprend également à son compte le schéma traditionnel de l'histoire de la magie :

Ces sciences existaient chez les Assyriens et les Chaldéens habitant Babylone, chez les Coptes (*al-Qibt*)³⁰¹⁴ habitant l'Égypte et d'autres. Ils ont à ce sujet des ouvrages et des traditions. Il ne nous en a été traduit que peu, comme *L'agriculture nabatéenne* d'Ibn Waḥṣiyya à partir des compositions des Babyloniens. Les hommes y ont puisé cette science et se sont divisés à ce sujet. Après cela des compositions furent écrites comme les *Cahiers des sept astres*, le *Livre de Ṭumṭum al-Hindī sur les images des degrés des astres*, et d'autres. Ensuite Ḡābir b. Ḥayyān, le plus grand des magiciens de cette communauté, apparut en Orient. Il consulta les livres

³⁰¹² Le terme de « spectateur » doit être compris dans le sens de « témoin oculaire » (tel est le sens exact du participe actif *rāʾin*) et non de celui qui assiste à un spectacle ou une performance. D'une manière générale, le témoin d'un spectacle de prestidigitation est qualifié de « présent » (*ḥāḏir*) et non de « regardant » (*rāʾin*). C'est également pour cela que nous avons traduit *šaʿbada/šaʿwada* par fantasmagorie plutôt que par prestidigitation dans la mesure où la prestidigitation suggère une performance, un spectacle assumé comme tel, notion qui ici est absente de la définition d'Ibn Ḥaldūn bien que le terme de *šaʿwada* soit également employé dans ce sens.

³⁰¹³ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 126. Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 174-175 ; *The Muqaddimah*, III, p. 158-159 et Toufic Fahd, « Le monde du sorcier en islam », p. 158.

³⁰¹⁴ Nous traduisons par « Copte » mais en réalité le terme de *qibt* désigne les habitants de l'Égypte installés avant la conquête islamique, et ne désigne donc pas exclusivement les chrétiens d'Égypte mais aussi les Égyptiens de l'époque pharaonique.

de la communauté, en tira l'art [talismanique] (*al-ṣinā'a*)³⁰¹⁵, pénétra sa quintessence, l'en tira et composa à ce sujet quantité d'ouvrages. Il s'étend beaucoup sur cet art et sur l'Art de l'alchimie (*ṣinā'at al-kīmiyā'*), parce que [cet Art] fait partie de ceux qui suivent [l'art talismanique] puisque la mutation des corps d'une espèce (*al-aḡsām al-naw'iyya*) d'une figure vers une autre ne se fera que par les capacités psychiques (*bi-l-quwā l-nafsāniyya*)³⁰¹⁶ et non par l'art pratique (*al-ṣinā'a l-'amaliyya*). Cela fait partie des branches de la magie (*al-siḥr*) comme nous le mentionnerons dans le passage le concernant. Ensuite vint Maslama b. Aḥmad al-Maḡrīṭī, imam des habitants d'al-Andalus sur les enseignements ésotériques (*al-ta'ālīm*)³⁰¹⁷ et les enseignements magiques (*al-ta'ālīm al-siḥriyyāt*). Il résuma l'ensemble de ces livres, les adapta³⁰¹⁸ et réunit leurs voies dans son livre qui est appelé *Ġāyat al-ḥakīm* et nul n'écrivit sur cette science après lui.

(*Wa-kānat hādīhi l-'ulūm fī ahl Bābil min al-suryāniyyīn wa-l-kaldāniyyīn wa-fī ahl Miṣr min al-Qibṭ wa-ḡayri-him wa-kāna la-hum fī-hā l-tawālīf wa-l-ātār wa-lam yutarḡam la-nā min kutubi-him illā l-qalīl miṭl al-Filāḡa l-nabaṭiyya li-Bn Waḡṣiyya min awḡā' ahl [p. 125] Bābil fa-aḡaḡa l-nās hādā l-'ilm min-hā wa-tafattanū fī-hi wa-wuḡi'at ba'd ḡālika l-awḡā' miṭl Maṣāḡif al-kawākib al-sab'a wa-Kitāb Ṭumṭum al-Hindī fī ṣuwar al-daraḡ wa-l-kawākib wa-ḡayri-him. Ṭumma zaḡara bi-l-maṣriq Ḡābir b. Ḥayyān kabīr al-saḡara fī hādīhi l-milla fa-taṣaffaḡa kutub al-qawm wa-staḡraḡa l-ṣinā'a wa-ḡāṣa 'alā zubbati-hā fa-staḡraḡa-hā wa-waḡa'a fī-hā 'idda min al-ta'ālīf wa-aktara l-kalām fī-hā wa-fī ṣinā'at al-kīmiyā' li-anna-hā min tawābi'i-hā li-anna iḡālat al-aḡsām al-naw'iyya min ṣūra ilā uḡrā inna-mā takūnu bi-l-quwā l-nafsāniyya lā bi-l-ṣinā'a l-'amaliyya fa-huwa min qabil al-siḥr kamā naḡkuru-hu fī mawḡi'i-hi ṭumma ḡā'a Maslama b. Aḡmad al-Maḡrīṭī imām ahl al-Andalus fī l-ta'ālīm wa-l-siḥriyyāt fa-laḡḡaṣa ḡamī' tilka l-kutub wa-haḡḡaba-hā wa-ḡama'a*

³⁰¹⁵ Nous serions tenté de comprendre par *ṣinā'a* l'art spagyrique, cependant, cet art est mis en parallèle un peu plus loin avec l'alchimie (*fī-hā wa-fī ṣinā'at al-kīmiyā'*). Le terme de *ṣinā'a* renvoie donc ici bien à l'art talismanique. Comme nous l'avons vu, le corpus des œuvres attribuées à Ḡābir b. Ḥayyān contient des livres traitant de l'art talismanique, parfois sous l'autorité exclusive de Bālīnās.

³⁰¹⁶ Nous reprenons ici la traduction de *nafsāniyya* par psychique de De Slane.

³⁰¹⁷ Nous comprenons *al-ta'ālīm* comme l'enseignement ésotérique en référence aux ismaéliens, dont la doctrine est appelée *ta'līm*. Le terme de *ta'līm* est abondamment utilisé dans l'œuvre d'al-Maḡrīṭī comme la *Rutbat al-ḥakīm*, et comme nous l'avons vu il peut s'agir de la doctrine ismaélienne, celle des Iḡwān al-Ṣafā' si souvent mentionnés ou plagiés dans les œuvres d'al-Maḡrīṭī. Nous pensons donc que la traduction par « mathématiques » proposée par De Slane ne convient pas ici.

³⁰¹⁸ Le terme de *haḡḡaba-hā* traduit par William Mac Guckin De Slane par « en rédigea les principes dans un ordre systématique » nous semble pouvoir signifier plusieurs choses au vu de l'analyse de la *Ġāyat al-ḥakīm* : il peut s'agir non seulement d'un travail d'organisation de cette matière, mais aussi d'adaptation au langage et au goût de la cour de l'époque.

*ṭuruqa-hā fi kitābi-hi llaḍī sammā-hu Ġāyat al-ḥakīm wa-lam yaktub aḥad fi hādā l-ilm ba‘da-hu*³⁰¹⁹

Cette histoire permet à Ibn Ḥaldūn de dresser une unique filière directe pour ces connaissances. L'intégration de Ġābir b. Ḥayyān, présenté ainsi comme un magicien avant d'être présenté comme un alchimiste, rattache l'art spagyrique à la magie alors qu'il est traditionnellement traité à part, et bien souvent dans les sources comme un art bien plus accepté et avec un rôle social évident. Ibn Ḥaldūn évacue ainsi la caution morale que pouvait donner l'intérêt des califes abbassides pour l'alchimie³⁰²⁰. Enfin, la magie s'arrête pour lui à al-Mağrīṭī. Point d'*al-Sirr al-maktūm* (lui-même reconnaît qu'il ne l'a pas lu), point de Šarāsīm al-Hindiyya, ni de tous ces ouvrages dont les bibliographes ont signalé l'existence et la diffusion. Il est vrai que peu d'ouvrages de magie ont connu une réputation similaire à *Ġāyat al-ḥakīm* à part le *Šams al-ma‘ārif*. Al-Būnī n'est traité qu'ensuite dans une section sur la « science des secrets des lettres » (*ilm asrār al-ḥurūf*), tributaire du *Šifā' al-sā'il*, mais qui s'en différencie également sur des points essentiels. Son traitement à la suite de la magie et de l'art talismanique préfigure les critiques qu'opère Ibn Ḥaldūn sur la *sīmiyā'* qu'il définit ainsi :

[Cette science] est appelée de nos jours *sīmiyā'*, dont l'exposé fut transposé [de la science] des talismans à [son sens actuel] dans la terminologie (*iṣtilāḥ*) des gens du pouvoir (*ahl al-taṣarruf*) parmi les soufis. On l'utilise comme [terme] général pour [désigner] le particulier. Cette science advint dans la communauté après l'arrivée de l'islam lorsque parurent les soufis extrémistes (*al-ḡulāt min al-mutaṣawwifa*)³⁰²¹, leur inclination pour la levée du voile des sens, leurs ruptures [de l'ordre naturel des choses], les pouvoirs [surnaturels] sur le monde des éléments, la compilation des livres et des termes techniques et leurs affirmations sur le fait que l'existence et sa hiérarchie procèdent de l'Un. Ils affirmèrent que la perfection des noms est une manifestation des esprits des sphères et des astres, et que les natures des lettres et leurs secrets se communiquent aux noms, qui les communiquent aux êtres selon leur organisation, et les êtres issus de l'inspiration de la Création première (*min ladun al-ibdā' al-awwal*) parcourent les cycles [de l'existence] et expriment leurs secrets. c'est pourquoi arriva la science des secrets des lettres, qui fait partie des dérivés de la *sīmiyā'*. On ne peut pas déterminer exactement son objet, ni énumérer les problèmes [dont elle s'occupe]. À son sujet se sont multipliés les ouvrages d'al-Būnī, d'Ibn ‘Arabī et d'autres de ceux qui ont suivi leurs traces.

³⁰¹⁹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 124-125. Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 171-172 et *The Muqaddimah*, III, p.156-157.

³⁰²⁰ Sur cet intérêt des califes abbassides pour l'alchimie, cf. *supra* p. 146 et suivantes.

³⁰²¹ Le terme de *ḡulāt* ne manque pas de rappeler ces chiites dit « extrémistes » qui tendaient à diviniser les imams et chez lesquels on rencontre nombre de spéculations sur le plus sublime nom de Dieu comme al-Muğīra.

Son résultat et son objectif d'après eux sont [l'acquisition] du pouvoir des âmes seigneuriales (*taṣarruf al-nufūs al-rabbāniyya*) dans la science de la nature (*fi 'ilm al-ṭabī'a*) au moyen des beaux noms, des mots divins formés des lettres englobant les secrets qui se communiquent aux êtres.

(*‘Ilm asrār al-ḥurūf wa-huwa l-musammā li-hādā l-‘ahd bi-l-sīmiyā’ nuqila waḍ‘u-hu min al-ṭilasmāt ilay-hi fi iṣṭilāḥ ahl al-taṣarruf min al-mutaṣawwifa fa-stu‘mula sti‘māl al-‘āmm fi l-ḥāṣṣ wa-ḥadaṭa hādā l-‘ilm fi l-milla ba’d ṣadr min-hā wa-‘inda zuhūr al-ḡulāt min al-mutaṣawwifa wa-ḡunūḥi-him ilā kaṣf ḥiḡāb al-ḥass wa-zuhūr al-ḥawāriq ‘alā aydī-him wa-l-taṣarrufāt fi ‘ālam al-‘anāṣir wa-tadwīn al-kutub wa-l-iṣṭilāḥāt wa-mazā‘imi-him fi tanazzul al-wuḡūd ‘an al-wāḥid wa-tartībī-hi wa-za‘amū anna l-kamāl al-asmā’i muzāharat arwāḥ al-aflāk wa-al-kawākib wa-anna ṭabā’i‘ al-ḥurūf wa-asrāra-hā sāriya fi l-asmā’ fa-hiya sāriya fi l-akwān ‘alā hādā l-nizām wa-l-akwān min ladun al-ibdā’ al-awwal tantaqilu fi aṭwāri-hi wa-tu‘ribu ‘an asrāri-hā. fa-hadaṭa li-dālika ‘ilm asrār al-ḥurūf wa-huwa min tafāri‘ ‘ulūm al-sīmiyā’ lā yūfaqu ‘alā mawḍū‘i-hi wa-lā tuḥāṭu bi-l-‘adad masā’ilu-hu ta‘addadat fi-hi ta’ālīf al-Būnī wa-Bn al-‘Arabī wa-ḡayri-him mimman ittaba‘a ātāra-humā wa-ḥāṣilu-hu ‘inda-hum wa-ṭamratu-hu taṣarruf al-nufūs al-rabbāniyya fi ‘ilm al-ṭabī‘a bi-l-asmā’ al-ḥusnā wa-l-kalimāt al-ilāhiyya l-nāṣi’a ‘an al-ḥurūf al-muḥiṭa bi-l-asrār al-sāriya fi l-akwān [...])³⁰²²*

Il nous semble important de souligner ici le lien qu'opère Ibn Ḥaldūn avec la « science de la nature » (*‘ilm al-ṭabī‘a*). Ibn Ḥaldūn manifeste ici une bonne connaissance des œuvres d'al-Maḡrītī puisqu'il conjugue la définition de la *sīmiyā’* d'al-Maḡrītī dans *Rutbat al-ḥakīm* et *Ġāyat al-ḥakīm* avec l'acception plus courante du terme à partir du VII^e/XIII^e siècle où il est attaché aux figures de soufis³⁰²³. En rattachant la *sīmiyā’* à la science de la nature, il permet son rattachement aux disciplines qui lui sont anciennement attachées (magie, art talismanique, etc.), comme l'exposait Avicenne, et à sa suite al-Ġazālī. En ce sens, il évacue toutes les spécificités mystiques de la tradition soufie chez al-Būnī et Ibn ‘Arabī pour les rattacher à une métaphysique « naturaliste » avec toute la condamnation que cela suppose au VIII^e/XIV^e siècle. La *sīmiyā’* est clairement rattachée à al-Būnī, qui est nommément cité³⁰²⁴. Ibn Ḥaldūn s'emploie également à se référer aux *Anmāṭ* dont il condamne les références à l'astrologie.

³⁰²² Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 137-138. Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 188-189 et *The Muqaddimah*, III, p. 171-172.

³⁰²³ Cf. *supra* notamment l'emploi de ce terme par al-Ḥarālī ou dans l'œuvre d'al-Ġawbarī respectivement p. 436 et 383 et suivantes.

³⁰²⁴ Par exemple, Ibn Ḥaldūn le convoque en affirmant : « Al-Būnī a dit : "Ne va pas penser que le secret des lettres fait partie de ce que l'on peut atteindre par un raisonnement analogique rationnel. C'est [au contraire] par la voie du témoignage (*al-mušāhada*) et de la grâce divine". » (*qāla l-Būnī wa-lā tazunnuna anna sirr al-ḥurūf mim mā yatawaṣṣalu ilay-hi bi-l-qiyās al-‘aqlī inna-mā huwa bi-ṭarīq al-mušāhada wa-l-tawfiq al-ilāhī*). Cf. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 140 ; *Les prolégomènes*, III, p. 191 et *The Muqaddimah*, III, p. 174.

Le maître des noms mélange les forces des mots et des noms aux forces des astres. Il assigne à la mention des beaux noms ou aux carrés magiques qu'il trace, ou plutôt au reste des noms, des moments qui viennent des moments fastes de l'astre (*ḥuẓūẓ al-kawkab*) auquel ce nom correspond, comme l'a fait al-Būnī dans son livre qui est nommé *al-Anmāṭ*. Ces correspondances sont pour eux issues de l'inspiration de la présence nébuleuse (*ladun al-ḥaḍra l-ʿamāʿiyya*), qui est l'isthme de la perfection des noms (*barzaḥiyyat al-kamāl al-asmāʿi*).

(*Wa-qad yamzuḡu ṣāḥib al-asmāʿ quwā l-kalimāt wa-l-asmāʿ bi-quwā l-kawākib fa-taʿayyana li-dīkr al-asmāʿ al-ḥusnā aw mā yarsumu min awfāqi-hā bal wa-li-sāʿir al-asmāʿ awqāt takūnu min ḥuẓūẓ al-kawkab alladī yunāsibu dālīka l-ism kamā faʿala-hu l-Būnī fī kitābi-hi llaḍī sammā-hu l-Anmāṭ wa-hādīhi l-munāsaba ʿinda-hum hiya min ladun al-ḥaḍra l-ʿamāʿiyya wa-hiya barzaḥiyyat al-kamāl al-asmāʿi*)³⁰²⁵

De même, il compare fréquemment les *Anmāṭ*, comme dans le *Šifāʿ al-sāʿil*, à *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī. La comparaison se révèle intéressante dans la mesure où elle concerne le seul chapitre de *Ġāyat al-ḥakīm* mettant réellement en scène des éléments religieux dans un cadre magique avec des éléments qu'on ne trouve que dans les commentaires d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* ! C'est ainsi qu'il montre la jonction des deux systèmes :

Ils construisent sur ce [système de correspondances] des édifices étranges et blâmables à partir de la division des sourates et des versets du Coran selon cette syntaxe (*al-naḥw*)³⁰²⁶ comme l'a fait Maslama l-Mağrīṭī dans le livre *al-Ġāya*. Il est manifeste dans le cas d'al-Būnī dans ses *Anmāṭ* qu'il a leur voie en estime. Quand tu consultes ces *Anmāṭ* et que tu consultes les invocations qu'ils contiennent, et leur division selon les heures des sept astres, puis que tu te penches sur *al-Ġāya* et que tu consultes ses oburgations (*qiyāmāt*) aux astres c'est-à-dire l'invocation pendant laquelle l'astre se lève.

(*Wa-yabnūna ʿalā dālīka mabānī ġarība munkara min taqṣīm suwar al-Qurʿān wa-āyi-hi ʿalā hādā l-naḥw kamā faʿala-hu Maslama l-Mağrīṭī fī Kitāb al-Ġāya wa-l-ẓāhir min ḥāl al-Būnī fī Anmāṭi-hi anna-hu ʿtabara ṭarīqata-hum fa-inna tilka l-Anmāṭ idā taṣaffaḥta-hā wa-taṣaffaḥta l-daʿawāt allatī taḍammanat-hā wa-taqṣīma-hā ʿalā sāʿāt al-kawākib al-sabʿa tumma waqafat ʿalā l-Ġāya wa-taṣaffaḥta qiyāmāt al-kawākib allatī fī-hā*

³⁰²⁵ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 142. Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 194 et *The Muqaddimah*, III, p. 176-177.

³⁰²⁶ Nous avons pris le parti de traduire très littéralement *al-naḥw* (la grammaire) car cet ensemble de correspondances se perçoit lui-même comme une forme de grammaire du langage divin. La mystique islamique n'hésite pas à faire référence à la grammaire comme grille de lecture de la révélation et des mystères divins. C'est ainsi par exemple qu'al-Quṣayrī a composé un *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* (*La petite grammaire des cœurs*). Cf. Francesco Chiabotti, « *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* : la "grammaire des cœurs" de ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī », *Bulletin d'Études Orientales*, 58 (2009), p. 385-402.

wa-hiya l-da'awāt allatī taḥtaṣṣu bi-kull kawkab yusammūna-hā qiyāmāt al-kawākib
[p. 144] *ay al-da'wa allatī yuqāmu la-hu bi-hā [...]*³⁰²⁷

Il affirme néanmoins la volonté de se conformer à la Loi divine. En réalité, Ibn Ḥaldūn doit admettre le succès de ces ouvrages. Il se retrouve partagé entre l'idée qu'ils donnent sciemment l'apparence de la légalité religieuse à leurs pratiques et l'idée qu'ils ignorent être hors du cadre de la licéité. Tel Saint Augustin qui considérait « la *magia*, la *goetia* et la *theurgia* comme trois appellations plus ou moins positives ou péjoratives, d'une même pratique à son sens funeste »³⁰²⁸, Ibn Ḥaldūn fait du *sihr*, du *'ilm al-ṭilasmāt* et de la *sīmiyā'* trois appellations pour une même pratique répréhensible³⁰²⁹.

•••

On le voit, la figure d'al-Būnī a eu des détracteurs virulents. Ces exemples ne sont pas les seuls, on pourrait y ajouter le soufi égyptien al-Ša'rānī qui indique qu'il ne faut pas prier comme le faisait al-Būnī³⁰³⁰. Les critiques ont tendance cependant à se focaliser sur *al-Lum'a l-nūrāniyya* et les *Anmāṭ* dans leurs versions commentées ! Ce n'est donc jamais une critique des enseignements de l'al-Būnī historique (son commentaire des noms divins est même résumé par Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb sans qu'il n'en nomme l'auteur), mais de la figure d'al-Būnī telle qu'elle s'est construite sur la base des commentaires et augmentations successives de ses œuvres. Ces critiques témoignent du fait que ses œuvres étaient diffusées aussi bien en Orient (Ibn Taymiyya, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, etc.) qu'en Occident (et au moins à Grenade : al-Šāṭibī, Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, Ibn Ḥaldūn, etc.). À côté donc de la critique, qui vise l'association d'al-Būnī à la magie dans ce qu'elle a de condamnable, peut-on trouver des éléments indiquant l'intégration sociale et politique des pratiques promues par le *corpus bunianum* et le développement de la *sīmiyā'* ?

7.4. « Vulgarisation » et diffusion de la *sīmiyā'* et de l'œuvre d'al-Būnī

Les potentiels indices de diffusion de l'œuvre d'al-Būnī peuvent être de diverses formes. Nous en retiendrons plusieurs que sont d'abord la vulgarisation,

³⁰²⁷ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 143-144. Comparer avec *Les prolégomènes*, III, p. 195 et *The Muqaddimah*, III, p. 178.

³⁰²⁸ Cf. Caroline Van Liefferinge, « Magie et théurgie chez Jamblique », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 115 ; repris par Alain Moreau, « Petit guide à l'usage des apprentis sorciers », p. 34.

³⁰²⁹ Sur Ibn Ḥaldūn et le *'ilm al-ḡayb*, voir aussi Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-ḡayb) en Islam*, p. 340-363.

³⁰³⁰ Al-Ša'rānī, *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-'uhūd al-muḥammadiyya*, Alep, Dār al-qalam al-'arabī, 1991, p. 315 : *wa-yanbaḡī li-kull dā'in an yad'uwa bi-mā wurida lā kamā 'alay-hi l-imām al-Būnī wa-aḍrābu-hu*.

l'intégration ou l'influence sur la norme juridique à travers les fatwas, l'usage politique à travers l'élaboration d'objets ou l'intégration du cheikh à un discours politique et à une culture de cour.

Le Kanz al-‘ulūm : une tentative de « vulgarisation »

Le traité *Kanz al-‘ulūm wa-l-durr al-manzūm fī ḥaqā’iq ‘ilm al-šarī‘a wa-daqa’iq ‘ilm al-ṭabī‘a* (*Le trésor des sciences et la perle arrangée : les réalités de la science de la Loi divine et les subtilités de la science de la nature*) est attribué à un Ibn Tūmart. Ignace Goldziher avait pris soin de le distinguer du *mahdī* almohade du même nom³⁰³¹. Jaime Coullaut Cordero a souligné l'importance de ce texte pour la définition de la *sīmiyā’*, particulièrement en al-Andalus³⁰³². L'attribution à Ibn Tūmart a été remise en cause et semble à bien des égards anachronique³⁰³³. Georges Vajda s'est notamment appuyé sur les citations anachroniques de Ṭuġrā’ī (m. 515/1121) et d'Abū l-Ḥasan al-Anṣārī l-Šuḍūrī (m. 593/1197). Jaime Coullaut Cordero conclut de ces indices que l'auteur de ce traité devait vivre entre le XIII^e et le XIV^e siècle³⁰³⁴. La fourchette est large, mais aucun élément ne semble pouvoir la restreindre davantage. Nous pouvons ajouter que ce traité, s'il avait été écrit par Ibn Tūmart, aurait été précurseur dans la mesure où sa conception de la *sīmiyā’* témoigne d'un état de développement avancé³⁰³⁵. Ce traité propose de mettre en évidence la jonction entre la Loi divine (*al-šarī‘a*) et la science de la nature (*al-ṭabī‘a*), la conciliation nécessaire entre révélation coranique et cette science de la nature le plus souvent associée aux Grecs et correspondant en réalité à la physique, la métaphysique et leurs ramifications dans les sciences ésotériques. Ainsi, dans son introduction, il définit ainsi les deux paradigmes :

La science de la Loi divine est la science valable de la religion, qui guérit le mal de la rébellion contre le Souverain Omniscient. [Cette science] y conduit par la

³⁰³¹ Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, éd. Ignace Goldziher, Alger, P. Fontana, 1903, p. 103-105. Ignace Goldziher s'appuie néanmoins sur la date de mort donnée par Carl Brockelmann (391/1001), date remise en cause par George Vajda. Cf. Georges Vajda, « Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie : Le "Kanz al-‘Ulūm" de Muḥammad b. ‘Alī Ibn Tūmart al-Andalusī », *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956-1957, III, p. 361.

³⁰³² Jaime Coullaut Cordero, « La *sīmiyā’* en al-Andalus », *El Futuro del Pasado*, 1 (2010), p. 451-463.

³⁰³³ Jaime Coullaut Cordero indique les principaux éléments de critique de cette attribution dans son article (*Ibid.*, p. 455).

³⁰³⁴ Jaime Coullaut Cordero, « La *sīmiyā’* en al-Andalus », p. 455.

³⁰³⁵ Si le terme de *sīmiyā’* peut considérablement changer de signification et d'autorités tutélaires (al-Būnī, Ibn ‘Arabī, al-Suhrawardī, ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, etc.) d'un auteur à l'autre, aucun de ses représentants n'est antérieur à la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle.

Loi. [Dieu] - qu'Il soit exalté ! - a dit : { Il vous a tracé, à l'égard du culte, ce qu'Il a commandé à Noé, et ce que Nous t'avons révélé ainsi que ce que Nous avons commandé à Abraham, à Moïse et à Jésus, à savoir : « Acquitez-vous du Culte ! Ne vous divisez pas à son propos ! » }³⁰³⁶.

L'objet visé par la sagesse est les réalités de la Loi divine et les subtilités de la science de la nature.

L'utilité de cela est [de pouvoir faire] la distinction entre le Créateur et les créatures, et de dégager Dieu - Gloire à Lui ! Qu'Il soit exalté ! - de tout ce qui n'est pas Lui. C'est la vérité de la science et le but recherché. Dieu est plus savant !

Quant à la science de la nature, c'est la science de la sagesse que Dieu a écrite par la main de Sa puissance et dans laquelle il créa des productions qu'Il a façonnées. Il indique ainsi la vérité de Sa connaissance. Puis il en avertit par Son propos - qu'Il soit exalté - : { Il donne la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse est donnée, un grand bien est donné. [Mais] ne s'amendent que ceux doués d'esprit }³⁰³⁷.

L'objet visé par la sagesse est la connaissance de ce que Dieu a déposé dans la science de la nature comme les fabrications qui se produisent par les actions naturelles des essences spirituelles et corporelles, les choses supérieures et inférieures, contraintes par la puissance du Seigneur des créatures, les choses soumises par le jugement des volontés et des causalités et ce qui gouverne venant de l'extraction des choses mystérieuses, cachées et claires, et le reste des sciences véritables [...]

(*Ammā 'ilm al-šarī'a fa-huwa 'ilm al-dīn al-qayyim al-šāfi min dā' ma'šiyat al-Malik al-'Allām, wa-huwa mandūb ilay-hi šar'an. Qāla ta'ālā { šara'a la-kum min al-dīn mā waṣṣā bi-hi Nūḥan wa-llaḍī awḥaynā ilay-ka wa-mā waṣṣaynā bi-hi Ibrāhīma wa-Mūsā wa-'Isā an aqīmū l-dīna wa-lā tatafarraqū fi-hi }.* [p. 20] *Wa-maqṣūd al-ḥikma ḥaqā'iq 'ilm al-šarī'a wa-daqa'iq 'ilm al-ṭabī'a. Wa-fā'idat dālīka tamyīz al-ḥāliq min al-ḥalā'iq wa-tanzīh Allāh subḥānu-hu wa-ta'ālā 'ammā siwā-hu fa-dālīka huwa ḥaqīqat al-'ilm wa-qaṣd al-murād min-hu, wa-Llāh a'lam.*

Wa-ammā 'ilm al-ṭabī'a fa-huwa 'ilm al-ḥikma llatī kataba-hu Allāh bi-yad qudrati-hi wa-abda'a fi-hi muḥtara'āt šan'ati-hi li-yadulla bi-dālīka 'alā ḥaqīqat ma'rifati-hi tumma nabbaha 'alay-hi bi-qawli-hi ta'ālā { yu'tī l-ḥikmata man yašā'u wa-man yu'ta l-ḥikmata fa-qad ūtiya ḥayran kaṭīran wa-mā yaḍḍakkaru illā ūlū l-albāb } Wa-maqṣūd al-ḥikma ma'rifat mā awda'a Llāh fi 'ilm al-ṭabī'a min [p. 21] al-maṣnū'āt al-ḡāriyyāt bi-l-infi'ālāt al-ṭabī'iyyāt al-rūḥāniyyāt wa-l-ḡismāniyyāt al-'ulwiyyāt wa-l-sufliyyāt al-maqhūra bi-qudrat rabb al-barriyyāt al-musaḥḥarāt min-hu bi-ḥukm al-irādāt wa-l-musabbibāt wa-mā

³⁰³⁶ Coran, XLII, 11-12/13.

³⁰³⁷ Coran, II, 272/269.

dabbara fī dālīka min istihrāğ al-umūr al-ğāmiḍāt al-ḥafīyyāt wa-l-ğaliyyāt wa-sāʿir al-ʿulūm al-ḥaqīqiyyāt)³⁰³⁸

La seconde partie de l'œuvre est donc consacrée à la science naturelle. Le concept de science naturelle (*al-ṭabīʿiyya*) est toujours opérant, et c'est dans ce cadre que s'inscrit la *sīmiyāʿ*, qui est donc dans cette œuvre parfaitement assimilée aux disciplines traditionnellement attachées à la tradition hellénistique et pseudo-hellénistique³⁰³⁹. Parmi ces sciences naturelles, cinq sont retenues et forment les cinq chapitres de cette seconde partie : la médecine, l'alchimie, la *sīmiyāʿ*, le « calendrier du Soleil et de la Lune » (*taqwīm al-Šams wa-l-Qamar*) et la science des omens et du *zağr* (*ʿilm al-faʿl wa-l-zağr*)³⁰⁴⁰. Certaines sciences en sont exclues dès l'introduction de cette partie : l'astrologie (*ʿilm al-nuğūm*), la science des pensées intimes (*ʿilm al-ḍamāʿir*) et la science de la magie (*ʿilm al-siḥr*) car jugées sans utilité aucune (*lā fāʿida fī-hi*)³⁰⁴¹.

La définition de la *sīmiyāʿ* indique que le traité est postérieur au développement de la *sīmiyāʿ* et au glissement de sens qui s'opère au VII^e/XIII^e siècle :

La *sīmiyāʿ* est une expression pour la composition d'un nom, deux noms, trois ou quatre à partir de lettres que l'on rassemble et dans lesquelles Dieu a déposé le secret de Son nom sublime, le plus sublime et que renferment les quatre natures.

(*Fa-l-sīmiyāʿ ʿibāra ʿan taʿlīf ism aw ismayn aw ṭalāṭa aw arbaʿa wa-naḥw dālīka mim mā ḡtamaʿa min ḥurūf wa-awḍaʿa Llāh fī-hā sirr ismi-hi l-ʿaẓīm al-ʿaẓam wa-štamalat ʿalay-hi l-ṭabāʿiʿ al-arbaʿ*)³⁰⁴²

La *sīmiyāʿ* est donc pleinement, pour cet auteur, la science des lettres et des noms et des combinaisons qui en découlent. Il en déduit deux modalités : la théorie

³⁰³⁸ (Pseudo-)Ibn Tūmart, *Kanz al-ʿulūm wa-l-durr al-manẓūm fī ḥaqāʾiq ʿilm al-šarīʿa wa-daḡāʾiq ʿilm al-ṭabīʿa*, éd. Ayman ʿAbd al-Ğābir al-Baḥīrī, Le Caire, Dār al-āfāq al-ʿarabiyya, 1999, p. 19-21.

³⁰³⁹ Les considérations sont cependant relativement basiques. Georges Vajda soulignait que « deux caractéristiques négatives du *Kanz al-ʿulūm* se manifestent tout d'abord, même à une lecture superficielle : on n'y voit ni l'influence des "Frères Sincères" (le fonds commun, banal, de néoplatonisme ne saurait nous tromper à cet égard), ni de Fārābī et d'Ibn Sīnā, puisque les traits essentiels de leur philosophie, la hiérarchie des intellects et des sphères et la fonction particulière de l'Intellect Agent, en sont entièrement absents » avant de conclure « qu'il n'a pas un but initiatique et que l'auteur a seulement voulu faire œuvre de vulgarisation ». Cf. Georges Vajda, « Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie », p. 373 et 374.

³⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

³⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

³⁰⁴² *Ibid.*, p. 173.

et la pratique (*‘ilm wa-‘amal*), reprenant la division qu'opérait al-Mağrīfī pour la magie (*sihr*) :

La *sīmiyā’* a une partie théorique et une partie opérative. Elles ne sont pas authentiques ensemble excepté venant d'un cœur pur, exempt de doute et d'associationnisme, lié aux essences spirituelles et l'utilisation des noms de Dieu purs et saints. Cela ne peut arriver à un cœur perverti, ô mon Dieu ! N'était ce que Dieu veut - Il est puissant et majestueux ! - chaque chose est par Sa volonté et Sa puissance, Il est sur toute chose omnipotent.

Sache que la partie théorique et la partie opérative dans cet art seront tantôt par la mention [des noms divins] (*bi-l-dīkr*) tantôt par le tracé et l'observation [des astres] (*bi-l-rasm wa-l-raṣd*).

(*Wa-li-l-sīmiyā’ ‘ilm wa-‘amal wa-lā yaṣiḥḥāni ma‘an illā min qalb ṭāhir mutanazzih ‘an al-šakk wa-l-širk munāsib li-l-rūḥāniyyāt wa-sti‘māl asmā’ Allāh al-ṭāhirāt al-qudsiyyāt. Wa-lā yaḥsulu ḍālika li-l-qalb al-fāğīr, allahumma illā an yašā’a Llāh ‘azza wa-ğalla fa-kull šay’ bi-mašī’ati-hi wa-qudrati-hi inna-hu ‘alā kull šay’ qadīr. Wa-‘lam anna l-‘ilm wa-l-‘amal fi hādā l-fann tāra yakūnu bi-l-dīkr wa-tāra yakūnu bi-l-rasm wa-l-raṣd*)³⁰⁴³

Le premier *modus operandi*, la mention [du nom divin] ou *zīkr* (*al-dīkr*), rattache la *sīmiyā’* au soufisme tandis que le second, basé sur l'écriture et l'observation des astres, la rattache à la talismanique et à la « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*). Cette classification maintient donc l'ambiguïté de la *sīmiyā’* appartenant tout à la fois à la spiritualité soufie et à la science islamique. Dans les deux cas, elle représente une discipline réservée à une certaine élite, bien loin du caractère populaire qu'on voudrait lui prêter.

Magie et société : le cas malékite

Une question que pose naturellement la vulgarisation du savoir magique est le rapport de la société à la magie. Bien mieux renseignés sur la culture de cour que sur la population, peut-on néanmoins faire des observations sur l'intégration de la magie dans la société médiévale ? Les recueils de fatwas sont sans doute une des sources les plus vivantes que nous ayons sur les sociétés musulmanes médiévales. En effet, ce sont des réponses ponctuelles à des problèmes, qui sont le plus souvent des cas présentés à un juriste. Elles nous permettent donc d'observer des exemples concrets d'application ou d'inspiration des traités de magie. La première question qui retiendra notre attention ici est celle des applications concrètes de la magie : comment peut-elle s'inscrire dans le champ social entre les VII^e/XIII^e et IX^e/XV^e siècles ? La littérature juridique - et particulièrement les recueils de fatwas - est toujours en perpétuelle évolution du fait qu'elle doit en permanence tenir compte de l'évolution de la société. Nous nous interrogerons donc ensuite sur les traces de cette évolution dans ce type de littérature. La littérature juridique étant immense

³⁰⁴³ *Ibid.*, p. 174.

nous nous limiterons à un cas ayant déjà connu quelques études en partant du rite malékite au travers du recueil d'al-Wanšarīsī *Kitāb al-Mi'yār*³⁰⁴⁴.

Prenons quelques exemples de fatwas. À la question « est-il permis que celui qui a entendu l'histoire de 'Antara soit imam ? », Ibn Qaddāḥ (m. 736/1335) répondait :

Il n'est pas permis qu'il soit imam ou témoin. Il en est de même de l'histoire de Dalhama car tous deux sont mensonges et celui qui estime licite le mensonge est un menteur. Il en est de même des livres d'astrologie [divinatoire] (*kutub al-aḥkām li-l-munağğimīn*) et des livres de conjurations (*kutub al-'azā'im*) écrit dans l'idiome que l'on ne connaît pas »

(*fa-su'ila 'amman yasma'u ḥadīṭ 'Antara hal tağūzu imāmatu-hu ? Fa-qāla lā tağūzu imāmatu-hu wa-lā šahādatu-hu. Wa-ka-ḍālika ḥadīṭ Dalhama li-anna-humā kaḍīb wa-mustaḥill al-kaḍīb kāḍīb. Wa-ka-ḍālika kutub al-aḥkām li-l-munağğimīn, wa-kutub al-'azā'im bi-mā lā yu'rafu min al-kalām*)³⁰⁴⁵

Cette fatwa indique clairement que circulaient des ouvrages de conjurations. Le *Šams al-ma'ārif* contient plusieurs de ces formules conjuratoires s'adressant aux djinns. Ces conjurations avaient-elles un rôle dans la société musulmane médiévale ou étaient-elles strictement réservées à un usage privé et secret ? Il semble, à la lecture des fatwas, qu'il s'agissait d'un thème assez important dans la vie quotidienne médiévale et même dans les transactions commerciales. Plusieurs fatwas indiquent qu'il est considéré comme un vice pour une maison d'être hantée par un djinn ou d'avoir été le lieu d'un meurtre du fait des apparitions qui peuvent en résulter. On peut donner plusieurs exemples :

On interrogea mon maître Mūsā l-'Abdūsī au sujet de celui qui vend une maison dans laquelle se trouve un fantôme ou dans laquelle il est sûr que quelqu'un a été tué : est-ce un vice dont il faut que l'acheteur soit informé ou non³⁰⁴⁶ ?

Il a répondu : je n'ai pu m'appuyer sur des textes concernant ce problème. Selon moi, c'est un vice, Dieu est plus savant. Ibn 'Arafa - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - a émis un jugement (*aftā*) selon lequel la réputation d'une maison à être funeste (*bi-l-šū'm*) ou d'être habitée par des djinns domestiques (*suknā 'awāmir al-ğānn*) est un vice.

(*Wa-su'ila sayyidī Mūsā l-'Abdūsī 'amman ibtā'a dār fa-alfā fi-hā ḥayāl aw ṭabata anna-hu kāna qutila bi-hā aḥad, hal huwa 'ayb yūğibu ḥiyār al-muštarī am lā ? Fa-ağāba :*

³⁰⁴⁴ Nous avons déjà présenté ce traité et son auteur pour l'analyse de la situation juridique de la magie avant la formation du *corpus bunianum*. Cf. *supra* p. 611 et suivantes.

³⁰⁴⁵ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, VI, p. 70. Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 132.

³⁰⁴⁶ La formule fait expressément référence au problème juridique du *ḥiyār al-'ayb*, c'est-à-dire d'un « achat conditionnel, lorsque quelqu'un achète à condition qu'il rendra l'objet, s'il a des défauts » (Kazimirski, I, p. 653).

*hāḍihi l-mas'ala lam aqif fi-hā 'alā naṣṣ. Wa-'indī anna-hu 'ayb wa-Llāh a'lam. Wa-aftā Bn 'Arafa raḥīma-hu Llāh bi-anna ištihār al-dār bi-l-šu'm aw bi-suknā 'awāmir al-ğānn 'ayb*³⁰⁴⁷

Abū 'Imrān Mūsā l-'Abdūsī (m. 776/1374) à Fès et Ibn 'Arafa (m. 803/1401) à Tunis semblent unanimes sur la dévaluation d'une demeure si elle est réputée hantée. Une autre fatwa expose un problème similaire : le juge (*qāḍī*) Abū l-Barakāt b. al-Ḥāğğ de Malaga écrit à Abū Nu'aym Riḍwān al-Baṣrī (m. 760/1359), vizir et chambellan (*ḥāğib*) de la dynastie naṣride³⁰⁴⁸ à propos d'un cas difficile³⁰⁴⁹. Un certain Ibrāhīm al-Durrī³⁰⁵⁰ l-Ġundī (le soldat ?³⁰⁵¹) s'oppose à 'Ā'iša, épouse de Sa'īd al-Şaffār, à propos de la vente d'un jardin dans lequel une femme aurait été assassinée avant son achat par Ibrāhīm sans que cela ne lui fût notifié. L'affaire nous intéresse dans la mesure où les habitants de la propriété voient alors des apparitions démoniaques effrayantes (*ḥayālāt šayṭāniyya muḥzi'a muqliqa*). Les avis divergent à propos de la qualification de vice [de procédure] (*'ayb*) à appliquer dans ce cas. Deux interprétations sont possibles. Nous pouvons y voir une tentative d'escroquerie afin de revenir sur un contrat et faire diminuer le prix de la propriété ou bien une honnête et naturelle répugnance à s'établir dans un endroit où eut lieu une mort brutale. Les conjurations interviennent alors : il semble naturel que l'on ait cherché des moyens d'« effacer » la souillure que peut constituer ce cas de possession de l'endroit par des esprits. L'espace, du fait du souvenir de cette mort brutale, doit être réinvesti par l'être humain et le rituel de conjuration ou d'exorcisme pouvait permettre cette réhabilitation des terres réputées souillées d'un point de vue ésotérique. Nous avons vu que la talismanique correspondait à une maîtrise magique de l'espace, de ses dangers, de ses représentations. La maîtrise des djinns dans ce cas remplit le même office : il s'agit de maîtriser l'espace symbolique. On

³⁰⁴⁷ *Ibid.*, VI, p. 48. Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 136 et 160 (Vincent Lagardère a séparé la fatwa selon les deux juristes).

³⁰⁴⁸ Abū Nu'aym Riḍwān al-Baṣrī était un loyaliste naṣride qui, à la mort d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad (r. 725/1325 à 733/1333), œuvra pour que le fils de ce dernier, Abū l-Ḥāğğāğ Yūsuf al-Mu'ayyad bi-Llāh (r. 733/1333 à 755/1354), accédât au trône. Il obtint ainsi la charge de chambellan (*ḥāğib*), qu'il garda lors du règne du fils de Yūsuf, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Ġanī bi-Llāh (r. 755/1354 à 760/1359 et de 763/1362 à 793/1391) jusqu'à sa mort au cours d'une révolte contre le palais. Cf. Antonio Fernández-Puertas, « Naṣrids », *El²*.

³⁰⁴⁹ Sur ce cas, cf. Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 184 et al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, V, p. 205-207.

³⁰⁵⁰ Nous reprenons ici la leçon de Vincent Lagardère, l'édition que nous utilisons a la leçon al-Rarrī (non vocalisé).

³⁰⁵¹ Vincent Lagardère déduit de ce nom qu'il devait s'agir d'un soldat. Rien n'indique que cette vocalisation est la bonne et nous pourrions proposer al-Ġanadī, nom de relation (*nisba*) attesté par ailleurs.

notera que les djinns dont il est question dans la première fatwa sont des *‘awāmir* c'est-à-dire des djinns domestiques³⁰⁵². Cette croyance donne également tout son sens à la possibilité de l'apparition d'une charlatanerie dénoncée dans des traités comme celui d'al-Ġawbarī³⁰⁵³. C'est pourquoi la question de la rétribution, bien que traitée anciennement puisqu'on la trouve aussi bien dans le hadith que dans les premiers traités de droit, est sans cesse réactualisée et réinterrogée. Sur le sujet, on trouve par exemple trois fatwas (il s'agit probablement de trois recensions de la même fatwa) du Grenadin Ibn Lubb (m. 782/1381) au sujet de la rétribution (*al-uğra*) de « celui qui guérit [les maux causés par] des djinns » (*man yu‘āliġu min al-ġinn*)³⁰⁵⁴. Les deux conditions de rétributions sont identiques : il faut que le traitement soit efficace (afin d'éviter toute charlatanerie) et que l'incantation (*ruqya*) ou les [talismans] écrits (*kutub*) se fassent selon les noms de Dieu ou le Coran. Une des deux fatwas indique en outre que si la rétribution n'a pas été fixée avant l'acte c'est le client qui a liberté sur la rémunération du praticien. L'évocation des djinns est souvent associée aux autres pratiques magiques courantes dans les fatwas. Ainsi, une fatwa du Kairouanais Abū Muḥammad al-Šabībī (m. 782/1380) associe la conjuration des djinns aux philtres d'amour :

On interrogea Abū Muḥammad au sujet d'un homme connu pour [sa science]. Il possède des livres dans lesquels [il est traité] de l'attraction des djinns (*ġalb al-ġānn*), de leurs biens (*sic*) et des effrits, il conjure en provoquant l'épilepsie, il repousse les djinns rebelles (*maradat al-ġinn*), il dénoue celui qui a été noué au sujet de sa femme, il écrit un talisman (*kitāb*) pour que l'homme soit affectueux avec sa femme et il prétend tuer les djinns : y vois-tu un problème s'il ne fait de tort à personne ? Ou lui défendra-t-on par principe que quelqu'un ne l'apprenne ?

Il répondit : s'il ne tuait personne et ne provoquait pas d'épilepsie chez une personne innocente, il n'y a rien contre lui. On interdira par principe qu'on apprenne [son art].

(*Wa-su‘ila Abū Muḥammad ‘an raġul yu‘rafu bi-‘ilm, wa-‘inda-hu kutub fi-hā ġalab al-ġānn wa-amwāli-him [sic] wa-l-‘afārīt wa-yu‘azzimu bi-šar‘ al-mašrū‘ wa-yazġuru maradat al-ġinn, wa-yahullu man ‘uqida ‘an imra’ati-hi, wa-yaktubu kitāb ‘atf al-raġul li-mra’ati-hi, wa-yaz‘amu anna-hu yaqtulu l-ġinn a-tarā bi-hādā ba’s idā kāna lā yu’dī aḥad ? Aw yunhā-hu bad’ an lā [sic] yata‘allama-hu aḥad. Fa-aġāba : idā kāna lā yaqtulu aḥad wa-lā yašra‘u barī fa-lā šay’ ‘alay-hi wa-yunhā ‘an dālika bad’ an yata‘allama-hu*)³⁰⁵⁵

³⁰⁵² Nous avons déjà montré ce qu'al-Ġāḥiḡ pouvaient dire à leur sujet, cf. *supra* p. 121, note 477.

³⁰⁵³ Cf. *supra* p. 383 et suivantes.

³⁰⁵⁴ Sur ce cas, cf. Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 188 et 370 et al-Wanšarīsī, *al-Mi‘yār*, V, p. 232, VIII, p. 370-371 et XI, p. 86-87.

³⁰⁵⁵ Al-Wanšarīsī, *al-Mi‘yār*, XI, p. 171. Comparer avec Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 467.

Le texte poursuit avec une fatwa sur le seul thème du talisman d'amour, autorisé s'il s'agit de deux époux et si ce sont des versets coraniques ou des textes non répréhensibles. Cette association semble suggérer que le professionnel de la magie n'a pas une seule et unique fonction. Le conjureur (*mu'azzim*) et le guérisseur/exorciste (*rāqī*) ne sont pas nécessairement deux professions ou fonctions distinctes. Il est vrai que ces thèmes sont traités dans des chapitres différents mais sont souvent réunis dans un même traité.

L'évolution des pratiques est perceptible par exemple dans la fatwa émise par un certain 'Izz al-Dīn³⁰⁵⁶ concernant « celui qui écrit des lettres à la signification inconnue pour les maladies, réussit et guérit avec ». Le même est interrogé sur un homme utilisant un nom sublime (*ism mu'azzam*) comme *modus operandi* : doit-il séparer les lettres et les prononcer, les « laver » (à savoir les écrire sur un support puis les effacer) ou les placer dans un mur (*hal yufarriqu ḥurūfa-hu wa-yulqī-hi aw yaḡsilu-hu aw yaḡ'alu-hu fī ḥā'it*)³⁰⁵⁷ ? Hadith à l'appui, le mufti indique que si la signification des lettres est ignorée, il vaut mieux ne pas les utiliser. Bien entendu, le hadith ne rend pas compte des lettres et de ces utilisations, c'est par analogie (*qiyās*) que cette recommandation est déduite. Une fatwa similaire du même mufti, mais se limitant à l'utilisation de ces lettres aux significations inconnues, est rappelée à un autre endroit du *Kitāb al-Mi'yār*³⁰⁵⁸. Il semble que ces fatwas se situent dans le prolongement de ces interrogations sur la licéité de l'emploi de mots ou d'idiomes non arabes dans les talismans et réinterprètent ce thème en tenant compte de l'évolution de la magie vers la science des lettres.

Cette question des lettres ne semble pas faire l'unanimité : en annexe à une fatwa d'Abū Muḥammad al-Šabībī (m. 782/1380) sur les spectacles de prestidigitation on trouve une petite note au sujet du Tunisois déjà mentionné Abū 'Abd Allāh b. 'Arafa :

³⁰⁵⁶ Nous n'avons pu identifier ce personnage (le *laqab* est en soi malheureusement insuffisant pour pouvoir identifier clairement un personnage). Néanmoins, nous pouvons supposer qu'il est postérieur au V^e/XI^e siècle et a probablement vécu à partir du VII^e/XIII^e siècle si l'on admet la chronologie de l'apparition des surnoms (*laqab*) en « al-Dīn » développée par Jacqueline Sublet : ces surnoms en « al-Dīn » deviennent majoritaires à partir du VI^e/XII^e siècle pour devenir les seuls qualificatifs de l'ononastique à partir du VII^e/XIII^e siècle. Cf. Jacqueline Sublet, *Le voile du nom*, p. 92.

³⁰⁵⁷ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, XI, p. 87. La fin de la liste n'est pas sans poser de problème : le terme de *ḥā'it* désigne souvent au Moyen Âge un enclos entouré d'une palissade en troncs de palmiers, désignant ainsi une palmeraie ou un verger : s'agit-il donc de les enterrer dans un verger ?

³⁰⁵⁸ *Ibid.*, XI, p. 171. Il s'agit probablement ici encore d'un doublon.

On dit : le cheikh Abū ‘Abd Allāh b. ‘Arafa - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - disait à propos des prestations merveilleuses qu'elles font partie des opérations magiques (*min ‘amal al-sihr*) et réprouvait le fait d'y assister à Bāb al-Manāra. Il disait que cela invalidait son témoignage. De même celui qui écoute le poème de ‘Antara (*qaṣīdat ‘Antara*), cela invalide son témoignage, parce que [ce poème] est mensonge et celui qui rend licite le mensonge est un menteur. Ainsi, le cheikh Abū ‘Abd Allāh al-Ṭabarī a informé qu'on posa à ce [sujet] la question en présence du cheikh juge (*qāḍī*) Abū ‘Alī b. Qaddāh et il promulgua un avis en ce [sens] (*fa-aftā bi-hādā*). Il dit : il en est de même du poème de Dahlama et d'al-Baṭṭāl³⁰⁵⁹ (*qaṣīdat Dahlama wa-l-Baṭṭāl*) et des livres de talismans en hébreu en circulation contrairement à ce qui précède. Cependant, j'ai vu au dos d'un livre du cheikh juriste (*al-faqīh*) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Arafa un écrit (*kitāba*) pour un remède par des mots étrangers (*bi-alfāz a‘ġamiyya*) [écrit] de sa main, et je pense qu'il l'utilisait. Dans [cet écrit] il disait : on écrit avec la puissance et la force de Dieu sur un morceau de tissu de lin bleu (*ḥirqat kattān azraq*) ces noms et on y place un œuf de poule. On le fait cuire sur le feu. Quand l'œuf est à point et non brûlé, celui qui souffre de fièvre le mange et on place sa coquille dans le morceau de tissu mentionné et on le met à son cou, il sera guérit avec la permission de Dieu et la fièvre ne viendra plus jamais. Voici ces noms : Qšnšr Ġrtryš Dhns ‘Nd Qrns.

Il a dit - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - : un pensionnaire des lieux saints m'a informé qu'il fut malade en Égypte en raison de la fièvre. On lui fit cela, le morceau de tissu ne brûla pas. Sa fièvre cessa. Ainsi, cela est mentionné pour expulser les djinns (*iḥrāġ al-ġānn*), [contre] les pleurs des enfants, pour expulser les punaises et autres. Ceci - et Dieu est plus savant - est égal en raison de l'universalité du hadith « celui parmi vous qui peut être bénéfique à son frère qu'il le fasse ».³⁰⁶⁰

(*Qīla wa-kāna l-šayḥ Abū ‘Abd Allāh b. ‘Arafa raḥīma-hu Llāh yaqūlu fi l-ḥarakāt al-‘aġā’ib [sic] inna-hā min ‘amal al-sihr wa-yunkiru ‘alā man yaqifu yanḥuru bi-ḥilaq bāb al-Manāra wa-yaqūlu : huwa ġarḥa. Wa-kaḍā man yasma‘u qaṣīdat ‘Antar ġarḥa, li-anna-hā kaḍīb wa-yastahillu l-kaḍīb kāḍīb, wa-kaḍā aḥbara l-šayḥ Abū ‘Abd Allāh al-Ṭabarī anna l-šayḥ al-qāḍī Abū ‘Alī b. Qaddāh su’ila bi-ḥaḍrati-hi ‘an ḍālīka, fa-aftā bi-hādā. Qāla : wa-ka-ḍālīka qaṣīdat Dahlama wa-l-Baṭṭāl, wa-kaḍā kutub al-ṭalāsīm bi-ba‘ḍ al-‘ibrāniyya ġāriyya ‘alā hādā l-ma’nā min al-ḥilāf al-mutaqaddim, ġayr annī ra’aytu ‘alā ḥaḥr ba‘ḍ kutub al-šayḥ al-faqīh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Arafa kitāba li-ba‘ḍ al-adwā’ bi-alfāz a‘ġamiyya bi-ḥaṭṭi-hi, wa-azunnu-hu kāna yasta‘milu-hu. Fa-min-hā anna-hu qāla yuktubu bi-hawl Allāh wa-quwwati-hi ‘alā ḥirqat kattān azraq, hādīhi l-asmā’, wa-yuġ’alu fi-hā bayḍat al-daġāġa. Wa-yašwī-hā fi l-nār, fa-in al-bayḍa taṭību wa-lā taḥtariqu, fa-ya’kulu-hā l-*

³⁰⁵⁹ ‘Abd Allāh al-Baṭṭāl al-Anṭākī (m. 123/740) est un général de l'époque omeyyade mobilisé sur le front syro-byzantin. D'épiques récits se sont ajoutés à son histoire, donnant l'épopée *Sīrat Dalhama wa-l-Baṭṭāl*, aussi connue sous le nom *al-Amīra Ḍāt al-Himma*. Cf. Khalil Athamina, « al-Baṭṭāl, ‘Abdallāh », *Et*³.

³⁰⁶⁰ Traduction remaniée de Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 467-468.

maḥmūm, wa-yağ'alu qušūra-hā fi l-ḥirqa l-madkūra, wa-yağ'alu-hā fi 'unqi-hi, fa-inna-hu yabra'u bi-ḥiḍn Allāh, wa-la tarḡi'u l-ḥummā ilay-hi abadan wa-hiya hādīhi l-asmā' Qšnšr Ġrtryš Dhns 'Nd Qrns. Qāla : raḥima-hu Llāh : aḥbarani ba'ḍ al-muğāwirin bi-l-ḥaramayn al-šarīfayn anna-hu mariḍa bi-Miṣr bi-l-ḥummā, fa-ğa'ala la-hu dālīka, fa-lam taḥtariq al-ḥirqa. Wa-zālat 'an-hu ḥummā-hu. Wa-kaḍā ḍakara-hu fi iḥrāğ al-ğānn, wa-bukā' al-šibyān, wa-iḥrāğ al-baqq ilā ġayr dālīka. Wa-hādā wa-Llāh a'lam istashala-hu li-'umūm al-ḥadīṭ : « man istaṭā'a min-kum an yanfa'a aḥā-hu fa-l-yaf'al »)³⁰⁶¹

Cette dernière fatwa indique l'utilisation de ces méthodes par les juristes eux-mêmes, valant ainsi légitimation. En outre, elle fait écho à une pratique courante qui consiste à rédiger des recettes (*fā'ida*) sur les premières et dernières pages d'un manuscrit, voire dans les marges.

Magie et politique : la magie dans les cours (VII^e/XIII^e-IX^e/XV^e siècles)

Les rapports du pouvoir à la magie sont évidents. Comme nous le verrons, le *Šams al-ma'ārīf* est étroitement lié aux codes de la littérature de cour et porte en son sein de nombreux éléments que l'on peut aisément rattacher à la culture de cour. Mais nous pouvons dès à présent nous demander quels étaient les rapports du pouvoir à la magie et à la science des lettres. D'une manière générale, les disciplines ésotériques étaient utilisées et promues dans les cours des souverains. Nous avons vu que c'était le cas à l'époque abbasside avec l'astrologie, l'alchimie, et dans une moindre mesure avec la magie. Concernant l'astrologie, l'intérêt des souverains ne fut pas démenti pour les époques postérieures. Comme le soulignait Jean-Patrice Boudet, « l'astrologie, à la cour de Tamerlan, constitue donc à la fois une technique propitiatoire et une méthode officielle de prospective politique. Mais elle semble surtout avoir été un moyen de propagande en faveur des Timurides et de ratification des choix les plus importants »³⁰⁶².

Tout d'abord, rappelons que le souverain est le garant du bon fonctionnement de la société. Il relève donc également de sa responsabilité de gérer le symbolique et le sacré. Les mises à mort de magiciens, qui sont très rares dans la littérature, sont un élément qui procède de la mise en scène du pouvoir. Nous pouvons prendre un exemple dans le *Masālik al-abṣār* d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (n. 700/1301, m. 749/1349), qui travaillait à la chancellerie du Caire et de Damas au service d'al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (m. 741/1341). Il s'agit d'une anecdote du

³⁰⁶¹ Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, XI, p. 172.

³⁰⁶² Jean-Patrice Boudet, « Astrologie et astronomie en Orient et en Occident à l'époque timuride », dans *Ulug Beg. Le prince astronome*, dir. Frédérique Beaupertuis-Bressand, Paris/Samarcande, Association pour l'Art et l'Histoire Timurides et les échanges culturels franco-ouzbeks, octobre 1994, p. 29.

règne de ce souverain. L'anecdote est reprise presque mot pour mot dans le *Kitāb al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār* d'al-Maqrīzī³⁰⁶³.

Il y a dans le Ṣa'īd des restes d'une antique magie. On raconte d'eux des choses dont la plus authentique que j'ai entendue est ce que quelqu'un en qui j'ai confiance m'a raconté à propos de Ṭuqsubā, gouverneur (*wālī*) de Qūṣ. [Celui-ci] a dit : « Je fis arrêter une femme magicienne, je lui dis : "Je veux observer quelque chose de ta magie", et elle dit : "La meilleure de mes opérations est d'ensorceler un scorpion". Je lui demandai : "Comment ensorcelles-tu le scorpion?" et elle répondit : "Je l'ensorcelle avec le nom d'une personne spécifique, et ce scorpion n'aura de cesse de suivre cette personne jusqu'à ce qu'il la pique et la tue". Je lui dit : "Montre-moi cela, ensorcelle le scorpion avec mon nom". Elle prit un scorpion, l'ensorcela, l'envoya, et il me suivit. Je m'épuisais chaque fois que je m'éloignais de lui et qu'il me suivait. [Finalement] je m'assis sur un siège dressé dans un bassin d'eau. Le scorpion vint au bassin et tenta de le surmonter pour m'atteindre, il ne pouvait pas faire fi de l'eau. Il alla au mur, y monta et je le regardai jusqu'à ce qu'il monta au plafond et vint juste au-dessus de moi, puis il se laissa tomber jusqu'au sol et parvint à moi. Je le frappai avec un bâton [qui était] dans ma main et le tuai. Puis je fis arrêter cette magicienne et la fis exécuter en raison de ce que j'avais vu de sa grande magie ». On raconte beaucoup [d'anecdotes] de ce genre qu'il n'y a pas lieu de mentionner ici.

(*Wa-bi-l-Ṣa'īd baqāyā siḥr qadīm, yuḥkā 'an-hum ašyā' aṣaḥḥu mā samī'tu min-hā mā ḥakā lī man aṭīqu bi-hi 'an Ṭuqsubā, wālī Qūṣ, qalā : amsaktu imra'a sāḥira fa-qultu la-hā urīdu an ubšira šay' min siḥri-ki, fa-qālat : aḡwad 'amalī annī ašharu l-'aqrab, fa-qultu la-hā : kayfa tašharī [sic] l-'aqrab ? Qālat : ašharu-hu 'alā ism šaḥṣ maḥṣūš fa-lā yazālu dālīka l-'aqrab yatatabba'u dālīka l-šaḥṣ ḥattā yalsa'a-hu fa-yaqtala-hu, fa-qultu : arīnī hādā, wa-šharī l-'aqrab 'alā ismī, fa-aḥadāt 'aqrab wa-saḥarat-hu wa-arsalat-hu fa-tabī'anī fa-ta'ibtu kulla-mā antaḥī 'an-hu wa-huwa yatba'unī, fa-ḡalastu 'alā taḥt mansūb fī birkat mā', fa-ḡā't al-'aqrab ilā l-birka wa-šarat tuḥawilu ṭulū'a-hā ilayya wa-lā taqdiru 'alā iqṭihām al-mā', fa-dāhabat ilā l-ḡidār wa-ša'idat fī-hi wa-anā anzuru-hā ḥattā taraqqat ilā l-saqf wa-ḡā't ilā masāmat makānī tumma ramat bi-nafsi-hā ilā an nazalat ilā l-arḍ wa-qaṣadatnī fa-darabtu-hā bi-'aṣā fī yadī fa-qataltu-hā, tumma amsaktu tilka l-sāḥira fa-qataltu-hā li-mā ra'aytu min siḥri-hā l-'aẓīm. Wa-yuḥkā kaṭīr min hādā laysa hādā mawḍī' dīkri-hi)*³⁰⁶⁴

Il s'agit d'un récit de l'époque islamique qui développe un fait attribué aux anciens Égyptiens, à savoir la perpétuation de la compétence des Égyptiens en terme de magie. L'acte accompli par la magicienne est bien entendu répréhensible puisqu'il consiste à tuer un individu, et toutes les écoles juridiques sont unanimes

³⁰⁶³ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, p. 515-516 ; *Description topographique*, II, p. 546-547.

³⁰⁶⁴ Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (« Textes arabes et études islamiques », 23), 1985, p. 87.

sur la condamnation du magicien qui a utilisé la magie pour tuer un individu. Le prince est clairement mis en valeur dans le traitement de cette affaire dans la mesure où il se désigne comme victime « expérimentale » pour l'acte de magie, il œuvre donc pour le bien de ses sujets et il confronte son propre pouvoir à celui de la magicienne. Il semble que ce rituel d'envoûtement du scorpion était connu et répandu : le baron Carra de Vaux signalait déjà au début du XX^e siècle une telle recette dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France³⁰⁶⁵. Or, le manuscrit en question, anonyme recueil de diverses recettes « expérimentées » (*muğarrab*) se réfère fréquemment à al-Būnī, même si cette recette en question est attribué à un certain Muḥammad al-Ġanadī (m. 732/1332 ?)³⁰⁶⁶. Il ne faut pas oublier que si al-Būnī et ses continuateurs se réfèrent toujours à un cadre d'emploi licite de la magie, ces recettes peuvent être détournées pour un autre usage. Dans le cas des rituels pour provoquer la mort, il faut toujours se rappeler que le droit musulman envisage des cas où le sang d'une personne devient licite. Aussi, nous trouvons parfois de recettes servant à nuire au tyran. Le souverain de l'époque mamelouke doit veiller à ne pas voir apparaître des praticiens de la magie usant de leur art de cette manière illicite contre les sujets.

Cependant, les hommes de pouvoir sollicitaient eux-même certaines formes de magie. Nous avons vu qu'avant le IV^e/X^e siècle nous avons essentiellement des

³⁰⁶⁵ Cf. Bernard Carra de Vaux, « Talismans et conjurations arabes », *Journal asiatique*, 1 (1907), p. 531-532. Il se base sur le manuscrit anonyme de Paris, BnF, ARABE 2662, fol. 51b pour cette recette. Voici la traduction qu'il propose du rituel : « Envoi d'un scorpion ; expérimenté ; tiré du livre de Moḥammed el-Djanadi. Vous prenez un scorpion que vous placez dans un cruchon ou un calice, pour qu'il ne vous fasse pas de mal ; puis vous prononcez sept fois sur lui l'incantation suivante, avec le nom de la personne que vous avez en vue. Ensuite vous lâchez le scorpion qui va vers cette personne et la pique. C'est expérimenté, exact. Les paroles que vous dites sont (ici se trouvent les mots cabalistiques, puis :) « Ô scorpion, fille de scorpion, va vers un tel (*ilā* 252) et pique-le dans tel membre, vite, vite, vite. » - C'est extrait du livre de Moḥammed el-Djanadi, expérimenté, exact. Connaissez les mérites de ce livre, car cet auteur ne cite comme expérimenté que ce qui l'est vraiment ». 252 remplace le nom de la personne à atteindre par le scorpion. Bernard Carra de Vaux comprend alors que 252 est synonyme d'« untel ». Peut-être s'agit-il une recette recopiée dans l'ouvrage telle qu'elle fut trouvée et que 252 soit l'équivalent numérique du nom d'une victime de ce sortilège.

³⁰⁶⁶ Il pourrait s'agir du juriste šāfi'ite et historien yéménite Abū 'Abd Allāh Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Ya'qūb al-Ġanadī (m. 732/1332), auteur d'un *Kitāb al-Sulūk fī ṭabaqāt al-ʿulamā' wa-l-mulūk* (*Le livre des itinéraires : les générations des savants et des rois*). Cependant, aucun ouvrage d'*experimenta* (*muğarrabāt*) qui serait de son œuvre ne nous est connu. C'est donc avec quelques réserves que nous proposons cette identification. Cf. Charles L. Geddes, « al-Djanadī », *Et*².

récits dont l'authenticité peut faire débat. Concernant la période qui nous intéresse maintenant, nous pouvons observer des témoignages matériels à travers quelques artefacts. Ainsi nous sont parvenus deux bols talismaniques au nom du sultan Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī (r. 541/1146 à 569/1174) fabriqués en 563/1167-1168 et 565/1169-1170³⁰⁶⁷, une coupe magique au nom du sultan mamloque al-Zāhir Baybars³⁰⁶⁸ (r. 658/1260 à 676/1277), une autre au nom du sultan mamloque al-Manṣūr Lāğīn³⁰⁶⁹ (r. 696/1296 à 698/1299), encore une autre à Asad al-Dīn al-Malik al-Manṣūr Šīrkūh³⁰⁷⁰, etc. L'association d'hommes de pouvoirs avec de tels objets était en tout cas suffisamment naturelle pour que fussent fabriquées de fausses « coupes de Saladin », des coupes magiques prétendument dédiées à Saladin³⁰⁷¹. Un miroir astrologique de l'Arṭuqide de Kharpert (Harput) Nūr al-Dīn Arṭuq Šāh³⁰⁷²

³⁰⁶⁷ Peter E. Pormann et Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, p. 151 ; Emilie Savage-Smith, Francis Maddison, Ralph Pinder-Wilson et Tim Stanley, *Science, tools and magic*, New-York, Londres, Oxford, 1997, p. 82 (objet n°25). Bien entendu, cet objet n'a pu être influencé par l'œuvre d'al-Būnī.

³⁰⁶⁸ Quatrième sultan mamelouk, il prit le pouvoir en participant à l'assassinat de son prédécesseur Quṭuz en 658/1260 à l'issue de la bataille de 'Ayn Ğālūt, victoire emblématique des Mamelouks d'Égypte contre l'avancée des Mongols. Il s'illustra également dans la lutte contre les États latins d'Orient, avec par exemple la prise du Krak des Chevaliers et d'autres places fortes en 669/1271. Gaston Wiet, « Baybars I^{er} », *Et*.

³⁰⁶⁹ Sur ces coupes, Gaston Wiet, « Les inscriptions de Saladin », *Syria*, 3 (1922), p. 327. Al-Malik al-Manṣūr Lāğīn est un sultan mamelouk acheté par Qalāwun et qui fut d'abord commandeur de la citadelle de Damas. Son règne fut marqué par les nombreuses rivalités entre ses partisans et ceux de son prédécesseur. Cf. Peter Malcolm Holt, « Lādījīn », *Et*.

³⁰⁷⁰ Hans Henry Spoer, « Arabic magic medicinal bowls », p. 254-256. Šīrkūh est également connu dans les sciences occultes pour avoir fait un rêve prémonitoire sur sa victoire contre son adversaire fatimide. Cf. Gustav Edmund Ritter von Grunebaum, « Introduction: the cultural function of the dream as illustrated by Classical Islam », dans *The Dream and Human Societies*, p. 13.

³⁰⁷¹ Cf. Ahmed Zéki Pacha, « Coupe magique dédiée à Salah ad-Din (Saladin) », *Bulletin de l'Institut Egyptien*, 5^e ser., 10 (1916), p. 241-287, mais c'est Gaston Wiet qui contesta cette attribution sur la base de la titulature que contient la coupe, complètement anachronique pour l'époque ayyoubide. Il propose pour contexte de production l'Égypte de la fin du IX^e/XV^e siècle. Cf. Gaston Wiet, « Les inscriptions de Saladin », p. 319-328.

³⁰⁷² Joseph Toussaint Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, p. 404-420 ; mentionné également par Gaston Wiet, « Les inscriptions de Saladin », p. 320. Nous considérons ici qu'il s'agit d'un objet magique dans la mesure où les miroirs magiques sont nombreux, et ces représentations zodiacales sur un miroir semblent aller dans le même sens. Il ne s'agit toutefois pas d'une forme de magie du même type de celle du *corpus bunianum* avec emploi de versets du Coran, mais on peut rapprocher le miroir astrologique de la magie astrale de *Ġāyat al-ḥakīm* ou *al-Sirr al-maktūm*.

(r. 622/1225 à 631/1234) qui avait été étudié par Joseph Toussaint Reinaud avant de disparaître correspond à l'engouement apparent de la dynastie pour l'astrologie³⁰⁷³. Les coupes magiques sont d'une manière générale d'un usage répandu, et leur intégration dans les pratiques médicales est telle que des artisans ont laissé leur nom sur ces objets³⁰⁷⁴. Il faut admettre que les indices de présence de magiciens dans les cours sont rares. De même, les « professionnels » de l'occulte ont un statut ambigu du fait qu'ils sont officiellement condamnés par les savants religieux (‘*ulamā*’). Il n'empêche que la gestion de la cité comporte également l'installation de talismans, comme c'est le cas d'Amīn al-Dawla ‘Abd al-Salām al-Sāmarrī, vizir d'al-Şāliḥ Ismā‘īl b. al-Malik al-‘Ādil³⁰⁷⁵ (n. avant 600/vers 1203-4, m. 648/1251), qui aurait fait installer des talismans contre les pigeons dans la mosquée des Omeyyades de Damas³⁰⁷⁶. Si certains historiens comme al-‘Imād al-Aşfahānī affirment que Saladin n'aurait jamais écouté les astrologues pour toujours s'en remettre à Dieu³⁰⁷⁷, on peut y voir la volonté de dresser *a posteriori* le portrait idéalisé d'un pieux souverain.

Les cercles de pouvoir de la dynastie mamelouke ont manifesté quelque intérêt pour l'œuvre d'al-Būnī. Nous avons vu qu'au Caire s'était développé un culte autour de la tombe du cheikh et que le quartier de Qarāfa particulièrement gardait le souvenir d'al-Būnī. La production écrite aussi comporte des exemplaires liés à ce quartier du Caire³⁰⁷⁸. Mais on trouve également dans la production écrite des marques d'un intérêt particulier de hauts dignitaires pour cette littérature. Le manuscrit du *Şams al-ma‘ārif* de Paris, BnF, ARABE 2649 comporte une dédicace à « ‘Alā’ al-Dunyā wa-l-Dīn³⁰⁷⁹ notre seigneur ‘Alī, le porte-écritoire (*al-dawādar*)³⁰⁸⁰,

³⁰⁷³ Cf. Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 97-105. Rappelons que c'est également à la demande d'un souverain arṭuqide qu'al-Ġawbarī écrivit son *Muḥtār*, cf. *supra* p. 383 et suivantes.

³⁰⁷⁴ Voir par exemple Muḥammad b. Yūnus, nom qui, comme le signale Annette Ittig, se retrouve sur de nombreuses coupes, ce qui suggère une abondante production tout à fait assumée. Cf. Annette Ittig, « A talismanic bowl », *Annales Islamologiques*, 18 (1982), p. 81.

³⁰⁷⁵ Ismā‘īl b. al-Malik al-‘Ādil était un prince ayyoubide qui fut sultan de Damas de 635/1237 à 635/1238 et de 637/1239 à 643/1245. Résistant avec beaucoup de difficultés au sultan d'Égypte al-Şāliḥ Ayyūb, il finit par être capturé et meurt assassiné en prison. Cf. Donald Sydney Richard, « al-Malik al-Şāliḥ ‘Imād al-Dīn », *El²*.

³⁰⁷⁶ Cf. Anne Regourd, « Talismans et magie autour de la mosquée des Omeyyades », *Mélanges MIDEO*, 22 (1995), p. 419.

³⁰⁷⁷ Cf. Abd al-Razzaq Moaz, « Note sur les sciences occultes vues par la société damascène depuis le milieu du VIe/XIIe siècle jusqu'à la fin du VIIIe/XIIIe siècle », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 80.

³⁰⁷⁸ Cf. *supra* p. 406.

³⁰⁷⁹ Nous donnons ici la forme développée d'al-‘Alā’ī.

descendance de sa majesté feu³⁰⁸¹ l'émir Ṭūḡān al-Nūrūzī³⁰⁸² ». Il s'agit donc d'un descendant de l'émir Sayf al-Dīn Ṭūḡān b. ʿAbd Allāh (m. 856/1452), qui faisait partie des esclaves de Nūrūz al-Ḥāfiẓī, et qui devint porte-écritoire (*dawādār*) du sultan à Damas. Une autre dédicace écrite exactement dans le même style (ce qui permet de supposer que le manuscrit provient du même atelier) porte le nom de « Yūnus le porte-écritoire (*al-dawādār*) ». Il a bien existé un émir Sayf al-Dīn Yūnus b. ʿAbd Allāh al-Nūrūzī (m. 791/1389), porte écritoire d'al-Malik al-Zāhir Barqūq, deuxième ou troisième à exercer cette fonction d'après Ibn Taḡrī Birdī³⁰⁸³, mais le colophon contredit cette identification (la copie du manuscrit aurait été terminée le 10 dū l-ḥiḡḡa 862/19 octobre 1458). Sans doute s'agit-il plutôt d'un de ses descendants, comme pour le manuscrit BnF3. Dans les deux cas, cette haute fonction dénote une clientèle de prestige.

Il n'est donc pas étonnant de voir que l'œuvre d'al-Būnī ait pu circuler dans les cercles du pouvoir à l'époque ottomane. En effet, l'intégration d'al-Būnī dans les œuvres de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī en sont un indice évident : ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, nous l'avons vu, s'inscrit dans une tradition de littérature de cour. Les Ottomans ont puisé dans des œuvres divinatoires une forme de légitimité. Les œuvres de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī sont en fait un prélude au culte d'Ibn ʿArabī qui s'accroît fortement avec la prise de Damas par Selim I^{er} (r. 918/1512 à 926/1520) en 922/1516 et la légende selon laquelle il mit au jour le tombeau du « plus grand cheikh ». Une œuvre fautive attribué à al-Būnī conforte cette légende puisqu'il y est affirmé : « Lorsque la lettre *sīn* [= Selim] entrera dans la lettre *šīn* [Šām = Damas], apparaîtra la tombe de Muḥyī l-Dīn [= Ibn ʿArabī] »³⁰⁸⁴. L'œuvre est en réalité *al-Durra l-fāḥira* d'Aḥmad b. Muḥammad al-Būnī (m. 1116/1704) bien

³⁰⁸⁰ *Al-dawādār* désigne une fonction particulière à l'époque mamelouke : c'est celui qui porte l'encrier de l'émir ou du sultan et doit gérer tout ce qui s'y rapporte. Il est donc un membre actif de l'exécutif. Cf. Muḥammad Aḥmad Dahmān, *Muḡam al-alfāz al-tārīḥiyya fī l-ʿaṣr al-mamlūkī*, Beyrouth, Dār al-fikr al-muʿāṣir, 1990, p. 77.

³⁰⁸¹ *Al-marḥūm* signifie « digne de miséricorde » mais implique que la personne soit décédée, d'où notre traduction.

³⁰⁸² Cf. Ibn Taḡrī Birdī, *al-Manhal al-ṣāfi*, éd. Muḥammad Amīn, Le Caire, Markaz taḥqīq al-turāṭ, 1993, VII, p. 25 (notice 1285) et du même auteur *al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992, XV, p. 296.

³⁰⁸³ Cf. Ibn Taḡrī Birdī, *al-Manhal al-ṣāfi*, XII, p. 263 (notice 2740) et *al-Nuḡūm al-zāhira*, XI, p. 320.

³⁰⁸⁴ Traduction de Bakri Aladdin. Cf. introduction dans Bakri Aladdin (dir.), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ʿArabī*, p. 10. La citation provient d'Aḥmad b. Muḥammad al-Būnī, *al-Durra l-fāḥira ʿalā ramz al-Šayḥ*, Paris, BnF, ARABE 6682, fol. 2a-3a.

que la plupart des manuscrits identifient cet auteur à notre al-Būnī. L'œuvre en elle-même est le commentaire d'un opuscule fautiveusement attribué à Ibn 'Arabī dans lequel il annonce l'avènement de la dynastie ottomane³⁰⁸⁵. Ces légendes ont sans doute pu se diffuser et servir de légitimation à la dynastie dans la mesure où ces personnages avaient acquis une solide réputation dans la culture ottomane. L'étude de la figure d'al-Būnī à l'époque ottomane dépasserait nettement le cadre chronologique de notre étude, et nous confronterait à la profusion des manuscrits du *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Aussi, nous écarterons ce champ d'investigation de notre étude.

À n'en pas douter la magie - et la science des lettres - en général, et l'œuvre d'al-Būnī en particulier, ont suscité l'intérêt des cercles de pouvoir. Curieusement, il semble que la production la plus diffusée dans ces cercles reste celle à contenu plus magique que mystique. Il est clair que le *Šams al-ma'ārif* notamment correspond beaucoup plus dans son style, ses références et ses buts aux goûts d'une élite cultivée, qui permet même de supposer que ce sont dans ces cercles qu'il fut produit, à l'inverse des autres œuvres du « noyau historique ». C'est ce que nous tenterons de souligner. Mais avant d'analyser le contenu du « noyau primitif », il convient de voir ce qu'est devenue la perception de la magie au début du XVI^e siècle, soit après le développement du « noyau primitif » des œuvres d'al-Būnī et des premiers continuateurs et commentateurs.

Magie et classification des sciences

Ḥāğğī Ḥalīfa fait partie des auteurs incontournables dans notre connaissance des disciplines magiques et des productions écrites qui s'y rapportent. Ce fut en outre pendant longtemps une des seules sources utilisées pour la bibliographie d'al-Būnī. Son immense encyclopédie bibliographique qu'est le *Kašf al-zunūn* (*Le dévoilement des doutes*) nous informe dans sa première partie sur le découpage qu'opère Ḥāğğī Ḥalīfa dans les disciplines magiques. Cependant, il apparaît opportun de comparer la classification de Ḥāğğī Ḥalīfa à deux sources antérieures :

³⁰⁸⁵ Cf. Denis Gril, « L'énigme de la *Šağara al-nu'māniyya fī l-dawla al-utmāniyya*, attribuée à Ibn 'Arabī », dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Actes de la Table ronde d'Istanbul), éd. Benjamin Lellouch et Stéphane Yerasimos, *Varia Turcica*, 33, Paris et Montréal, 1999, p. 133-154.

Šams al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sā'id b. al-Afkānī³⁰⁸⁶ (m. 749/1348) et 'Iṣām al-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā b. Ḥalīl Ṭāšköprüzāde³⁰⁸⁷ (n. 901/1495, m. 968/1561)³⁰⁸⁸.

Ibn al-Afkānī traite de la classification des sciences dans son *Iršād al-qāṣid ilā asnā l-maqāṣid fī anwā' al-'ulūm* (*La direction de l'aspirant vers le plus élevé des buts : les catégories des sciences*), qui servit en partie de modèle au *Miftāḥ al-sa'āda wa-miṣbāḥ al-siyāda* (*La clef de la félicité et la lampe de l'autorité*) de Ṭāšköprüzāde³⁰⁸⁹. Dans *Iršād al-qāṣid*, Ibn al-Afkānī, s'inspirant d'al-Fārābī, classe les sciences en soixante branches, et la magie est traitée dans la « science naturelle » (*al-'ilm al-ṭabī'ī*)³⁰⁹⁰. Celle-ci regroupe la médecine (*'ilm al-ṭibb*), la « médecine animale et la fauconnerie » (*'ilm al-bayṭara wa-l-bayzara*), la physiognomonie (*'ilm al-firāsa*), l'oniromancie (*'ilm ta'bīr al-ru'yā*), l'astrologie (*'ilm aḥkām al-nuḡūm*), la magie (*'ilm al-siḥr*), la talismanique (*'ilm al-ṭilasmāt*), la *sīmiyā'* (*'ilm al-sīmiyā'*), l'alchimie (*'ilm al-kīmiyā'*), l'agriculture (*'ilm al-filāḥa*) et la géomancie (*'ilm al-raml*). Les onze branches ainsi dégagées diffèrent quelque peu des quatorze de Ṭāšköprüzāde et des sept d'Ibn Sīnā et d'al-Ġazālī, bien que l'on retrouve une base commune. La spécificité de sa définition de la magie est de dégager clairement plusieurs écoles : après une rapide mention de « l'opinion des Indiens » (*ra'y al-Hind*) et d'une « communauté parmi les Turcs »³⁰⁹¹ (*ṭā'ifa min al-atrāk*), il mentionne la « voie des Nabatéens » (*ṭarīq al-nabaṭ*), la « voie des Grecs » (*ṭarīq al-yūnān*) et la « voie des hébreux » (*ṭarīq al-'ibrāniyyīn*). Ces concepts sont repris par Ṭāšköprüzāde, dont le propos nous intéressera davantage du fait qu'il

³⁰⁸⁶ Né à Singār, il s'agit d'un médecin qui travailla au Bīmāristān al-Manṣūrī au Caire, ville dans laquelle il mourut de la peste. Il aurait écrit vingt-deux ouvrages dont plus de la moitié traite de médecine et des sciences associées. Cf. Jan Just Witkam, « Ibn al-Afkānī », *Et*.

³⁰⁸⁷ Il appartient à une importante famille d'érudits : son père, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā (n. 857/1453, m. 935/1529) était le percepteur du sultan Sélim I^{er}. Bien que l'œuvre *Miftāḥ al-sa'āda wa-miṣbāḥ al-siyāda* soit attribuée à 'Iṣām al-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā, un manuscrit d'Istanbul (Suleymaniye, Yeni Cami, 1007, 187 fol.) l'attribue à son père. Il demeure fort possible que le fils soit le rédacteur de l'œuvre, mais en puisant ses informations de son père.

³⁰⁸⁸ Le lien entre les trois œuvres a été mis en évidence et analysé dans la thèse d'Anatoly Kovalenko. Bien qu'il reconnaisse que ces auteurs soient tardifs, c'est avec leurs définitions qu'il introduit son travail. Cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-gayb) en Islam*, p. 9-36.

³⁰⁸⁹ L'ouvrage a été traduit en allemand (Rescher, Istanbul, 1934) et traduit sous le titre *Mawḍū'āt al-'ulūm* par Kamāl al-Dīn Muḥammad Efendi.

³⁰⁹⁰ Ibn al-Afkānī, *Iršād al-qāṣid ilā asnā l-maqāṣid fī anwā' al-'ulūm*, éd. Aloys Sprenger, dans *Two works on Arabic Bibliography*, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1849, p. 66-79 ; éd. 'Abd al-Mun'im Muḥammad 'Umar et Aḥmad Ḥilmī 'Abd al-Raḥmān, Le Caire, Dār al-fikr al-'arabī, 1990, p. 168-188.

³⁰⁹¹ Il s'agit peut-être du chamanisme.

mentionne al-Būnī et ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī et les situe donc dans l'épistémologie arabo-musulmane de son époque.

Ṭāšköprüzāde est l'auteur de l'encyclopédie *Miftāḥ al-sa‘āda wa-miṣbāḥ al-siyāda*. La comparaison des deux ne laisse aucun doute quant à l'origine du classement des sciences occultes par Ḥāğğī Ḥalīfa : ce dernier l'a tout simplement reprise de son prédécesseur. Leur perspective est très différente de celle des auteurs cités précédemment : il s'agit pour eux de dresser le portrait le plus complet possible de l'état du savoir ésotérique. Ṭāšköprüzāde était le fils de Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā, précepteur du sultan Sélim I^{er}. Il passa la majeure partie de sa vie à enseigner dans des *madrasa* anatoliennes quand il n'exerçait pas la fonction de juge (*qāḍī*)³⁰⁹². On peut donc resituer son *Miftāḥ al-sa‘āda* dans une perspective d'enseignement : il tente de dresser le panorama le plus complet des sciences à son époque et l'œuvre témoigne d'un certain souci didactique. Son discours sur les sciences à caractère ésotérique nous est donc précieux, parce qu'en tant qu'auteur écrivant après la production d'al-Būnī et de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, il nous permet de nous rendre compte de la perception de ces disciplines après que l'essentiel du discours magique se soit réorienté du côté des références soufies.

Ṭāšköprüzāde, dans la lignée des auteurs inspirés par la philosophie avicennienne, fait de ces sciences des dérivées (*furū‘*) de la science naturelle, définie comme :

la science dans laquelle on recherche les états des corps naturels par leurs types. Son sujet est le corps du point de vue de sa création en changement. Son utilité est la connaissance des états des corps simples issus des astres et des éléments, et des [corps] composés comme les trois règnes, les êtres éthériques et d'autres choses parmi les accidents merveilleux et les étrangetés des mélanges venant des pierres, des plantes et des animaux. Parmi les livres utiles sur le [sujet], il y a le livre d'Aristote dans lequel il expose huit parties qui sont les fondements et que le cheikh Abū ‘Alī b. Sīnā [= Avicenne] a expérimenté dans un résumé qu'il a appelé *Les exigences*. Nous mentionnerons les livres contenant la logique, la [science] naturelle et la [science] divine.

La science naturelle a sept dérivées, et selon certains dix, qui sont :

- la médecine (*al-ṭibb*)
- la médecine animale et la fauconnerie (*al-bayṭara wa-l-bayzara*)
- la physiognomonie (*al-firāsa*)
- l'onirocritique (*ta‘bīr al-ru‘yā*)
- les jugements des astres (*aḥkām al-nuḡūm*)
- la magie (*al-siḥr*)
- la talismanique (*al-ṭilasmāt*)
- la théurgie (*al-sīmiyā‘*)

³⁰⁹² Cf. Barbara Fleming, « Ṭāshköprüzāde », *Et*.

- l'alchimie (*al-kīmiyā'*)

- l'agriculture (*al-filāḥa*)

[...] *al-‘ilm al-ṭabī‘ī wa-huwa ‘ilm bāḥiṭ fī-hi ‘an aḥwāl al-aḡsām al-ṭabī‘iyya bi-anwā‘i-hā. Wa-mawḍū‘u-hu l-ḡism min ḥayṭ kawni-hi mutaḡayyir. Wa-manfa‘atu-hu ma‘rifat aḥwāl al-aḡsām al-basīṭa min al-aflāk wa-l-‘anāṣir wa-l-murakkaba ka-l-mawālīd al-ṭalaṭa wa-kā‘ināt al-ḡaww wa-ḡayr dālīka min al-ḥawādīṭ al-‘aḡība wa-ḡarā‘ib al-mizāḡāt min al-aḡḡār wa-nabātāt wa-l-ḥayawānāt. Wa-min al-kutub al-nāfi‘a fī-hi kitāb Aristūṭālīs awrada fī-hi ṭamāniyat aḡzā’ hiya l-uṣūl wa-ḡarrada-hā l-ṣayḥ Abū ‘Alī b. Sīnā fī muḥtaṣar tarḡama-hu bi-l-muqtaḡayāt. Wa-sa-naḡkuru kutub taṣṭamilu ‘alā l-manṭiq wa-l-ṭabī‘ī wa-l-ilāhī. Wa-li-l-‘ilm al-ṭabī‘ī sab‘at furū‘ wa-‘inda l-ba‘ḍ ‘aṣra wa-hiya ‘ilm al-ṭibb wa-‘ilm al-bayṭara wa-l-bayzara wa-‘ilm al-firāsa wa-‘ilm ta‘bīr al-ru‘yā wa-‘ilm aḥkām al-nuḡūm wa-‘ilm al-siḥr wa-‘ilm al-ṭilasmāt wa-‘ilm al-sīmiyā’ wa-‘ilm al-kīmiyā’ wa-‘ilm al-filāḥa. [...]*³⁰⁹³

Il fait une nette distinction entre la magie (*‘ilm al-siḥr*), la talismanique (*‘ilm al-ṭilasmāt*), la *sīmiyā’* (*‘ilm al-sīmiyā’*) et l'achimie (*‘ilm al-kīmiyā’*), qui sont l'objet de définition différentes, bien que rassemblées sous l'égide de la « science naturelle ».

Ainsi, il propose pour la magie la même définition qu'al-Maḡrīṭī³⁰⁹⁴. En revanche, il y ajoute également des considérations quant à sa licéité ou non et les différentes voies :

Son utilité est de l'apprendre pour s'en prémunir, non pour s'en servir - parce que son utilisation est illicite dans la loi divine - excepté pour se défendre [contre] un sorcier qui prétend être prophète. Quant à sa connaissance, la plupart l'autorise. D'aucuns font une obligation [de connaître] juste ce qui suffit pour confondre un sorcier qui prétend être prophète et faire apparaître les ruptures [de l'ordre naturel provoquées] par la magie. La présence de [quelqu'un] qui défende la communauté [contre la magie] est [même] prescrite.

Diverses voies existent. La voie des Indiens est la purification de l'âme, et dessus il y a le *Livre des miroirs des signification : embrasser le monde humain*. La voie des Nabatéens est l'action des conjurations au moment idoine. Sur [cette voie] il y a le *Livre de la magie des Nabatéens* d'Ibn Waḡṣiyya³⁰⁹⁵. La voie des Grecs est le contrôle de

³⁰⁹³ Ṭāṣkōprüzāde, *Miftāḥ al-sa‘āda*, I, p. 301-302.

³⁰⁹⁴ Il reprend exactement les mêmes éléments, agencés dans le désordre et avec quelques variantes mais très minimes. *Ibid.*, I, p. 314-315 : *i‘lam anna l-siḥr mā ḥafiya ‘alā akṭar al-‘uqūl sababu-hu wa-ṣu‘ubat stinbāṭi-hi. Wa-ḥaḡiqatu-hu kull mā saḡara l-‘uqūl wa-nḡādat ilay-hi l-nufūs bi-l-ta‘aḡḡub wa-l-istiḡsān wa-l-iṣḡā’ min al-aqwāl wa-l-aḡāl. Fa-huwa ‘ilm bāḥiṭ ‘an ma‘rifat al-aḥwāl al-falakiyya wa-awḡā‘ al-kawākib wa-rtibāṭi-hā ma‘a l-umūr al-arḡiyya min al-mawālīd al-ṭalaṭa ‘alā l-waḡḥ al-ḥāṣṣ li-yuzḡhira min ḥādā l-imtizāḡ aḡāl ḡarība wa-asrār ‘aḡība ḥafiyyat al-asbāb wa-l-‘ilal.*

³⁰⁹⁵ Sur cette voie, une des innovations d'Ibn al-Afkānī, que ne reprend pas Ṭāṣkōprüzāde, est l'introduction du terme de *ruḡya* qui désigne, avec la *ruqya*, une technique employée par les Nabatéens. Anatoly Kovalenko rapproche ce terme de *rahḡa* (diluer) pour désigner des

l'essence spirituelle des planètes et des astres. Sur [cette voie] il y a le *Livre de la position des astres*, le *Timée* d'Aristote et ses lettres à Alexandre, et *Le but du sage* d'al-Mağrīṭī. La voie des Hébreux, des Coptes et des Arabes est la mention de noms aux significations inconnues comme si c'étaient des serments, et des conjurations ; c'est comme s'ils prétendaient contrôler par [ce moyen] les anges victorieux sur les djinns. Sur [cette voie] il y a le *Livre de la république* d'al-Ḥawārizmī, l'*Éclaircissement* d'al-Andalusī³⁰⁹⁶, le *Livre de l'erreur* de Ḥalaf b. Yūsuf al-Dsmāsānī, le *Livre des jardins pour que l'homme asservisse les esprits des djinns et des démons* et *Le désir du connu et l'aspiration du quêteur*.

(*Wa-manfa'atu-hu an ya'lama li-yaḥḍara min-hu [lā] li-ya'mala bi-hi li-anna 'amala-hu muḥarram fi l-šar' allahumma illā li-daf' sāḥir yadda'ī l-nubuwwa. Wa-ammā 'ilmu-hu fa-abāḥa-hu l-aḵṭarūn, wa-ḡa'ala-hu ba'ḍu-hum farḍ kifāya li-ḡawāz zuḥūr sāḥir yadda'ī l-nubuwwa wa-yuḏhiru l-ḥawāriq bi-l-siḥr fa-yuftaraḍu wuḡūd man yadfa'u-hu fi l-umma. Wa-ḥṭalafat l-ṭuruq fi-hi. Fa-ṭariq al-Hind taṣfiyat al-naḥs wa-'alay-hi Kitāb Mar'āt al-ma'ānī fi idrāk al-'ālam al-insānī wa-ṭariq al-nabaṭ 'amal 'azā'im fi awqāt munāsiba wa-fi-hi Kitāb Siḥr al-nabaṭ li-Ibn Waḥšiyya, wa-ṭariq al-yūnān taṣḥīr rūḥāniyyat al-aflāk wa-l-kawākib fa-fi-hi Kitāb al-Wuqūfāt li-l-kawākib wa-fi-hi Kitāb Ṭīmāwus li-Aristūṭālīs wa-rasā'ili-hi ilā l-Iskandar wa-Ġāyat al-ḥakīm li-l-Mağrīṭī wa-ṭariq al-'ibrāniyyīn wa-l-qibṭ wa-l-'arab ḍikr asmā' maḡhūlat al-ma'ānī ka-anna-hā aqsām wa-'azā'im ka-anna-hum yaz'amūna anna-hum yusaḥḥirūna bi-hā malā'ika qāḥirat al-ḡinn wa-fi-hi Kitāb al-Ġamhara li-l-Ḥawārizmī wa-l-Īḍāḥ li-l-Andalusī wa-Kitāb al-'Amā li-Ḥalaf b. Yūsuf al-Dsmāsānī wa-Kitāb al-Basātīn li-stiḥḍām al-ins li-arwāḥ al-ḡinn wa-l-šayāṭīn wa-Buḡyat al-nāšid wa-maṭlab al-qāšid*)³⁰⁹⁷

Ce dernier terme recoupe pour lui quatorze disciplines : la divination (*'ilm al-kihāna*), les *nīranḡ* (*'ilm al-nīranḡiyyāt*), les « propriétés » (*'ilm al-ḥawāṣṣ*), les incantations prophylactiques (*'ilm al-ruqā*), les conjurations (*'ilm al-'azā'im*), l'invocation (*'ilm al-istiḥḍār*), l'exhortation aux astres (*'ilm da'wat al-kawākib*), les phylactères (*'ilm al-filaṭīrāt*), l'art de disparaître (*'ilm al-ḥafā'*), les « ruses sassanides » (*'ilm al-ḥiyal al-sāsāniyya*), le dévoilement des supercheries (*'ilm kašf al-dakk*), la prestidigitation (*'ilm al-ša'baḍa*), les « philtres d'amour » (*'ilm ta'alluq al-qalb*) et le recours aux propriétés des remèdes (*'ilm al-isti'āna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya*).

fumigations et des coctions. Cf. Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 11-12 et note 51, p. 45.

³⁰⁹⁶ Ḥāḡḡī Ḥalīfa mentionne un *al-Īḍāḥ fi 'ilm al-siḥr* (*L'éclaircissement sur la science de la magie*) du cheikh al-Andalusī. Cf. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, I, p. 515 (n°1568). Il pourrait s'agir en réalité du *Kitāb fi kašf al-dakk wa-īḍāḥ al-šakk* d'Ibn Šuhayd al-Ansalusī (m. 426/1035) que nous avons déjà mentionné.

³⁰⁹⁷ Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-sa'āda*, I, p. 315. Nous avons ajouté le *lā* d'après Istanbul, Nuruosmaniye, 4323, fol. 79a. Il nous semble que cela rend sa cohérence à la phrase.

Chacune fait l'objet d'une définition précise au chapitre suivant³⁰⁹⁸. Ṭāšköprüzāde ne parvient cependant pas à donner des définitions satisfaisantes : bien souvent si ses définitions sont claires, elles ne survivent pas toujours à une confrontation avec les textes mettant en pratique ces mêmes appellations. Elles manquent même parfois de cohérence : la divination (*‘ilm al-kihāna*) présentée dans l'introduction de ce chapitre comme l'art d'apprendre ce à quoi l'on n'a pas assisté dans le passé, le présent ou le futur, se restreint ensuite à la seule connaissance de l'avenir³⁰⁹⁹.

La définition de la *sīmiyāʿ* est par ailleurs très intéressante par rapport aux définitions ḥaldūniennes que nous avons vues. Ṭāšköprüzāde consacre ainsi un paragraphe à la définition de la *sīmiyāʿ*. Ce qui peut y sembler surprenant est l'absence totale d'al-Būnī ! Le maître en la matière est Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī³¹⁰⁰. Les deux autres références sont al-Ḥallāğ avec *Les dix-sept discours (al-Maqālāt al-sab‘ ašra)* et Abū ‘Alī b. Sīnā³¹⁰¹. Al-Būnī n'est mentionné que deux fois dans l'ouvrage, dans les sections relatives à la science des propriétés des lettres³¹⁰². Dans les deux cas, il est mentionné avec ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Ṭāšköprüzāde renvoie aux deux auteurs pour la science des « propriétés spirituelles » (*‘ilm al-ḥawāṣṣ al-rūḥāniyya*) et la « science du pouvoir par les lettres et les noms » (*‘ilm al-taṣarruf bi-l-ḥurūf wa-l-asmāʿ*). ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī quant à lui est mentionné à plusieurs reprises. La première fois comme autorité pour un propos concernant ‘Alī³¹⁰³. ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est ensuite mentionné avec al-Būnī pour ses livres sur les propriétés des lettres³¹⁰⁴. Enfin, il est mentionné dans un court exposé sur « la science des prières et des litanies » (*‘ilm al-ad‘iya wa-l-awrād*)³¹⁰⁵. On attendrait plutôt la mention d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* d'al-Būnī, ce qui peut suggérer que le livre de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī auquel il est fait allusion dans ce passage sans qu'il ne soit nommé est son commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*. Aucun titre d'al-Būnī n'est identifié. Quoi qu'il en soit, ces références indiquent que ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est mieux connu par Ṭāšköprüzāde qu'al-Būnī voire qu'il ne connaît al-Būnī qu'à travers l'œuvre de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī.

³⁰⁹⁸ Nous avons proposé une traduction de ces définitions en annexe. Cf. *infra* p. 1160 et suivantes.

³⁰⁹⁹ *Ibid.*, I, p. 340.

³¹⁰⁰ *Ibid.*, I, p. 316.

³¹⁰¹ *Ibid.*, I, p. 317.

³¹⁰² *Ibid.*, II, p. 547 et 548.

³¹⁰³ *Ibid.*, I, p. 254 : « ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī a dit : "le premier à avoir parlé des fautes de lecture est l'imam ‘Alī b. Abī Ṭālib [...]" » (*qāla ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī : awwal man takallama fi l-taṣḥīf al-imām ‘Alī b. Abī Ṭālib*).

³¹⁰⁴ *Ibid.*, II, p. 547 et 548.

³¹⁰⁵ *Ibid.*, II, P; 551-552.

Le discours de Ḥāğğī Ḥalīfa est tributaire de celui de Ṭāšköprüzāde. Néanmoins, s'il reprend la même division, sa perspective est différente dans la mesure où il s'agit d'un ouvrage bibliographique alors que la perspective de Ṭāšköprüzāde est plutôt épistémologique. Du fait qu'il s'agit d'un auteur tardif et que nous avons déjà signalé à de nombreuses occurrences ses notices et références, ainsi que toutes les œuvres qu'il mentionne d'al-Būnī³¹⁰⁶, il ne semble pas nécessaire ici de s'attarder sur son cas.

³¹⁰⁶ Voir tableau récapitulatif *infra* p. 1232.

Conclusions : l'écriture de la magie

L'étude du personnage et de l'œuvre d'al-Būnī ne manque pas de soulever plusieurs spécificités liées aux sciences occultes. Comme ce fut le cas de Ḡābir b. Ḥayyān pour l'alchimie, al-Būnī est devenu plus qu'un simple soufi, mais un archétype, dont l'œuvre n'a cessé de croître durant les siècles qui ont suivi sa mort. Si l'hypertrophie de son œuvre atteint des sommets avec la compilation du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* au IX^e/XV^e siècle, peut-être à l'initiative de son lointain épigone 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, elle continua à s'enrichir avec *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ* et encore de nos jours avec de petits opuscules que des maisons d'éditions mettent sur le marché pour répondre à la demande d'un public qui n'a jamais cessé d'exister.

Pourquoi donc une telle postérité pour un auteur qui, à l'origine, semble avoir composé un corpus qui ne traite que périphériquement de magie ? Le premier élément de réponse peut justement se trouver dans l'ambiguïté de ses ouvrages : l'œuvre d'al-Būnī a intéressé les exégètes pour ses analyses du Coran, et notamment sa métaphysique des lettres dans les *Laṭā'if al-iṣārāt*. Cette œuvre a également suscité un intérêt pour sa commodité, plus particulièrement dans *al-Lum'a l-nūrāniyya*, véritable livre d'heures - et ce genre d'ouvrage était promis au Moyen Âge à un vif succès, en Occident comme en Orient - qui non seulement permet au croyant de rythmer sa journée selon sa sensibilité religieuse, mais aussi d'apprendre de façon méthodique les quatre-vingt-dix-neuf beaux noms de Dieu. Or, les indications à caractères magiques ne sont jamais absentes de ces louables considérations. Le succès qu'obtint l'œuvre auprès de théologiens et de juristes était la caution religieuse à la licéité des pratiques à caractère magique liées à ces analyses religieuses. Les commentaires en témoignent : ils sont l'occasion de relier à l'œuvre d'al-Būnī de nombreux éléments qui relèvent davantage de la magie que de la pratique religieuse avec l'implicite caution du défunt cheikh. Très vite, la distinction entre le commentaire ajouté et l'œuvre originale devient difficile à faire, et l'on constate vite que juristes, théologiens, doxographes tentent d'endiguer une telle diffusion (nous pouvons notamment penser à Ibn Taymiyya et à sa suite Ibn Ḥaldūn). Leur condamnation ne vise pas tant le noyau historique de l'œuvre d'al-Būnī que ses commentaires et l'œuvre qu'on lui attribue. Une grande différence apparaît entre le début du XIV^e siècle et l'époque d'Ibn Taymiyya : le *Šams al-ma'ārif* (version courte) a fait son apparition, non pas sous la forme rédigée par al-Būnī, mais sous une forme qui est en réalité la compilation d'extraits d'œuvres d'al-Būnī, d'extraits de commentaires de celles-ci et d'œuvres d'autres auteurs traitant de thèmes proches. Le développement de la kabbale et de la magie juives a donné également de la matière à cette encyclopédie. Le texte connaît alors une étape décisive : une version « longue », augmentée d'autres passages d'al-Būnī, mais également d'autres textes en circulation à l'époque, apparaît, peut-être sous la

plume de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Ce dernier témoigne, dans ses écrits, d'une profonde fascination pour l'œuvre d'al-Būnī. Son commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* avait été signalé par les chercheurs, mais ce n'est qu'une infime partie de l'iceberg : la majeure partie de son œuvre, encore inédite, est une vaste compilation de commentaires et d'extraits d'œuvres d'al-Būnī ! Le *Šams al-āfāq* apparaît à cet égard non pas comme un exposé sur la science des lettres, mais comme un plaidoyer visant à donner une caution religieuse à une discipline alors fortement soupçonnée d'avoir quelque accointances avec l'atrolâtrie et le paganisme grec. La biographie d'al-Būnī y est expurgée de tout élément l'inscrivant dans un contexte historique précis, au profit d'une notice relevant de l'hagiographie. La légende d'al-Būnī le théurge était née, accueillant définitivement sous son aile les pratiques magiques islamiques et leur donnant une caution religieuse.

Al-Būnī n'est pas le seul auteur à s'être vu attribuer des grimoires dans la civilisation islamique au Moyen Âge. Cependant, il est sans conteste le plus important. Les pratiques à caractère magique sont d'autant plus difficiles à diffuser dans une des trois grandes cultures monothéistes qu'elles sont plus ou moins explicitement condamnées dans les textes. Cette difficulté est moins forte en islam dans la mesure où des juristes, comme al-Šāfi‘ī, ont très tôt tempéré la condamnation de la magie, en la rendant licite dans des conditions très précises. Aussi, cette caution juridique sert finalement d'encouragement à de telles pratiques, pour peu qu'elles entraînent dans le cadre légal fixé !

Troisième partie

Analyse et lectures du *Šams al-ma‘ārif*

Un livre, dans un rêve, [représente] une force.
Celui qui voit un livre dans sa main obtient une force.

(*Kitāb huwa fī l-manām quwwa fa-man ra‘ā bi-
yadi-hi kitāb nāla quwwa*)

‘Abd al-Ġanī b. al-Nābulusī³¹⁰⁷

Nous avons montré dans notre précédente partie que l'œuvre d'al-Būnī a connu des phases d'élaboration successives, dont la compilation du *Šams al-ma‘ārif* constitue une étape importante. Considérant ce dernier ouvrage comme une œuvre d'un compilateur plus tardif se basant en partie sur des œuvres d'al-Būnī, il n'y aurait aucun sens d'analyser le *Šams al-ma‘ārif* comme une œuvre authentique d'al-Būnī. Notre parti est donc résolument de considérer le « noyau historique » comme un tout *a priori* cohérent, et d'exclure le *Šams al-ma‘ārif* de ce noyau afin de mettre en exergue les spécificités du processus de compilation de cet ouvrage. Cette méthode permet d'isoler des éléments non-būniens et de souligner les spécificités de ce compilateur dont l'identité précise nous est malheureusement à ce jour inconnue. C'est selon cette démarche que nous pouvons resituer le *Šams al-ma‘ārif* dans l'histoire de l'ésotérisme et de la magie islamiques. Les sources ainsi présentées jusque là seront mises à profit afin d'inscrire clairement ces différents traités dans l'histoire de la pensée et de l'écriture magiques.

Le *Šams al-ma‘ārif* est un ouvrage composite réunissant des extraits en provenance de diverses œuvres et divers corpus. Les chercheurs ont postulé jusque là qu'un noyau avait été écrit par al-Būnī avant d'être enrichi progressivement par les copistes, expliquant ainsi les anachronismes. Nous nous proposons plutôt d'étayer l'hypothèse selon laquelle le *Šams al-ma‘ārif* serait une composition plus tardive, dont une partie provient de matériaux extraits des œuvres d'al-Būnī. La différence entre les hypothèses est de taille. En effet, dans le premier cas, on admet que c'est la circulation qui a modifié le texte original ; dans le second, c'est un individu qui a lui-même composé l'ensemble et donné sa cohérence. Cela impose une grille de lecture différente car cela suppose un milieu de rédaction précis, qui

³¹⁰⁷ Al-Nābulusī, *Ta‘īr al-ānām fī ta‘bīr al-manām*, Le Caire, 1916, II, p. 189. ‘Abd al-Ġanī b. Ismā‘īl b. ‘Abd al-Ġanī b. Ismā‘īl al-Nābulusī (n. 1050/1641, m. 1143/1731) est un érudit soufi et auteur prolifique dans les domaines de la mystique, des traditions prophétiques, de la théologie, de la jurisprudence, de la récitation coranique, de l'histoire et de la littérature. Cf. Samer Akkach, « ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī », *EP*³.

peut être identifié ou sur lequel nous pouvons émettre des hypothèses. Comment donc le compilateur du *Šams al-ma'ārif* a-t-il pu concevoir son texte à partir des matériaux que nous avons déjà mis en évidence ?

Le point de départ de toute analyse historique est le texte manuscrit. En effet, les manuscrits incarnent le texte tel qu'il fut conçu. L'approche des textes par les manuscrits impose une démarche spécifique :

En premier lieu, il faut signaler le fait que *tout manuscrit est unique*, c'est-à-dire qu'il ne saurait en exister aucun autre qui lui soit en tous points identique. C'est une vérité d'évidence en ce qui concerne l'aspect archéologique et historique du document, et qui vaut aussi pour une bonne part des livres anciens (reliures armoriées, ex-libris, notes marginales, etc.) ; mais c'est vrai aussi du texte : sauf rarissimes exceptions, deux manuscrits, si proches qu'ils soient l'un de l'autre, fussent-ils copiés par le même copiste d'après un même modèle, présenteront toujours entre eux quelques divergences ; c'est sur l'observation de ces divergences que se fonde le travail critique de l'éditeur.³¹⁰⁸

À partir de cette définition, il devient évident que l'étude d'un texte nécessite un examen scrupuleux des éléments particuliers au manuscrit. Les manuscrits contenant des textes magiques ont également des particularités qui leur sont propres.

De là, nous pouvons dégager différents axes de lecture du texte, en tenant compte des variantes inhérentes aux textes manuscrits. Toute lecture ou analyse d'un texte médiéval est artificielle : le texte est en général destiné à un lectorat particulier, contemporain de l'auteur en général, appartenant à une classe particulière, etc. Comment définir un lecteur ?

Le lecteur [...] se définit par une physiologie, une histoire et une bibliothèque. Ces trois termes (champs) découpent l'ensemble des facteurs en jeu, selon une commodité arbitraire, à laquelle il faut feindre de croire. Tout peut se dire à travers le terme *histoire*, si on lui donne successivement un contenu physiologique, affectif, culturel ou politique. Le sens, celui qui se constitue par une lecture historiquement datée, mise en œuvre par un individu qui est un destin singulier, naît donc du travail qu'au-delà du sens des mots, de l'assemblage des phrases, opère sur le texte ce *hors-texte* ainsi défini.³¹⁰⁹

Le travail de l'historien est de reconstituer le plus précisément ces éléments afin de circonscire la lecture la plus adaptée à l'époque. Nous proposons donc trois axes de lecture différents rendant compte à la fois de l'objet du livre et du

³¹⁰⁸ Gilbert Ouy, « Comment rendre les manuscrits médiévaux accessibles aux chercheurs ? », dans *Codicologica*, dir. Johan Peter Gumbert, Max Jan Marie de Haan et Albert Gruys, Leyde, E.J. Brill, 1978, IV (Essais méthodologiques) p. 11.

³¹⁰⁹ Jean Marie Goulemot, « De la lecture comme production de sens », dans *Pratiques de la lecture*, dir. Roger Chartier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 120-121.

milieu auquel il était destiné. La première lecture est l'aspect religieux, au sens large, du texte. Le *Šams al-ma'ārif* contient de nombreuses références ou citations d'ouvrages exégétiques, théologiques et mystiques. Les choix opérés par le compilateur permet d'appréhender sa démarche. Ainsi, le prélèvement fait sur le noyau historique des œuvres d'al-Būnī et les différents théologiens et mystiques convoqués permet de reconstituer la cosmologie et la conception qu'avait le compilateur de son art. Le *Šams al-ma'ārif* ne saurait cependant se réduire à ses aspects prétendument théologique et mystiques : la dimension magique y est très présente. Celle-ci se manifeste à travers l'héritage de nombreuses disciplines : la magie juive a fourni un important lexique de mots magiques et de noms d'anges, la magie astrale a donné un cadre « naturaliste » à la cosmologie à l'œuvre dans le grimoire, la littérature a donné également des éléments de démonologie, la littérature alchimique a fourni des passages, etc. Cet intense brassage de sources qui n'appartiennent pas aux mêmes domaines des sciences ésotériques souligne le caractère encyclopédique du *Šams al-ma'ārif*. Un aspect nous semble cependant avoir été occulté dans les études sur cet ouvrage qui est la dimension politique et littéraire. En effet, le texte était sans doute destiné à l'origine à un milieu d'élite. En filigrane nous voyons en effet des éléments récurrents et typiques des traités éthico-politiques islamiques du Moyen Âge et la mise en scène de ces récits tant à reconduire des modèles politiques et des valeurs. Les comparaisons avec la littérature d'*adab* peut à ce titre nous informer clairement sur le lecteur, qui, de toute évidence, devait avoir quelques connaissances de la culture de cour pour appréhender tous les aspects du *Šams al-ma'ārif*. De même, à côté de recettes destinées à des buts clairement attachés au pouvoir, certains objectifs peuvent également être mis en relation, bien que de façon plus discrète, à des prérogatives régaliennes. Le *Šams al-ma'ārif* correspond alors à un *adab* magique, compte tenu de l'objectif principal de cette littérature :

S'il est vrai que la littérature d'*adab* cherchait essentiellement à reconduire les valeurs, et si la citation y valorisait le texte cité en même temps que l'auteur qui le citait, son originalité n'en existait pas moins. Elle réside précisément dans le choix des textes reproduits, dans leur agencement, dans leur réécriture nuancée, où chaque mot, chaque expression compte, et dans le nouveau contexte où ils sont insérés. Au demeurant, elle était reconnue comme telle par les auteurs et par leurs publics [...]³¹¹⁰

Ainsi, ces différents axes retenus correspondent à différents niveaux de lecture. Certaines ne correspondent pas à la lecture voulue par le compilateur mais témoignent de l'état d'esprit du milieu producteur et récepteur du grimoire : « La

³¹¹⁰ Abdallah Cheikh-Moussa, Heidi Toelle et Katia Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », p. 531.

lecture est révélation ponctuelle d'une *polysémie* du texte littéraire. La situation de lecture est de ce fait la mise au jour d'une des virtualités signifiantes du texte »³¹¹¹.

³¹¹¹ Jean Marie Goulemot, « De la lecture comme production de sens », p. 120.

VIII. Spécificités du grimoire à travers le *Šams al-ma‘ārif*

Le livre magique, aussi appelé grimoire, est toujours auréolé de mystère. Ce caractère mystérieux que peut avoir l'écriture dans les différentes civilisations est accru lorsque le texte touche au symbolique et au sacré. La magie s'inscrit par essence dans cette herméneutique du symbolique et ce côtoiement du sacré, soit dans un rapport d'opposition quand il s'agit de magie maléficiente, soit dans un rapport de conjonction lorsqu'il s'agit de prophylaxie. La magie elle-même passe bien souvent par l'intermédiaire de l'écrit, par exemple avec les talismans. La magie opère alors par ces formules et caractères inscrits qui donnent, avec le rituel qui l'entoure, son pouvoir et ses propriétés à l'objet. Or, le livre de magie est un recueil de recettes, il contient un grand nombre de ces formules et de ces mots dotés de pouvoirs spécifiques, qu'ils soient compréhensibles ou nécessitent une exégèse. « Écrit dans une langue étrange, d'une encre inhabituelle - rouge surtout -, ponctué de figures bizarres, affublé d'un titre qui lui prête un auteur prestigieux (Salomon, Albert le Grand, Honorius ou saint Cyprien), il est par excellence l'agent de la magie, qu'on profère ses formules, qu'on exécute ses rites ou que, tout simplement, on le détienne », comme le notait Daniel Fabre à propos d'ouvrages de magie contemporains des Pyrénées Languedociennes³¹¹². Que dire alors d'un *Soleil des connaissances* qu'aurait écrit un mystique capable de changer la terre en or et qui aurait prédit avec précision la chute de la dynastie abbasside ? Il existe néanmoins des spécificités du grimoire arabe par rapport aux grimoires circulant en terre chrétienne au Moyen Âge. Certes, on observe ponctuellement dans les sources des condamnations de magiciens et magiciennes allant parfois jusqu'à la peine de mort. Cependant, il n'y a pas eu de « chasse » systématique et organisée, et nombre de récits tempèrent la condamnation du magicien : les peines de mort sont infligées d'une manière générale à des opposants au pouvoir en place ou à des personnes dont les chroniques assurent la culpabilité et l'emploi de magie pour provoquer la mort d'un individu. L'étude de la magie en elle-même est considérée au pire comme licite bien que non recommandée, au mieux comme étant nécessaire à la pérennité de la communauté musulmane. Aussi, on comprend aisément pourquoi le livre de magie, dépositaire de tous ces secrets, ne fut pas l'objet d'autodafés systématiques. Cependant, le grimoire en tant qu'objet avait aussi des propriétés particulières : déchiffrer le texte du livre ne suffit pas en soi à le décrypter. Avant d'analyser l'articulation du discours du *Šams al-ma‘ārif* et sa situation dans l'histoire de la magie en Islam, il convient donc de proposer des pistes de réflexion sur le statut social du grimoire lui-même. Comme l'affirmait Pierre Bourdieu, « la métaphore du chiffre

³¹¹² Daniel Fabre, « Le livre et sa magie », dans *Pratiques de la lecture*, p. 247.

est typiquement une métaphore de lecteur. Il y a un texte qui est codé dont il s'agit de dégager le code pour le rendre intelligible. Et cette métaphore nous conduit à une erreur de type intellectualiste. On pense que lire un texte, c'est le comprendre, c'est-à-dire en découvrir la clé. Alors qu'en fait tous les textes ne sont pas faits pour être compris en ce sens. Outre la critique des documents que les historiens savent très bien faire, il y a, semble-t-il, à faire une critique du statut social du document : ce texte, pour quel usage était-il fait ? »³¹¹³.

8.1. Un livre-talisman ?

Selon Daniel Fabre, « l'objet convoité - le livre - recèle en lui-même les clés de son déchiffrement, donc de sa prise de possession. Comme tout novice, le lecteur du grimoire apprend à lire en lisant ce livre qui contient tout le savoir sur les signes et leur efficace. Mais cette facilité le confronte d'emblée à une injonction qui prend forme de défi : "Tourne la page si tu l'oses." Bien peu résistent à cette invite, ils sont alors irrésistiblement entraînés par le flux de la lecture : "Quand on le commence il faut le finir, sinon on devient fou [...]" »³¹¹⁴. Ces observations sur ces grimoires du Sud de la France trouvent quelques similitudes avec le Šams al-ma‘ārif : livre qui aurait la propriété de rendre fou celui qui le lit et cherche à le comprendre³¹¹⁵, il contient aussi des injonctions visant à en préserver les secrets et des mises en garde. Le Šams al-ma‘ārif se met en scène en plusieurs endroits qui sont autant d'indices sur le statut du texte et du livre qui le contient.

Le Šams al-ma‘ārif et les sciences occultes : un livre pourquoi faire ?

Le compilateur du Šams al-ma‘ārif ouvre son grimoire avec un fragment du *Qabs al-iqtidā*³¹¹⁶ qui constitue sa première section :

Section.

Les buts des désirants (*maṭālib al-rāḡibīn*) sont divisés en deux catégories (*qismayn*) : celles visant l'ici-bas et celles visant l'au-delà (*dunyawī wa-uḥrawī*). Chacune est divisée en sections (*aqsām*) selon les objectifs visés (*al-maqāsid*). Les gens ont parlé de l'exposition des carrés magiques (*mu‘āraḍat al-awfāq*), de la position des planètes selon les mathématiques (*al-wuqūf ilā l-kawākib fī l-riyāḍāt*), des

³¹¹³ Pierre Bourdieu et Roger Chartier, « La lecture : une pratique culturelle », dans *Pratiques de la lecture*, dir. Roger Chartier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 281.

³¹¹⁴ Daniel Fabre, « Le livre et sa magie », p. 250-251.

³¹¹⁵ Nous remercions Anne Regourd de nous avoir ainsi appris cette légende que rapportent les Yéménites aujourd'hui à propos du Šams al-ma‘ārif. Nous pouvons rapprocher cette réputation de celle que Howard Phillips Lovecraft attachait au *Necronomicon* de l'« arabe dément » Abdul Al-Hazred dont les secrets frappaient de folie son lecteur !

³¹¹⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā*, BnAy, fol. 142b.

actions des talismans (*af'āl al-ṭilasmāt*) [bien] avant la composition de ce livre et de ce qu'il a de moderne (*wa-l-ḥadīṭ 'alay-hi*). Cette science est une science vaste que beaucoup de gens désirent.

Les Sages (*al-ḥukamā'*) et les Anciens (*al-awā'il*) en ont parlé, et ceci convint à l'intelligence (*'uqūl*) de beaucoup de gens. Ils agirent par ce [moyen], s'armèrent de patience, particulièrement ceux qui y trouvèrent un effet.

Moi, j'ai voulu opposer à cela ce qui est en accord avec ce que suit l'élite (*al-ḥāṣṣa*) parmi les tendances que suivent les tenants de la science ci-dessus mentionnée. Si cette [science]³¹¹⁷ imprime sa marque dans le monde d'ici-bas, elle est dommageable pour l'autre [monde]. Ce que nous décrivons [en revanche] est utile ici-bas et dans l'au-delà, et Dieu est bienfaisant !

(Faṣl. *Wa-qaḍ taqāsamat maṭālib al-rāgībīn ilā [3a] qismayn : duniyawī wa-uḥrawī. Wa-yanqasimu kull wāḥid min-humā ilā aqsām bi-ḥasab al-maqāsid. Wa-qaḍ takallama l-nās fī mu'araḍat al-awfāq wa-l-wuqūf ilā l-kawākib fī l-riyādāt wa-af'āl al-ṭilasmāt qabla waḍ' hādā l-kitāb wa-l-ḥadīṭ 'alay-hi. Wa-hādā l-'ilm 'ilm [sic] muttasi' raḡiba fī-hi kaṭīr min al-nās. Wa-takallamat fī-hi l-ḥukamā' wa-l-awā'il, wa-wāfaqa dālika 'uqūl kaṭīr min al-nās, wa-'amilū bi-hi, wa-ṣābarū 'alay-hi, wa-lā siyyamā man waḡada li-dālika aṭar. Fa-aradtu mu'araḍat dālika bi-wafq yaḡrī maḡrā l-ḥāṣṣa fī-mā naḡā-hu ahl al-'ilm al-maḍkūr. Fa-tilka in aṭṭarat fī l-dunyā aḍarrat bi-l-uḡrā, wa-hādā llaḍī naḍkuru-hu yuntafa'u bi-hi fī l-dunyā wa-l-uḡrā, wa-Llāh al-muwaffiq*)³¹¹⁸

Cette entrée en matière permet de montrer le but poursuivi par le compilateur du *Šams al-ma'ārif*: réunir les connaissances ésotériques (carrés magiques, magie astrale, talismanique) des Anciens en les expurgeant de ce qui n'est pas conforme à l'idéal religieux islamique. Le modèle décrit dans ce passage n'a rien de soufi: la référence à ces Anciens situe l'ouvrage dans la continuité de la talismanique et non du soufisme. Nous avons vu qu'al-Maḡrīṭī dans son souci encyclopédique, allait jusqu'à décrire des pratiques qu'il juge horribles et abominables³¹¹⁹, Ibn Waḡṣiyya décrivait des talismans tout en indiquant qu'il ne recommandait pas qu'on s'adonne à leur fabrication³¹²⁰, etc. Le compilateur du *Šams al-ma'ārif* veut ici se distinguer de cette tradition en choisissant de rejeter la partie de cette tradition difficilement conciliable avec une aspiration spirituelle. Ce choix peut être d'autant plus justifié: al-Maḡrīṭī décrivait ces rites « abominables » car il affirmait qu'ils étaient encore pratiqués par les Sabéens. L'auteur s'inscrivait donc dans une polémique sur la question du bien-fondé de la prétendue doctrine sabéenne. Après la destruction du dernier temple de Ḥarrān consacrant l'arrêt du

³¹¹⁷ Nous avons retenu plutôt la leçon de BnF1 et BnF2 *fa-tilka*, plutôt que celle de Esc1 *qabla-ka* (avant toi).

³¹¹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2b-3a.

³¹¹⁹ Cf. *supra* p. 326 et suivante.

³¹²⁰ Cf. *supra* p. 243.

culte de la cité du dieu Lune, une telle polémique n'a plus réellement de sens, et nous avons vu que l'image des Sabéens dans les traités hérésiographiques vise de plus en plus à assimiler la magie astrale au sabéisme. Dans l'optique d'une rédaction du *Šams al-ma‘ārif* dans un contexte où la figure du saint a largement évincé la figure du magicien, où le soufisme n'a plus son caractère transgressif, où les confréries soufies ont essaimé des foyers de diffusion dans toutes les régions du *dār al-islām* et où les soufis se retrouvent à tous les échelons de la société y compris les cours princières³¹²¹, il aurait été incongru de revenir sur des pratiques jugées outrancières et contraires à l'éthique islamique alors même qu'elles sont associées à une communauté qui aurait fini par disparaître.

C'est probablement en raison de cette nécessaire redéfinition du discours magique qu'une section est consacrée à l'exposé de la « voie actuelle » :

Section dans laquelle je mentionnerai la voie actuelle.

Il s'agit du dépouillement et de la maîtrise de l'âme (*taġarrud al-nafs wa-ta‘alluqu-hā*). La voie de l'élite sur laquelle se trouve le chemin des gnostiques savants [est orientée] vers le détachement de l'âme du monde sensible et sa purification des souillures des choses naturelles (*al-umūr al-ṭabī‘iyya*), c'est la spécificité d'une extrême minorité qui en est jalouse, la cache et crypte son propos. Ils ont à ce [sujet] des sources étranges et des sentiers merveilleux parmi lesquels il y a la science des secrets des lettres et la demande d'aide par leur [biais] selon le détachement de leurs âmes. Il y a entre eux des différences et des degrés divers quant à la réalité du cheminement et du dépouillement auxquels tous s'emploient. Le fruit de [ce cheminement] est la réduction de la durée de l'effort [spirituel], la rapidité avec laquelle on parvient au but, le détachement de l'âme en un seul coup sans fatigue et sans peine sans compter le plaisir immense et l'appréhension totale qui en résultent. S'ils dissimulent cela et s'en montrent jaloux, c'est parce que le dépouillement de l'âme par cette voie peut se faire rapidement, sans frais ni peine en utilisant toutes sortes de ruses et d'adjuvants permettant le dépouillement de l'âme, quand bien même ils n'ont nullement le souci de purifier leur âme. Ils ont craint donc que les méchants y parviennent et arrivent à la science de la *šimiyā*³ et de l'alchimie [litt. « la corruption sur Terre »]. Le détachement de l'âme en est le fondement. Ils firent des efforts pour cacher cette voie et renoncèrent totalement à discourir à ce sujet. Celui qui veut parler de cette voie le fera par symbole et indice. Maintenant je vais te décrire l'aspect de l'indice et de l'allusion sans l'éclairer et la rendre évidente. C'est ainsi que le cheminant se dirige vers le détachement par des forces de puissance ou des forces d'amour selon celui des deux qu'il veut. L'âme a un penchant pour [cela] parce que l'âme de l'être humain chez [les praticiens] a deux forces : une force de coercition et de puissance et une force d'amour et de désir. Le fondement de ces deux forces est que les essences élevées et détachées appartiennent à la matière qui est aux origines des existants. Sur le fondement des

³¹²¹ Voir notamment Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 119-143.

créatures - c'est-à-dire les sept planètes avec leurs sphères -, chacune a deux états (*ḥālatān*) : un état par rapport à ce qui est au-dessus de lui et un état par rapport à ce qui est au-dessous de lui.

(*Faṣl adkuru fi-hi l-ṭariq al-ḥālī, wa-huwa tağarrud al-naḥs wa-ta'alluqu-hā wa-ṭariq al-ḥāṣṣa llatī 'alay-hā sulūk al-'arīfin ahl al-'ilm ilā tağrīd al-naḥs 'an 'ālam al-ḥiss wa-taṣfiyati-hā 'an daran al-umūr al-ṭabī'iyya, wa-hiya ḥāṣṣa bi-ba'di-him dūn ba'd yağārūna 'alay-hā wa-yaktumūna amra-hā wa-yarmuzūna l-kalām 'alay-hā wa-la-hum fi dālika ma'āḥid ġariba wa-naza'āt 'ağiba min-hā 'ilm asrār al-ḥurūf wa-l-isti'āna bi-hā 'alā tağrīd nufūsi-him wa-bayna-hum tafāwut wa-tafāḍul fi ḥaqīqat al-sulūk wa-fi l-tağarrud alladī yasta'milu-hu kull wāḥid min-hum fi-hi wa-ṭamrat dālika taqrīb muddat al-muğāhada wa-sur'at al-wuṣūl ilā l-maqṣūd wa-tağrīd al-naḥs daḥa wāḥida bi-lā maṣāqqa wa-lā kulfa ilā mā yattabi'u dālika min al-laḍḍa l-'azīma wa-l-idrāk al-tāmm wa-sabab katmi-him li-dālika wa-ğayrati-him 'alay-hi, huwa anna-hu lammā kāna tağrīd al-naḥs bi-hāḍihi l-ṭariqa yata'attā bi-sur'a min ġayr kulfa wa-lā kabīr maṣāqqa li-sti'māli-him fi-hā anwā' min al-ḥiyal wa-l-aṣyā' al-mu'īna li-musta'mili-hā 'alā tağrīd al-naḥs wa-in lam takun la-hum 'ināya bi-taḥīr al-naḥs wa-tazkiyati-hā, ḥāfū ittilā' al-aṣrār 'alay-hā fa-yatawaṣṣalūna bi-hā ilā 'ilm al-simiyā' wa-l-fasād fi l-arḍ id tağrīd al-naḥs aṣl li-dālika. Fa-katamū ḥādā l-ṭariq bi-ğahdi-him wa-tarakū l-kalām 'alay-hi ġumla. Wa-man qaṣada l-kalām 'alā ḥādā l-ṭariq fa-inna-mā yakūnu dālika ramz aw iṣāra. Wa-hā anā aṣifu la-ka 'alā ġihat al-iṣāra wa-l-talwīḥ dūn al-idāḥ wa-l-taṣrīḥ. Wa-dālika anna l-sālik ya'midu ilā l-tağrīd quwā 'izza aw quwā maḥabba ayyi-himā ṣā'a wa-mālat ilay-hi nafsū-hu li-anna nafs al-insān 'inda-hum la-hā quwwatān : quwwat qahr wa-'izza wa-quwwat maḥabba wa-ṣawq. Wa-aṣl ḥātayn al-quwwatayn huwa anna l-ğawāḥir al-'āliya l-mufāriqa li-l-mawādd allatī hiya mabādi' al-mawğūdāt. [48b] Wa-aṣl al-mukawwanāt ya'nī l-darārī l-sab' ma'a aflāki-hā li-kull wāḥid min-hā ḥālatān : ḥāla bi-l-nisba ilā mā fawqa-hu wa-ḥāla bi-l-nisba ilā mā taḥta-hu.)³¹²²*

Ce passage indique clairement les références du compilateur du *Šams al-ma'ārif* : le « dépouillement de l'âme » (*tağarrud al-naḥs*) correspond à une des catégories de magie de la cinquante-deuxième épître des *Iḥwān al-Ṣafā'*³¹²³. Cette appellation somme toute assez vague a pourtant ici une acception quelque peu différente : alors que les *Iḥwān al-Ṣafā'* définissent cette science comme celle « de celui qui connaît l'essence de son âme et qui s'en trouve annobli après s'être dépouillé par laquelle l'âme se connaît dans son essence et par laquelle elle s'annoblit après qu'elle [se soit adonnée à] l'ascèse » (*'ilm al-tağrīd*] *alladī ya'rifu l-naḥs fi dāti-hi wa-taṣarrafā bi-hi ba'd tağarrudi-hā 'alā mustaqarri-hā*)³¹²⁴, ici cette discipline peut être orientée vers le bien et vers le mal. En revanche, la définition garde ensuite cette ambivalence dans la mesure où *Ṭāšköprüzāde* explique que le « dépouillement de l'âme » est la science de ceux qui agissent par la seule force de

³¹²² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 48a-48b.

³¹²³ *Iḥwān al-Ṣafā'*, *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, p. 17. Cf. *supra* p. 266.

³¹²⁴ *Ibid.*, p. 17.

leur pensée « que ce soit pour le bien ou le mal » (*ammā li-ḥayr aw li-šarr*)³¹²⁵. Les références claires au monde sublunaire (*al-umūr al-ṭabī‘iyya*), aux ruses (*al-ḥiyal*), à l'alchimie (*‘ilm [...] al-fasād*)³¹²⁶ rattachent clairement ce propos aux sciences occultes. Le terme de *sīmiyā’* (et c'est là son unique occurrence dans le *Šams al-ma‘ārif*) est associé à l'alchimie (*‘ilm al-sīmiyā’ wa-l-fasād*), ce qui indique que les deux disciplines sont conçues comme relevant du même paradigme. Cependant, le soufisme n'en est pas absent. Par exemple, décrivant l'âme humaine, le compilateur n'omet pas d'indiquer les significations soufies : « L'âme de l'être humain a des forces réunies par paires : la colère et l'appétit, dont la réalité dans l'ésotérique est la puissance coercitive et l'amour. Les soufis appellent l'une de ces deux forces "le secret de la majesté" et le second "le secret de la beauté" » (*fa-nafs al-insān la-hā min al-quwā l-muzdawaġa l-ġaḍab wa-l-šahwa wa-humā bi-ḥaḳīqati-himā fī l-bāṭin al-qahr wa-l-maḥabba, wa-qad tusammī l-šūfiyya iḥdā hātayn al-quwwatayn sirr al-ġalāl wa-l-ṭāniya sirr al-ġamāl*)³¹²⁷. Il s'agit donc de montrer la conformité du discours des Anciens avec le propos des soufis et de montrer l'unité de ces traditions en matière d'ésotérisme malgré la différence de vocabulaire. Le *Šams al-ma‘ārif* se veut au confluent de ces deux traditions ésotériques.

La mise en scène de la sacralité du texte

La sacralité du texte est mise en scène dès les premières lignes du *Šams al-ma‘ārif*. En effet, le compilateur, dans un passage qui ne trouve pas son pareil dans les œuvres du « noyau historique », affirme :

J'ai intitulé ce livre béni, sans pareil, exemplaire, à la science élevée, à la noble renommée : *Le soleil des connaissances et les subtilités des grâces exquis* en raison des subtilités des pouvoirs [surnaturels] (*laṭā‘if al-taṣrifāt*) et des grâces des effets [subtils] (*‘awārif al-ta’ṭirāt*) qu'il contient.

Il est interdit (*ḥarām*) à qui tient mon livre dans sa main d'apparaître avec devant d'autres que les siens ou de se montrer avec devant quelqu'un qui n'en est pas digne. Toutes les fois qu'il le fera, Dieu - qu'Il soit exalté ! - lui interdira l'accès à ses bienfaits (*manāfi‘a-hu*), et lui défendra ses utilités (*fawā’ida-hu*) et sa bénédiction

³¹²⁵ Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-sa‘āda*, I, p. 343.

³¹²⁶ Le terme renvoie à l'alchimie qui est la « science de la génération et la corruption » (*‘ilm al-takwīn wa-l-fasād*). Ce thème de la génération et de la corruption est par exemple abondamment traité par al-Maġrīṭī dans sa *Rutbat al-ḥakīm*. Voir Paola Carusi, « Alchimia islamica e religione : la legittimazione difficile di una scienza della natura », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 461-489 et « Génération, corruption et transmutation. Embryologie et cosmologie dans l'alchimie islamique au X^e siècle », dans *L'alchimie et ses racines philosophiques : la tradition grecque et la tradition arabe*, dir. Cristina Viano, Paris, J. Vrin, 2005, p. 171-188.

³¹²⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 48b.

(*barakata-hu*). Garde-toi de le toucher en n'étant pas dans un état de pureté rituelle (*wa-anta ġayr ṭāhir*), ne t'en approche pas sans faire mention [des noms divins] (*dākir*), ne le confie qu'à ce qui satisfait Dieu, prends garde de ne pas obéir ou tu seras privé de son secret et défendu de sa bénédiction !

C'est le livre des saints (*al-awliyā*), des pieux (*al-ṣāliḥīn*), des obéissants [à Dieu] (*al-ṭā'i'in*), des aspirants agissant et désirant (*al-murīdīn al-ʿāmilīn al-rāġibīn*).

(*Wa-sammaytu hādā l-kitāb al-mubārak al-ʿadīm al-miṭl al-rafiʿ al-ʿilm al-ṣarīf al-dīkr Šams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif, li-mā fi ḍimni-hi min laṭāʿil al-taṣrīfāt wa-ʿawārif al-taʿtīrāt. Wa-ḥarām ʿalā man waqaʿa kitābī hādā bi-yadi-hi an yubdiya-hu li-ġayr ahli-hi, aw yabūḥa bi-hi li-ġayr mustaḥiqqi-hi. Fa-inna-hu mahmā faʿala dālika ḥarama-hu*³¹²⁸ *Llāh taʿālā manāfiʿa-hu, wa-muniʿat ʿan-hu fawāʿidu-hu wa-barakatu-hu. Wa-iyyā-ka an tamassa-hu wa-anta ġayr ṭāhir wa-lā taqrab-hu illā dākir wa-lā tuṣarrif-hu illā fi-mā li-Llāh fi-hi riḍā, wa-iyyā-ka wa-ġayr al-ṭāʿa fa-tuslabu sirra-hu wa-tumnaʿu barakata-hu. Fa-inna-hu kitāb al-awliyāʿ wa-l-ṣāliḥīn wa-l-ṭāʿi'in wa-l-murīdīn al-ʿāmilīn al-rāġibīn*)³¹²⁹

À partir de cette entrée en matière nous pouvons faire plusieurs observations. Le *Šams al-maʿārif* doit être manipulé selon les mêmes modalités que le Coran : « Seuls le touchent les Purifiés » (*lā yamassu-hu illā l-muṭahharūn*)³¹³⁰. Le livre contient des pouvoirs surnaturels (*taṣrīf*) et des effets (*taʿtīr*), termes qui renvoient d'une part aux miracles des saints, d'autre part aux actes de magie. Ce livre est également entouré de bénédiction (*baraka*). La *baraka* représente une force subtile qui peut être transmise par contact³¹³¹. Elle est d'ordinaire l'apanage des saints. Cette *baraka* relève du sacré, ce que confirme la sommation d'être en état de pureté rituelle avant de le toucher. C'est le contact lui-même (et non la seule lecture) qui laisse opérer ce sacré. Le champ sémantique du sacré est également présent avec le terme de *ḥarām*, qui désigne le sacré et le tabou³¹³². Le texte indique que les bénéfiques de la *baraka* et les secrets du livre ne sont transmis qu'à celui qui accomplit l'ensemble des prescriptions : le livre se substitue donc au maître

³¹²⁸ Nous avons privilégié la leçon de BnF3 (*ḥarama-hu*) plutôt que celle d'Esc1, BnF1 et BnF2 (*aḥrama-hu*).

³¹²⁹ *Ibid.*, fol. 2b.

³¹³⁰ Coran, LVI, 78/79.

³¹³¹ Joseph Chelhod, « La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré », *Revue de l'histoire des religions*, 148/1 (1955), p. 68-88. Voir particulièrement p. 71 : « Ainsi, sans qu'il soit lui-même frappé d'interdit, un être ou un objet peut recéler une partie de ce pouvoir merveilleux caractéristique du surnaturel. Il a été contaminé par le sacré et, à son exemple, il pourrait susciter un courant de perturbations, bonnes ou mauvaises, selon la nature de l'énergie qui l'affecte. Et comme sa manipulation ne présente pratiquement aucun danger, il sera donc recherché ou rejeté par le profane à cause de ses bons ou mauvais effets. Quand son influence est faste, on dit qu'il contient de la *baraka* ». Voir aussi Georges S. Colin, « Baraka », *EI*².

³¹³² Kazimirski, I, p. 415.

spirituel, celui qui aspire à en percer les secrets doit avant tout se préparer à les recevoir³¹³³. C'est le livre qui contient lui-même sa propre herméneutique et ne se dévoile qu'à celui qui en est digne. L'hermétisme, caractérisé par l'initiation nécessaire à recevoir pleinement les secrets, est ici incarné par le livre-maître. Ces éléments ne sont pas sans importance : nous avons vu que la question de la nécessité du maître pour cheminer spirituellement fut l'objet de virulents débats entre jurisconsultes³¹³⁴. Ainsi, globalement, les juristes établissaient la nécessité d'être guidé par un maître car les livres, mal interprétés, peuvent aisément égarer le cheminant. La mise en scène du livre ne se dévoilant qu'aux initiés désamorce une attaque contre ces livres qui prétendent se substituer aux maîtres.

Le propriétaire ou le lecteur du livre devient également responsable du savoir transmis. Le passage précédent se poursuit ainsi :

Sois avare (*ḍanīn*)³¹³⁵ de ce livre, n'en néglige rien, que ta certitude soit sincère et ta foi, grâce à ses réalités, fiable. Les opérations (*al-a‘māl*) se font par les intentions (*bi-l-niyyāt*) : à chaque homme ce à quoi il est enclin. Quand tu as fermement l'intention d'accomplir une de ses opérations, crois-y (*fa-l-tu‘min bi-hi*) et sois sincère (*wa-l-tuṣaddiq-hu*) en raison du propos [du Prophète]³¹³⁶ - que la paix soit sur lui - : « Qu'aucun parmi vous n'invoque s'il n'est pas certain de la réponse »³¹³⁷, et aussi son propos - que la paix soit sur lui - : « Quand l'un d'entre

³¹³³ Cette tendance est également partagée avec le soufisme, qui connaît un important mouvement de mise en valeur du livre comme maître, opinion contre laquelle Ibn Ḥaldūn écrivit son *Šifā‘ al-sā‘il*. Sur ce concept du livre maître dans le soufisme cf. Samuela Pagani, « Il libro come maestro : sufismo e storia della lettura nel medioevo islamico », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), p. 144-185. (L'auteure utilise très souvent le terme d'ésotérisme mais ne se réfère en réalité qu'au soufisme et non à d'autres disciplines ésotériques).

³¹³⁴ Cf. *supra* p. 618 et suivantes, la controverse trouve une de ses réponses les plus développées dans le *Šifā‘ al-sā‘il* d'Ibn Ḥaldūn.

³¹³⁵ Le manuscrit BnF2 a *ṭabīb* au lieu de *ḍanīn* : « sois un médecin (guérisseur ?) grâce à ce livre » (*fa-kun bi-hi ṭabīb*). Nous avons privilégié la leçon d'Esc1, qui semble plus cohérente avec la phrase suivante.

³¹³⁶ Le texte arabe donne juste *li-qawli-hi ‘alay-hi l-salām* : si le nom du Prophète n'est pas indiqué, l'eulogie permet d'avoir la certitude que le pronom suffixe renvoie bien au Prophète. Le lien entre eulogies et objet de l'eulogie n'étant pas évident au lecteur non familier des textes arabes, nous avons préféré rétablir systématiquement le terme de « Prophète » pour lever toute ambiguïté. (Le même problème se pose avec les formules d'eulogies indiquant Dieu, mais l'emploi de la majuscule permet de résoudre cette éventuelle ambiguïté qu'il y aurait en français).

³¹³⁷ Proche d'un hadith rapporté par al-Tirmidī (*Kitāb al-Da‘awāt*, 66) : « Invoquez Dieu [seulement si] vous êtes sûrs de la réponse, sachez que Dieu n'exauce pas l'invocation d'un

vous interroge son Seigneur, qu'il prenne la ferme résolution³¹³⁸ de poser la question, il sera nécessairement exaucé³¹³⁹ »³¹⁴⁰, sois donc sûr de la réponse, et convaincu que ton opération est valide, en raison de la parole [du Prophète] - que la paix soit sur lui - : « Sera exaucé celui qui ne s'empresse pas de dire "j'ai demandé et je n'ai pas été exaucé" »³¹⁴¹. Tu dois donc prendre ton temps pour la réponse, continuer de l'attendre et guetter son apparition³¹⁴².

(fa-kun bi-hi ḍanīn, wa-lā tada' min-hu qalīl wa-lā kaṭīr, wa-l-yakun yaqīnu-ka ṣādiq wa-īmānu-ka bi-ḥaḳā'iqi-hi wāṭiq. Fa-inna l-a'māl bi-l-niyyāt, wa-inna-mā li-kull imri' mā nawā, wa-idā qāmat la-ka niyya fī 'amal min a'māli-hi, fa-l-tu'min bi-hi wa-l-tuṣaddiq-hu li-qawli-hi 'alay-hi l-salām : lā yad'uwanḥa ḥadu-kum illā wa-huwa mūqin bi-l-iḡāba, wa-li-qawli-hi 'alay-hi l-salām ayḍan : idā sa'ala ḥadu-kum rabba-hu, fa-l-yalzam al-mas'ala. Fa-inna-hu lā mā [sic] yustuḡābu la-hu wa-tūqinu bi-l-iḡāba wa-taqṭa'u 'alā 'amali-ka bi-l-ṣiḥḥa, li-qawli-hi 'alay-hi l-salām : yustuḡābu li-aḥadi-kum mā lam ya'ḡal fa-yaqūlu da'awtu, fa-lam yustuḡab lī. Wa-iyyā-ka an tastabṭi'a l-iḡāba wa-lā tazāl muntaḏir la-hā mutaṭalli' li-zuhūri-hā)³¹⁴³

La parcimonie avec laquelle il faut accomplir ces rites, développée avec insistance, fait partie de la description des qualités que doit avoir l'aspirant. Ainsi, il est requis d'avoir de la patience, une intention et une foi ferme dans l'acte à accomplir, et de savoir renoncer quand il le faut. Ces premières recommandations invitent à la modération et à la tempérance, ce que souligne l'injonction première de ne pas dévoiler ces connaissances à tous et chacun, leitmotiv de la littérature

cœur inattentif et négligent » (*ud'ū Llāh wa-antum mūqinūn bi-l-iḡāba wa-lamū anna Llāh lā yastaḡību du'a' min qalb ḡāfil lāhin*).

³¹³⁸ Nous avons retenu la leçon des manuscrits BnF1, BnF2 et BnF3 (*fa-l-ya'zam*) plutôt que celle d'Esc1 (*fa-l-yalzam*).

³¹³⁹ Esc1 a *fa-inna-hu lā budda mā* (sic) *yustaḡābu la-hu*, alors que BnF2 et BnF3 ont *fa-inna-hu lā mukrah la-hu* (il n'y est pas obligé).

³¹⁴⁰ Hadith rapporté par al-Buḥārī (*Kitāb al-Da'awāt*, 21), Muslim (*Kitāb al-Dīkr*, 7 et 8) et Ibn Ḥanbal (III, 107).

³¹⁴¹ Hadith rapporté par al-Buḥārī (*Kitāb al-Da'awāt*, 22), Muslim (*Kitāb al-Dīkr*, 90, 91), al-Dārimī (*Kitāb al-Witr*, 23), Ibn Māḡa (*Kitāb al-Du'a'*, 7), Mālik b. Anas (*Kitāb al-Qur'ān*, 29) et Aḥmad b. Ḥanbal (II, 487).

³¹⁴² Cette attente découle naturellement des préceptes islamiques selon lesquels Dieu ne saurait être contraint et exauce qui il veut, avec Sa seule permission (*bi-iḏni-hi*). En revanche, nous verrons que certains rituels vont à l'encontre de ces préceptes, puisque l'invocation contient un vocabulaire enjoignant à l'agent qui doit exaucer la demande de presser la réponse.

³¹⁴³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 2b.

ésotérique³¹⁴⁴. Al-Mağrīṭī prévenait en conclusion d'un de ses chapitres : « Sache cela, rends-le toi clair, sois-en avare et n'enseigne pas ces secrets à celui qui n'en est pas digne : tu ferais tort [aussi bien] à toi-même qu'à celui-là » (*fa-‘lam dālīka wa-tabayyan-hu wa-kun bi-hi ḍanīn wa-lā tuṭli‘ ‘alā hādīhi l-asrār man laysa la-hā bi-ahl fa-tazlimu nafsa-ka wa-iyā-hu*)³¹⁴⁵. Cette recommandation est réitérée à la fin de l'ouvrage, où al-Mağrīṭī énonce sept conseils qu'aurait laissés Pythagore à ses disciples, dont le dernier est « Sois un lieu d'avarice pour ce que nous avons déposé à ton intention » (*wa-kun mawḍi‘ al-ḍanāna bi-mā awda‘nā-hu la-ka*)³¹⁴⁶. On peut aisément rapprocher les prescriptions du Šams al-ma‘ārif de celles du *Kitāb al-Mawāzīn* du corpus ḡābirien (sur un thème abondamment traité dans le Šams al-ma‘ārif). En effet, avant d'exposer toute la théorie des lettres et de leurs correspondances, l'auteur³¹⁴⁷ explique ainsi les spécificités de l'ouvrage :

Avec l'aide de Dieu, je vais vous montrer maintenant les figures qui permettent de choisir un nom ; c'est un honneur que Dieu a accordé à ce livre, duquel je pourrais dire avec vérité que je n'en ai pas composé un autre pareil. On y trouve, en effet, trois qualités réunies :

1° Il n'a pas besoin d'un autre ouvrage qui puisse lui être d'aucun secours ;

2° J'y ai dévoilé de profonds secrets que je n'avais pas dévoilés dans mes autres livres, mais que les prophètes (sur eux soit le salut !) avaient dévoilés aux saints³¹⁴⁸ ;

3° Je vous ai rendu compréhensibles des pratiques et des théories philosophiques, que je n'avais pas exposées à personne dans mes livres, recueils ou traités isolés.

Si j'ai réussi à lever le voile qui masquait ces choses à votre intelligence et que vous en fassiez une étude longue et approfondie, vous arriverez à un degré au-dessus duquel il n'y a plus de limites. Si votre cœur reste fermé, la faute n'en sera pas à moi ; car je vous montrerai tout ce que je dois vous montrer et vous mettrai dans la bonne voie ; il ne dépendra pas de moi que vous ne voyiez pas. Enfin, chaque fois que je vous donnerai la primeur d'une chose qui n'aura pas été connue jusqu'à ce moment, je vous conjure par Dieu de la tenir secrète et de vous garder de la divulguer aux profanes. Il est dit, en effet, dans le *Livre de la Sagesse* : « N'attachez point des perles aux cous de vos pourceaux et ne donnez point la science à ceux qui n'en sont pas dignes, car vous feriez tort à la science ; mais aussi ne la refusez pas à

³¹⁴⁴ Il s'agit d'un thème récurrent mais non exclusif de la littérature ésotérique : al-Ġāḥiḡ emploie des termes similaires dans son épître *Manāqīb al-Turk (Les qualités des Turcs)*. Il s'agit d'instituer cette littérature comme une composante distinctive d'une élite (*ḥāṣṣa*).

³¹⁴⁵ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 63 ; tr. p. 65.

³¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 415 ; tr. p. 422.

³¹⁴⁷ Il s'agit d'un traité assez tardif par rapport à l'ensemble du corpus ḡābirien.

³¹⁴⁸ Marcellin Berthelot a traduit *awliyā'* par « anciens ».

ceux qui en sont dignes, car vous leur feriez tort et la science est un dépôt qui vous est confié ». ³¹⁴⁹

(*Wa-anā abda'u bi-mu'awanat Allāh 'azza wa-ğalla bi-izhār al-aškāl al-mawḏū'a 'alā l-iḥtiyār alladī bi-hi šarrafa Llāh ta'ālā hādā l-kitāb alladī law qultu innī lam uşannif miṭla-hu kitāb la-şadaqtu li-talaṭ ḥilāl iğtama'at fi-hi. Aḥadu-hā anna-hu lā yuḥtāğū ilā ğayri-hi fa-yakūnu mu'āwin la-hu wa-l-tāniya innī kaşaftu 'an-hu [sic : lire fi-hi] mā lam akşif fi ğayri-hi min kutubī min ğawāmiḏ al-sarā'ir allatī kaşafat al-anbiyā' 'alay-him al-salām li-l-awliyā' wa-l-tālīta innī fahhamtu-ka fi-hi a'māl wa-'ulūm falsafiyya lam yaḥruğ ilā l-nās fi kutubī l-muğtami'a wa-lā l-mutafarriqa fa-in kaşaftu la-ka 'an başari-ka wa-adamta l-qirā'a wa-darasta balagta l-ğāya allatī laysa fawqa-hā nihāya wa-in ğuṭṭiya 'alā qalbi-ka fa-laysa 'alaysa li-anna llaḏī yalzamunī ūrī-ka [sic] wa-ūqifa-ka 'alā l-maḥağğā wa-laysa 'alaysa an lā tarā. Wa-ammā ba'd fa-innī kullamā siqtu ³¹⁵⁰ fa-matrūq [sic] quddām mā yağī'u fi hādā l-waqt wa-Llāh Allāh fi kitmāni-hi wa-l-taḥarruz min idā'ati-hi ilā ğayr ahli-hi fa-qad ğā'a fi kitāb al-ḥikma lā tu'alliqū ğawāhira-kum fi a'nāq ḥanāzira-kum wa-lā tu'tū l-ḥikma ğayr ahli-hā fa-tazlimū-hā wa-lā tamna'ū-hā ahla-hā fa-tazlimū-hum wa-hiya imāna fi 'unqi-ka) ³¹⁵¹*

Le *Šams al-ma'ārif* semble répondre au mêmes critères : son caractère encyclopédique réunissant des connaissances dans de nombreuses branches de l'ésotérisme le rend suffisant à lui-même, il dévoile des secrets et les rend accessibles. Cette idée du texte qui contient ses propres clés de lecture contribue bien évidemment à sa mise en valeur. De même le dépositaire de ces secrets a la responsabilité de les transmettre aux seules personnes qui en sont dignes de la même façon que le livre ne se dévoile qu'à celui qui a toutes les qualités requises. Cela suppose également de prendre des mesures afin de défendre le livre et de l'empêcher de tomber entre de mauvaises mains.

La défense du livre

Nous pouvons voir dans la protection due aux connaissances ésotériques l'emploi de certains éléments ajoutés par les copistes, les lecteurs ou les propriétaires des manuscrits. En effet, nous trouvons l'emploi de figures magiques destinées selon toute vraisemblance à protéger les livres. Le grimoire se prête aisément par nature à la présence de tels éléments, cependant, cet usage est loin d'être systématique et de nombreux grimoires ne comprennent pas de sceaux protecteurs ou de formules magiques en dehors du texte consigné dans le

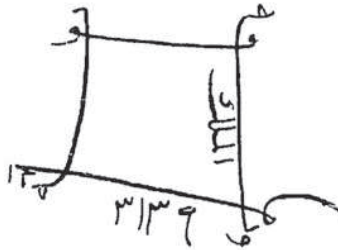
³¹⁴⁹ Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, III (*L'alchimie arabe*), p. 157 (traduction).

³¹⁵⁰ Octave Victor Houdas proposait de corriger *siqtu* en *sabaqtu*.

³¹⁵¹ Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, III, p. 125 (texte arabe).

manuscrit. C'est le cas par exemple d'un manuscrit de Leyde, d'une très grande sobriété³¹⁵².

Comment donc est modalisée la protection magique de l'ouvrage ? Si nous prenons un manuscrit des *Laṭā'if al-išārāt* (BnFα), nous trouvons sur la page de titre un carré magique d'ordre sept, ainsi qu'une figure :



Cette figure est un carré dont les bordures sont formées du verset coranique VI, 73 (« Sa parole est Vérité. À Lui la Royauté » : *qawlu-hu l-ḥaqqu wa-la-hu l-mulku*). « La Royauté » (*al-mulk*) est inscrite à l'intérieur du carré et non en bordure. Le nombre 3139 est inscrit en dessus de ce carré. Le caractère magique de cette figure ne fait aucun doute. On pourrait objecter qu'il pourrait s'agir d'une recette ajoutée en début d'ouvrage, mais aucune explication n'est donnée à cette figure : c'est donc uniquement la composante pratique et efficace qui se trouve sur le manuscrit. La figure n'est d'ailleurs présente nulle part dans *Laṭā'if al-išārāt*, ni aucune figure similaire utilisant des versets coraniques allongés de la sorte. Nous pouvons donc admettre qu'il s'agit là d'un sceau protecteur à l'usage du manuscrit.

On peut également s'interroger sur le rôle de doxologies³¹⁵³ dans certains manuscrits. Par exemple, une page du début du manuscrit BnF2, contient, outre un certificat de lecture³¹⁵⁴, trois petits textes. Le premier est le début de la deuxième sourate du Coran³¹⁵⁵ et les deux autres des invocations : « { Si vous effacez [les fautes d'autrui], si vous passez la main et pardonnez, [cela sera bien], car Dieu est absolu et miséricordieux }³¹⁵⁶ Ô Celui qui suffit ! Ô Celui qui guérit ! Ô Celui qui écoute³¹⁵⁷ ! Ô Dieu ! Ô Très-Miséricordieux ! Ô Miséricordieux ! Ô Magnanime ! Ô

³¹⁵² Il s'agit du manuscrit de Leyde, University of Leiden, Or336, fol. 1-100.

³¹⁵³ Dans le domaine codicologique, une doxologie est une « formule de prière rendant gloire à Dieu ou à ses saints » (Muzerelle).

³¹⁵⁴ « Celui qui a besoin de Lui - gloire à Lui ! - ‘Umar b. Aḥmad al-Ḥubbāl l'a examiné l'année 960/1552-1553 » (*naẓara ilay-hi l-faqīr ilay-hi subḥāna-hu ‘Umar b. Aḥmad al-Ḥubbāl sanat 960*).

³¹⁵⁵ Coran, II, 1-2 : { Ā.L.M. Cette Écriture - nul doute à son endroit } (*Ā.L.M Ḍālīka l-kitābu lā rayba [fī-hi]*).

³¹⁵⁶ Coran, LXIV, 14.

³¹⁵⁷ Nous n'avons pas trouvé de nom divin qui corresponde mieux ici.

Généreux ! Ô [...] ³¹⁵⁸ » ({ *wa-in ta'fū wa-taṣfaḥū wa-taġfirū fa-inna Llāha ġafūrun raḥīmun* } *yā Kāfi yā Šāfi yā Sammā' yā Llāh yā Raḥmān yā Raḥīm yā Ḥalīm yā Karīm yā* [...]) et « Ô Vivant ! Ô Subsistant ! Ô Possesseur ! Ô Possesseur ! Ô Un ! Ô Unique ! Ô Seul ! Ô Ancien ! Ô Un ! Ô Omniscient ! Ô Dieu ! Ô Dieu ! Ô Dieu ! { Gloire à Dieu quand vous êtes au soir et quand vous êtes au matin ! } ³¹⁵⁹ Et { Dieu, sur toute chose, est omnipotent } ³¹⁶⁰ { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes } ³¹⁶¹ » (*yā Ḥayy yā Qayyūm yā Mālik yā Mālik yā Wāḥid yā Aḥad yā Šamad yā Qadīm yā Wāḥid yā 'Alīm yā Llāh yā Llāh yā Llāh* { *subḥāna Llāhi ḥīna tumsūna wa-ḥīna tuṣbiḥūna* } *wa-ḥīna* { *inna Llāha 'alā kulli šay'in qadīrun* } { *wa-l-ḥamdu li-Llāh rabb al-'ālamīna* }). Leur rôle peut être diversement interprété. En effet, il peut s'agir de notes prises par un propriétaire ou un lecteur du manuscrit ou un brouillon pour composer une invocation. Mais il peut également s'agir de la mise en œuvre d'une recette magique puisque de nombreux rituels prescrivent d'écrire et/ou de prononcer des invocations de ce type à un moment donné, dans des circonstances précises (fumigations, vêtements spécifiques, etc.) qui nous échappent totalement, le seul vestige pouvant nous parvenir étant le texte lui-même. Aussi, il semble curieux que de telles invocations soient présentes en début de manuscrit sans aucune indication sur leur rôle ou leur utilisation, ce qui permet d'émettre l'hypothèse qu'elles aient un rôle protecteur pour le manuscrit. On notera en outre que la première invocation contient un verset qui peut évoquer le manuscrit puisqu'il use des verbes « effacer » (*'afā*) et « feuilleter » (*ṣafaḥa*) ³¹⁶², pouvant faire écho au texte du manuscrit que l'on souhaite sans bévue. Quant à la seconde invocation, l'insistance sur le nom divin *al-Mālik* (répété deux fois), qui signifie littéralement « le propriétaire », pourrait faire écho à la protection que l'on souhaite au propriétaire du manuscrit ³¹⁶³ (mais cela reste très hypothétique). Ces

³¹⁵⁸ Il semble que l'invocation soit inachevée. En tous les cas, le caractère qui suit le *yā'* ne correspond à aucune lettre ni aucun nom divin.

³¹⁵⁹ Coran, XXX, 16/17.

³¹⁶⁰ Coran, II, 19/20, 100/106, 103/109, 143/148, 261/259 ; III, 159/165 ; XVI, 79/77 ; XXIV, 44/45 ; XXIX, 19/20 ; XXXV, 1 et LXV, 12.

³¹⁶¹ Coran, VI, 45 et XXXVII, 182.

³¹⁶² Bien entendu le contexte coranique n'est pas celui d'un texte manuscrit, cependant, l'important n'est pas ici le sens du Coran de l'Arabie du I^{er}/VII^e siècle, mais le sens que peut lui donner le lecteur qui a pu laisser ces invocations. Dans la magie, les versets coraniques sont le plus souvent utilisés non pas dans leur sens contextualisé dans le texte sacré mais dans l'ensemble des sens que l'on peut donner aux mots (voire à leur seule racine) isolément. Sur ces procédés, cf. Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 143-156.

³¹⁶³ D'une manière générale, les noms divins se réfèrent à une qualité, un attribut spécifique et sont d'une manière générale utilisée en fonction de l'adéquation entre la demande ou le demandeur et le nom divin.

différentes remarques ne sont pourtant pas spécifiques aux seuls manuscrits du Šams al-ma‘ārif. On peut prendre par exemple les carrés magiques, abondamment recopiés au début d'un manuscrit pour assurer sa protection³¹⁶⁴. De même, le terme *Kabīkağ*, désignant à l'origine une plante, se retrouve écrit au début de nombreux manuscrits pour les protéger contre les vers et les insectes comme un djinn protecteur³¹⁶⁵. On le retrouve dans la page de titre d'un manuscrit des *Laṭā‘if al-išārāt* conservé à la Bibliothèque nationale de France³¹⁶⁶. On serait en droit d'attendre une plus grande quantité de procédés magiques de protection de l'ouvrage dans un ouvrage de magie, mais sans doute la multitude de carrés magiques et de formules protectrices contenues dans le texte des manuscrits du Šams al-ma‘ārif rend superfétatoire la prolifération de notules protectrices.

8.2. Un objet personnalisé

Le Šams al-ma‘ārif témoigne d'une tendance spécifique de la magie islamique. En effet, comme le notait Jacqueline Hamesse sur l'évolution de la lecture au Moyen Âge occidental, « le savoir devient le but premier du lecteur. On ne recherche plus par priorité la sagesse en lisant, comme le faisaient les moines au cours de leurs lectures spirituelles »³¹⁶⁷. Il nous semble que la lecture du Šams al-ma‘ārif répond à la même demande. Si on le compare à son aïeul dans le domaine de la magie astrale, la *Ġāyat al-ḥakīm*, les perspectives sont bien différentes : la *Ġāyat al-ḥakīm* se conçoit comme un chemin propédeutique dont la magie est l'aboutissement et concrétise la lente acquisition de la Sagesse (*ḥikma*). Le Šams al-ma‘ārif en revanche insiste dès les premiers chapitres sur les buts poursuivis (*maṭālib*, *maqāsid*...) ou l'état dans lequel se trouve l'invocateur : cette magie se situe davantage dans l'instant. Bien que les objectifs des rituels soient rigoureusement sélectionnés en fonction du bénéfice que

³¹⁶⁴ Adam Gacek, *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers*, Leyde/Boston, Brill (« Handbook of Oriental Studies », 98), 2009, p. 150-151.

³¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 137-138. Voir aussi du même auteur « The Use of 'kabīkağ' in Arabic Manuscripts », *Manuscripts in the Middle East*, 1 (1986), p. 49-53. Joseph von Hammer-Purgstall avait également signalé que *Kašīkağ* se trouvait en couverture de nombreux manuscrits pour leur protection. Il représente pour lui une sorte d'« ange de tous les amoureux des livres et des bibliothécaires » (*der Engel aller Bücherliebhaber und Bibliothekare*). Cf. Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen*, p. 8.

³¹⁶⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFβ, fol. 1a. On trouve ce nom dans une formule plus développée signalée par Adam Gacek dans plusieurs manuscrits : « Ô *Kabīkağ*, ô préservateur » (*yā Kabīkağ yā ḥafīz*).

³¹⁶⁷ Jacqueline Hamesse, « Le modèle scolastique de la lecture », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, Paris, Le Seuil, 1997, p. 140. Cité dans David Piotrowski, *L'hypertextualité ou la pratique formelle du sens*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 82.

l'on en peut obtenir Ici-bas et dans l'Au-delà, ce sont ces « buts » qui semblent être la matière-même du *Šams al-ma'ārif*. Alors que la *Ġāyat al-ḥakīm* insiste longuement sur les correspondances afin d'apprendre au lecteur comment faire ses propres rituels avant d'en présenter de nombreux exemples, le *Šams al-ma'ārif* offre davantage de rituels déjà élaborés et la partie théorique est bien moins fournie. Les savoirs « révélés » et « transmis » y occupent une place beaucoup plus importante et imposent un rapport différent à la connaissance qu'elle contient. La *Ġāyat al-ḥakīm* appartient davantage aux sciences de la raison (*‘aqlī*) et le *Šams al-ma'ārif* aux sciences de la transmission (*naqlī*). Cette structure plus lâche qui semble parfois être une vaste compilation de « sections » (*faṣl*) qui n'ont pas toujours apparemment de rapport direct les unes par rapport aux autres permet une plus grande souplesse dans la copie et l'agencement du texte. L'étude des manuscrits s'avère alors tout à fait fructueuse. En effet, Adolfo Tura insistait à juste titre sur la spécificité des manuscrits, qui recomposent un texte à chaque nouveau codex :

Tout manuscrit est, durant sa confection, l'*espace ambient* de nombreux choix de la part du copiste ou de celui qui, en lui confiant la transcription, lui en prescrit les modalités. De ces choix relève la répartition en divers rangs des textes qu'on décide de juxtaposer. L'un des principaux intérêts que l'étude des manuscrits peut offrir dépend justement du fait que, loin de reproduire mécaniquement des relations préétablies entre les différents textes (de primauté, de subordination, etc.), chacun est la source d'une nouvelle organisation, de sorte qu'on peut dire que cette organisation est, pour tout manuscrit, entièrement endogène. Bien souvent, d'ailleurs, un manuscrit ne cesse, même longtemps après sa confection, d'être le lieu d'émergence, d'organisation tout à fait nouvelles entre différents textes, que ce soit en subissant des altérations structurales, ou simplement en étant enrichi de quelques écrits dans ces marges.³¹⁶⁸

Il convient donc d'observer dans le *Šams al-ma'ārif* ces spécificités propres aux manuscrits avant de se pencher sur le discours global du texte.

Sections et chapitres : recomposer le texte

Le découpage du *Šams al-ma'ārif* en « sections » (*faṣl*, pluriel *fuṣūl*) est d'un grand intérêt pour comprendre l'esprit dans lequel il fut compilé et recomposé. En effet, la structure en sections comprend de très grandes variations. Si la version longue est composée de quarante sections numérotées, il n'en demeure pas moins que la plupart de ces sections comportent elles-mêmes des sections non numérotées.

³¹⁶⁸ Adolfo Tura, « Essai sur les *marginalia* en tant que pratique et documents », dans *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, dir. Charles Burnett et Danielle Jacquart, Genève, Droz, 2005, p. 264.

Cette structure est directement issue du *Šams al-ma‘ārif wa-laṭā’if al-‘awārif*. Le projet initial d'une telle capitulation³¹⁶⁹ est exposé au début du *Šams al-ma‘ārif* :

Moi je dis - et je demande assistance à Dieu - que le but visé (*al-maqṣūd*) par les sections de ce livre est d'enseigner par ce [livre] la noblesse des noms de Dieu - qu'il soit exalté! - dans la mer desquels Il déposa des catégories des bijoux sapientaux (*al-ğawāhir al-ḥikmiyyāt*) et des subtilités divines (*al-laṭā’if al-ilāhiyyāt*), et comment cheminer avec les noms des invocations et ce qui les suit comme lettres [liminaires] des sourates et versets³¹⁷⁰. J'ai composé ce livre en sections pour que chaque section indique ce qu'elle embrasse et soit comptée comme des savoirs minutieux par lesquels on parvient à la présence divine (*al-ḥaḍra l-rabbāniyya*) sans se fatiguer ni s'infliger de peine, et par lesquels on parvient aux désirs du monde d'ici-bas et ce que l'on en désire.

(*Fa-aqūlu wa-bi-Llāh asta‘īnu inna l-maqṣūd min fuṣūl hādā l-kitāb an yu‘lama bi-dālika šaraf asmā’ Allāh ta‘ālā fi-mā awda‘a fi bahri-hā min anwā‘ al-ğawāhir al-ḥikmiyyāt wa-l-laṭā’if al-ilāhiyyāt wa-kayfa l-taṭrīq bi-asmā’ al-da‘awāt wa-tābi‘i-hā min ḥurūf al-suwar wa-l-āyāt. Wa-ğa‘altu hādā l-kitāb fuṣūl li-yadulla kull faṣl ‘alā mā aḥāṭa bi-hi, wa-aḥṣā-hu min ‘ulūm daqīqa yattaṣilu bi-hā ilā l-ḥaḍra l-rabbāniyya min ġayr ta‘ab wa-lā idrāk bi-maṣāqqa wa-mā yatawaṣṣalu bi-hā ilā rağā’ib al-dunyā wa-mā yurğabu min-hā*)³¹⁷¹

Le terme est toujours *faṣl*, ce qui tranche avec ces ouvrages dotés d'une structure très rigoureuse où les chapitres et leurs subdivisions sont hiérarchisés et désignés par des termes différents³¹⁷². Ce découpage pourrait correspondre à une méthode de travail exposée par Ibn Ṭāwūs³¹⁷³ (n. 589/1193, m. 664/1266) : celui-ci avait fait appel à un copiste (*nāsih*) pour recopier au propre des notes prises sur de petits billets (*ruqay‘āt*) ou des passages de livres qu'il lui dictait ou qu'il lui demandait de recopier pour lui. Le copiste avait ainsi à sa disposition un corpus de fiches sans ordre particulier, qu'Etan Kohlberg qualifie de « cartes-index »³¹⁷⁴. C'est

³¹⁶⁹ La capitulation est la « subdivision d'un texte en différentes parties : livres, chapitres, paragraphes, versets... » (Muzerelle).

³¹⁷⁰ Le manuscrit BnF3 n'a pas *min ḥurūf al-suwar* mais *min al-ḥurūf wa-l-suwar* (comme lettres et sourates).

³¹⁷¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 2b. Voir aussi le même passage dans le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* dans Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello, 1967, p. 22.

³¹⁷² On peut prendre pour exemple les deux principaux traités de magie astrale : la *Ġāyat al-ḥakīm* et *al-Sirr al-maktūm*. Leur structure est très hiérarchisée et les termes des différentes divisions bien identifiés : *Ġāyat al-ḥakīm* est fait de quatre discours (*maqāla*) divisés en sections (*faṣl*). Pour *al-Sirr al-maktūm*, voir la table des matières en annexe *infra* p. 1200 et suivantes.

³¹⁷³ Cf. Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs & his Library*, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1992, p. 3-23.

³¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

notamment ainsi qu'il procédait pour les recueils d'invocation, et on peut aisément imaginer qu'une encyclopédie magique sans progression logique apparente soit le produit d'une démarche similaire, chaque section pouvant, à l'origine, être un texte provenant d'une source ou d'une dictée différente.

Il existe des constantes avec des sections identifiées comme telles dans l'ensemble des manuscrits. Mais l'identification de certains passages comme une section ne fait pas toujours l'unanimité dans l'ensemble des manuscrits. Si l'on prend l'exemple de huit manuscrits que nous avons présentés³¹⁷⁵, le découpage du manuscrit de base (Esc1) comporte soixante-douze fois le mot « section » (*faṣl*) pour indiquer un nouveau chapitre, on peut porter le nombre à soixante-treize si l'on considère qu'un des passages lacunaires du manuscrit devrait être conforme aux manuscrits qui lui sont les plus proches globalement³¹⁷⁶. En revanche, si nous faisons la somme de tous les passages identifiés dans au moins un des huit manuscrits comme une section, nous atteignons un total de cent cinq sections. Au-delà des variantes dans l'identification des sections, certains passages sont ajoutés ou supprimés, qu'il s'agisse ou non de section. Quelques manuscrits introduisent aussi des variantes en utilisant le terme de « chapitre » (*bāb*) pour certains passages mais cet usage est très rare³¹⁷⁷. Ces fluctuations témoignent du caractère résolument composite de l'œuvre, qui s'adapte à merci au bon vouloir du copiste ou du propriétaire du manuscrit. Le terme de « section » (*faṣl*), écrit le plus souvent avec une plus grande taille et une encre de couleur différente (en général du rouge), permet de structurer la lecture en isolant visuellement les têtes de chapitre, ce qui permet de se repérer plus aisément dans un codex sans table des matières ni index (il est à noter que les figures structurent visuellement la lecture de la même manière et permettent de se repérer aisément si l'on connaît le texte dans sa

³¹⁷⁵ Voir notre introduction à l'édition du *Šams al-ma'ārif*.

³¹⁷⁶ Il s'agit de la section sur l'invocation de la neuvième heure du dimanche dominée par Vénus. On devrait avoir une section entre les fol. 87a et 88b conformément à BnF2 (fol. 119b) et Esc2 (fol. 88b ou p. 171). Pour le nombre de sections, nous renvoyons au tableau de correspondance de notre introduction à l'édition du *Šams al-ma'ārif*.

³¹⁷⁷ Il s'agit du manuscrit BnA1, fol. 68a pour un passage identifié comme une « section » (*faṣl*) dans Esc3 (fol. 71a), fol. 84a et 85b pour deux sections relatives à l'alchimie, fol. 109b sur les pouvoirs [surnaturels] des lettres célestes (*taṣrifāt al-ḥurūf al-'ulwiyyāt*) et fol. 111b sur les bénéfiques que l'on peut tirer des carrés magiques de base quatre et six tous deux identifiés comme « section » (*faṣl*) dans tous les autres manuscrits, fol. 117a pour un passage sur les lettres { Ā.L.M.Ş } qui n'apparaît que dans BnF1 (fol. 145b) et Esc3 (fol. 127a) en tant que « section » dans les deux cas. On trouve aussi ce terme dans BnF1, fol. 139a pour une section sur un verset sublime de la sourate Yāsīn qui n'apparaît que dans les manuscrits Esc3 (fol. 125a) et BnA (fol. 112b), identifié dans ces deux derniers comme « section ».

globalité). Les fluctuations dans les sections sont donc autant d'indices sur la lecture du texte et sa réinvention en fonction des copies.

Le meilleur exemple de ces fluctuations réside sans nul doute dans quelques manuscrits où certaines sections sont numérotées. D'une manière générale, le nombre de sections est alors vingt-cinq. Nous avons pu identifier cette version sur des manuscrits d'Istanbul (Haci Selim Aga, 529, ce dernier n'a que les vingt-trois premières sections de numérotées), de Damas (BnA, 14643) et de Saint-Laurent-de-l'Escurial (Escorial, 944, fol. 1b-51a)³¹⁷⁸. Pour le manuscrit d'Istanbul issu du fond Haci Selim Aga coté 529, voici la table des matières que l'on pourrait dresser à partir des seules sections numérotées (de nombreux autres *faṣl* annoncés en rouge émaillent le texte, comme dans la version classique, mais nous ne retiendrons ici que ceux annoncés avec un nombre ordinal, nous n'avons trouvé aucune section numérotée un) :

- Deuxième section (fol. 9b) sur les vertus de la *basmala* (*fī faḍl bismi-Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm*)
- Troisième section (fol. 19a) sur le plus sublime nom de Dieu (*fī sm Allāh al-a‘zam*)
- Quatrième section (fol. 21b) encore sur le plus sublime nom de Dieu (*fī l-ism al-a‘zam*)
- Cinquième section (fol. 23a) sur les quatre *tawāqif* (*fī l-tawāqif al-arba‘a*)
- Sixième section (fol. 25b) sur quelques noms divins et leurs bénéfiques (*fī ba‘ḍ asmā’ Allāh ta‘ālā wa-manāfi‘i-hā*)
- Septième section (fol. 25b) sur les propriétés des lettres dotées de points diacritiques (*aḍkuru fī-hi ba‘ḍ ḥawāṣṣ al-ḥurūf al-mu‘ğama*)
- Huitième section (fol. 27a) sur la science des lettres et des noms (la section ne porte pas de titre introduit par *fī* mais commence par *[i]‘lam anna l-awliyā’ - raḍiyā Llāh ta‘ālā ‘an-hum - takallamū fī ‘ilm al-ḥarf wa-l-asmā’ [...]*)
- Neuvième section (fol. 28a) sur les lettres liminaires des sourates (*wa-li-kull min ḥādīhi l-ḥurūf al-arba‘a ‘aṣar allatī fī awā‘il al-suwar ma‘nā wa-sirr*)
- Dixième section (fol. 29a) sur la connaissance du plus sublime nom de Dieu (*wa-l-‘ilm bi-smi Llāh al-a‘zam [...]*)
- Onzième section (fol. 33a) sur les jours de la semaine (*i‘lam anna awwal yawm ḥalaqa-hu Llāh ta‘ālā l-aḥad [...]*)

³¹⁷⁸ Sur ce manuscrit, voir Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, E. Leroux (« Publications de l'École des langues orientales vivantes »), p. 60-61. Dans un premier temps, nous avons considéré que la présence de sections numérotées comme le décrit le catalogue, était le signe que ce manuscrit correspondait à un manuscrit mutilé (du fait de la taille) de la version longue. Nous n'avons donc pas cherché à en obtenir une copie. Cependant, après avoir pu observer des manuscrits de la version courte numérotée, nous avons revu notre jugement. Bien entendu, du fait que nous n'en avons pas vu de copie, nous l'excluons d'office de la présente investigation de la version courte numérotée.

- Douzième section (fol. 34a) sur l'explication des « sept figures » (sceau de Salomon) (*fī bayān al-aškāl*³¹⁷⁹ *al-sabʿa allatī qīla fī-hā inna-hā l-ism al-aʿzam* [...])
- Treizième section (fol. 35a) sur les noms de la « mère du Livre » (*naḍkuru hā hunā asmāʾ umm al-Qurʾān wa-mā fī-hā min al-manāfiʿ wa-l-madāfiʿ* [...])
- Treizième section [bis : c'est une deuxième section intitulée *al-faṣl al-tālīt ʿaṣar*] (fol. 40b) sur les invocations pour qui veut faire apparaître des merveilles, dominer les cœurs rebelles, etc. (*qāla baʿd al-awliyāʾ man arāda an yuḏhira la-hu l-ʿaḡāʾib wa-tusaḥḥara la-hu l-qulūb al-ṭuġāt* [...])
- Quatorzième section (fol. 41b) sur les beaux noms de Dieu (*fī asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [...])
- Quinzième section (fol. 43b) sur la voie actuelle pour « suspendre » l'âme et la dépouiller (*aḍkuru fī-hi l-ṭariq al-ḥālī taʿalluq [sic] al-naḥs wa-taġarruda-hā* [...])
- Seizième section (fol. 45a) sur les degrés des saints (*iʿlam anna marātib al-awliyāʾ an yukšafa la-hum ʿan ḥaqīqat al-āḥira wa-mā aʿadda Llāh fī-hā li-ahli-hā* [...])
- Dix-septième section (fol. 46b) : le trésor prophylactique de l'unicité divine et sa source pure (*kanz al-tawḥīd al-šāfi wa-mašrabu-hu l-šāfi* [...])
- Dix-huitième section (fol. 48a) : j'y discuterai à partir d'où la parole "Point de divinité excepté Dieu" l'emporte sur toutes les autres (*atakallamu fī-hi min ayna tarġaḥu kalimat lā ilāha illā Llāh ʿalā sāʾir al-kalimāt* [...])
- Dix-neuvième section (fol. 52a) sur les formules incubatoires³¹⁸⁰ authentiques, éprouvées et merveilleuses (*aḍkuru fī-hi ḥālūma [sic] wa-stiḥāra ʿazīma ṣaḥīḥa muġarraba ʿaġība* [...])
- Vingtième section (fol. 53) pour se concilier les cœurs (*fī-hi ʿaṭf wa-taʿlif al-qulūb*)
- Vingt-et-unième section (fol. 59a) sur les noms hébraïques, leur commentaire en arabe et leurs vertus (*fī l-asmāʾ al-ʿibrāniyya wa-tafsīri-hā bi-l-ʿarabiyya wa-manāfiʿi-hā*)

³¹⁷⁹ Le manuscrit a un ajout fautif : *al-[a]škāl* (dittographie).

³¹⁸⁰ Le terme de *ḥālūma*, si l'on en croit Ibn Ḥaldūn, désigne des « mots barbares que l'on prononce avant de s'endormir, et qui amènent une vision par laquelle on apprend ce qu'on désire savoir » (Dozy, I, p. 318). Le terme serait une transcription de l'araméen *ḥālōma* (rêve). Ibn Ḥaldūn utilise ce terme dans une citation qu'il fait de la *Ġāyat al-ḥakīm* mais le mot manque dans l'édition d'Helmuth Ritter. Cf. al-Maġrīṭī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 187-194 ; Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, I, p. 190-191 ; *Les prolégomènes*, I, p. 216-218 et *The Muqaddimah*, p. 212-213. Il semble donc qu'il ne s'agissait pas d'une leçon courante. Voir Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 364. Le terme d'*istiḥāra* quant à lui désigne « un ensemble de pratiques religieuses par lesquelles on consulte Dieu sur les choses qu'on veut entreprendre, ou au sujet de l'issue d'une entreprise » (Dozy, I, p. 415). Il peut s'agir d'une prière (*ṣalāt al-istiḥāra*) accompagnée de la mention de noms divins (*ḍikr*) avant de se coucher pour avoir la réponse durant son sommeil. Une autre technique relevant de l'*istiḥāra* serait une forme de bibliomancie où l'on consulte le Coran après la récitation d'une sélection de versets (sourates I et CXII puis le verset VI, 59). Voir aussi Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 364. Nous n'avons pas ici différencié les deux termes dans la mesure où il est impossible de les distinguer clairement par deux termes différents en français.

- Vingt-troisième section (fol. 82b) sur la voie des lois sublimes pour parvenir aux dévoilements [des esprits]³¹⁸¹ supérieurs et inférieurs (*fī ṭarīqat al-nawāmīs al-‘uẓamā’ li-l-waṣl ilā l-mukāšafāt al-‘ulwiyya wa-l-sufliyya [...]*).³¹⁸²

-Vingt-quatrième section (fol. 85a) sur les propriétés des lettres du livre descendu sur le cœur du Prophète (*fī ḥawāṣṣ al-ḥurūf al-kitābiyya l-munazzala ‘alā qalb sayyidi-nā Muḥammad [...]*).³¹⁸³

La version de Damas (BnA, 14643), si elle suit globalement le même schéma, comporte aussi de grandes différences³¹⁸⁴. Tout d'abord, on n'y trouve pas de sections numérotées 1, 2, 3, 11, 12, 16, 17, 18 et 23. Seule une des deux sections treize de la version d'Istanbul est numérotée (la seconde). Enfin, on trouve deux vingt-cinquièmes sections, l'une contenant les louanges des anges (*tasbīḥ*, litt. « le fait de dire "Gloire à Dieu !" »)³¹⁸⁵ l'autre les sceaux des sept jours (*ḥawātim al-ayyām al-sab‘a*)³¹⁸⁶. L'incohérence d'une partie de la numérotation ainsi que son absence sur la majorité des manuscrits ont tendance à indiquer qu'elle est laissée à la discrétion des copistes et ne correspond pas à la structure de base du Šams al-ma‘ārif. Le fait que le nombre de sections (*faṣl*) numérotées ou non soit bien supérieur à vingt-cinq conforte cette hypothèse d'une tentative de hiérarchisation des sections ajoutée par des lecteurs postérieurs.

Enfin, certains lecteurs ont ajouté le terme de *faṣl* dans la marge afin de signaler certaines sections non identifiées dans le corps du texte. Par exemple, dans le manuscrit Esc2, *faṣl* est ajouté au début d'un chapitre sur les sept lettres absentes de la première sourate (*sawāqiṭ al-fātiḥa*)³¹⁸⁷. On trouve dans le même manuscrit le mot *faṣl* surmonté d'une *ḥā’* (abréviation pour *ḥaṭa’* = faute) dans la marge droite en face du début d'un passage se présentant comme la citation d'une œuvre de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī³¹⁸⁸, au début d'une section sur les « degrés des saints » (*marātib al-awliyā’*)³¹⁸⁹, au début d'une question posée à ‘Alī b. Abī Ṭālib³¹⁹⁰. Enfin, le

³¹⁸¹ Nous avons complété le texte avec la leçon du manuscrit BnF1.

³¹⁸² La section commence par la mention d'al-Būnī (*qāla [l-imām] al-Būnī - raḥīma-hu Llāh...*, *al-imām* a été ajouté a posteriori par une autre main dans l'interligne supérieur. Cette formule suppose qu'al-Būnī était bien mort lors de la copie de ce texte, voire lors de sa compilation, les nombreux *qāla l-ṣayḥ raḥīma-hu Llāh* pouvant se référer à al-Būnī indiquent que cette partie a clairement été composée après sa mort).

³¹⁸³ *Al-faṣl al-rābi‘ wa-l-‘iṣrūn* n'est pas écrit en encre de couleur rouge.

³¹⁸⁴ Celles-ci sont récapitulées dans notre introduction à l'édition du Šams al-ma‘ārif.

³¹⁸⁵ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Damas, BnA, 14643, fol. 113a. Cf. *infra* p. 887 et suivante.

³¹⁸⁶ *Ibid.*, fol. 117a.

³¹⁸⁷ Esc2, fol. 43a (p. 80).

³¹⁸⁸ *Ibid.*, fol. 45b (p. 85). Cf. *infra* p. 770 et suivantes.

³¹⁸⁹ *Ibid.*, fol. 48b (p. 91).

³¹⁹⁰ *Ibid.*, fol. 55b (p. 105). Cf. *infra* p. 821 et suivantes.

début de la section sur les remèdes simples pour faire arrêter le sang de couler (*faṣl al-mufradāt li-qaṭʿ al-dam min al-inzāf*) est également ajouté dans une marge gauche³¹⁹¹. Dans ce dernier cas, ces particularités peuvent aisément être expliquées : les remèdes simples contre les saignements représentent une section au but très spécifique qui semble donc à l'origine provenir d'un traité de médecine (au sens large). La section sur ʿAlī b. Abī Ṭālib a une consonance chiite importante, du fait des eulogies qui accompagnent son nom (nous y reviendrons) : le chapitre peut donc aussi provenir d'une source isolable du reste du corpus. Enfin, le chapitre de l'œuvre de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī est également aisément assimilable à une source exogène au corpus du fait que l'ouvrage duquel il est issu est nommé et décrit³¹⁹². Deux hypothèses peuvent être émises : soit le lecteur a ajouté *faṣl* en collationnant son manuscrit avec un autre où ces chapitres apparaissent comme des sections (ce qui est le cas de plusieurs manuscrits), soit le lecteur a ajouté *faṣl* pour ce caractère exogène apparent et l'annotation put éventuellement être reprise par des copistes postérieurs qui auraient établi leur copie à partir de ce manuscrit. L'impossibilité d'établir un stemma dans l'état actuel de nos connaissances ne permet pas de trancher sur la validité de ces deux hypothèses, mais il est clair que les copistes ont nettement contribué à structurer le texte différemment d'un manuscrit à l'autre.

Ce découpage très variable indique la pluralité des conceptions possibles de ce même texte. La pluralité des réceptions du texte sont en revanche illustrées par les annotations marginales (*marginalia*)³¹⁹³ qui émaillent nombre de manuscrits et qui retiendront désormais notre attention. Emilie Savage-Smith en distinguait quatre sortes : les commentaires et corrections enregistrées lorsqu'un texte est lu ou étudié en présence de l'auteur ou d'un maître, les transcriptions de passages d'un autre traité, les commentaires basés sur la collation avec d'autres copies³¹⁹⁴ et les commentaires faisant écho à des objections ou un affinement de certaines idées³¹⁹⁵. Nous nous intéresserons néanmoins ici à d'autres types de remarques qui touchent

³¹⁹¹ *Ibid.*, fol. 100a (p. 194). Cf. *infra* p. 970 et suivantes.

³¹⁹² Cf. *infra* p. 765 et suivantes.

³¹⁹³ Le terme de *marginalia* désigne l'« ensemble des mentions et des signes inscrits en marge d'un texte » (Muzerelle).

³¹⁹⁴ Il convient toutefois de nuancer cette définition : les notes marginales de ce type ne sont pas nécessairement liées à une collation avec un autre manuscrit, mais peuvent correspondre à la correction spontanée d'un copiste ou d'un lecteur qui cherche à ainsi rectifier une faute qu'il subodore en raison d'un terme abscons ou d'une tournure grammaticalement fautive.

³¹⁹⁵ Emilie-Savage Smith, « Between Reader & Text : Some Medieval Arabic *Marginalia* », dans *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, dir. Charles Burnett et Danielle Jacquart, Genève, Droz, 2005, p. 82-83.

davantage à la lecture du manuscrit en tant qu'objet : comment le discours put se structurer ou s'enrichir dans les marges. Les notes de correction, touchant directement au sens du texte copié, ne nous intéresseront qu'avec l'analyse de ce contenu.

Les marque-pages

David Piotrowski écrit, comparant le *codex* médiéval à l'hypertexte d'internet, que « le *codex* comme l'hypertexte a la forme du réseau : les systèmes de notes, de renvoi, d'index et de tables établissent des liaisons transversales au même titre que les liens dits "hypertextuels" »³¹⁹⁶. Les manuscrits du *Šams al-ma‘ārif* s'inscrivent dans cette perspective d'une lecture non linéaire³¹⁹⁷. Nous avons déjà vu comment la division en sections est variable d'un manuscrit à l'autre, mais des notes hypertextuelles laissées par des copistes et plus probablement des lecteurs ou des propriétaires des manuscrits témoignent de cette tendance à opérer une lecture non linéaire de l'ouvrage. La présence d'un lemme³¹⁹⁸ au début d'une nouvelle section n'étant pas systématique, l'emploi d'annotations marginales se justifie d'autant plus.

Ainsi, le manuscrit de l'Escorial Esc1 est émaillé de notes marginales pour aider à retrouver certains passages. Le mot le plus souvent utilisé est *qif* (« arrête-toi ! »)³¹⁹⁹, écrit de manière allongée ce qui le rend très visible d'un simple

³¹⁹⁶ David Piotrowski, *L'hypertextualité ou la pratique formelle du sens*, p. 52.

³¹⁹⁷ Il faut toutefois nuancer ce propos : l'ouvrage n'est pas une simple juxtaposition de sections et il existe un réel projet unificateur et cohérent. Cependant, une lecture fragmentaire s'applique tout aussi bien à ce traité, d'autant plus qu'il ne présuppose aucune connaissance préalable. Cela n'est pas le cas de la *Ġāyat al-ḥakīm* qui présuppose, comme cela est clairement écrit, des connaissances préalables.

³¹⁹⁸ Le lemme, en codicologie, désigne une « proposition que l'auteur se propose de démontrer ou de commenter, mot ou expression qu'il se propose d'expliquer ou d'illustrer, placés en tête du paragraphe qui en traite » (Muzerelle).

³¹⁹⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 2b, 5a, 21b, 22a, 36a, 36b, 38a, 39b, 40b, 44b, 47a, 48a, 54a, 56a, 57a, 58a, 59a, 65b, 66b, 83b, 84b, 86b, 88a, 92a, 93a, 95a. La première annotation du fol. 5a est en réalité « je me suis arrêté ici » (*hunā waqafu*) qui peut être une note de copiste pour indiquer sur son modèle l'endroit où reprendre la copie ou une note de lecteur sur un endroit où il a arrêté sa lecture, soit pour la reprendre, soit pour méditer le passage en question. La seconde annotation du fol. 5a est en réalité « arrête-toi sur les remèdes du cœur » (*qif ‘alā [a]dwiyaṭ al-qalb*). L'annotation au fol. 58a est « arrête-toi sur le serviteur » (*qif ‘alā l-ḥadīm*), au fol. 59a « arrête-toi au sujet du sceau de Salomon - sur lui la paix - » (*qif ‘an ḥātām Sulaymān - ‘alay-hi l-salām*), au fol. 65b « arrête-toi sur l'épileptique » (*qif ‘alā l-maṣrū‘*) au fol. 66b « arrête-toi. Si tu écris sur une pierre qui fut extraite du feu d'un four » (*qif. Wa-in katabta ‘alā ḥaḡar ūḥriḡa min nār furn*), au fol. 88a « arrête-toi sur la Sagesse

feuilletage et en fait une véritable « note signalétique »³²⁰⁰. Si l'on tente de répertorier ces notules dans le manuscrit, on distingue alors plusieurs types d'éléments que voulaient retrouver ou indiquer les glosateurs. Tout d'abord, certains visent à indiquer un début de section ou le début d'un nouveau paragraphe (qui n'est pas forcément introduit comme une section dans le texte)³²⁰¹ ou une anecdote particulière³²⁰². Ils sont cependant minoritaires. La plupart visent à signaler le début d'une invocation³²⁰³ ou d'un zikr (*dikr*)³²⁰⁴ et parfois une recette³²⁰⁵. Il semble toutefois que le notulateur ait voulu souligner quelques passages problématiques. Ainsi, le nombre de fois où il faut prononcer certains noms divins semble avoir retenu son attention dans la mesure où il signale à deux reprises ce

dans la répétition du nom selon le nombre » (*qif 'alā l-ḥikma fī takrār al-ism 'inda l-'adad*), la seconde annotation au fol. 88a « arrête-toi sur Son nom *al-Laṭīf* » (*qif 'alā smi-hi l-Laṭīf*), au fol. 93a « arrête-toi sur la Sagesse sur le nombre de répétition » (*qif 'alā l-ḥikma fī 'adad al-takrār*), au fol. 95a « arrête-toi sur cette utilité à propos de la différence entre les lettres et les nombres » (*qif 'alā hādīhi l-fā'ida fī l-farq bayn al-ḥurūf wa-l-a'dād*).

³²⁰⁰ Adolfo Tura reprend la définition de Regula Meyenberg et Gilbert Ouy : « Les notes réunies sous la dénomination collective de "signalétiques" ont en commun d'attirer l'attention en faisant ressortir un passage ou un vers précis par un signal. Celui-ci, placé en marge du texte, prend la forme d'un signe graphique non-verbal, d'un sigle ou d'un mot. [...] Le caractère signalétique relève ou bien de la fonction performative du signal employé (p. ex. *nota*) ou bien de sa récurrence ». Cf. Adolfo Tura, « Essai sur les *marginalia* en tant que pratique et documents », p. 274, note 28 ; citant Regula Meyenberg et Gilbert Ouy, « Alain Chartier lecteur d'Ovide », *Srittura e civiltà*, 14 (1990), p. 83.

³²⁰¹ C'est le cas au fol. 22a qui signale le commencement de l'anecdote du cercle de Muḥammad b. Ṭalḥa, au fol. 39b où est signalé le début de la section sur les noms de la première sourate, au fol. 54a pour l'ouverture de la section sur le verset du Siège, au fol. 57a pour la tête de la section sur *ḥālūma*,

³²⁰² C'est le cas au fol. 36a (début des correspondances jours/astres), au fol. 36b (sur Salomon et ses vizirs), au fol. 47a (rajout d'un garant à une invocation de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī), au fol. 56a (anecdote d'Abū l-Ḥasan), au fol. 59a (description du sceau de Salomon par Wahb b. Munabbih).

³²⁰³ C'est le cas au fol. 21b (invocation de Gabriel sur une feuille du paradis), au fol. 38a (invocation du vendredi), au fol. 40b (début de l'invocation aux sept lettres appelée *ḥalḥalat al-hawā wa-fatq al-ḡawā*), au fol. 44b (début de l'invocation aux sept lettres absentes de la première sourate), au fol. 84b (début de la section sur la prière de la huitième heure du dimanche), au fol. 92a (prière de la cinquième heure). Ce sont parfois les effets de la prière qui sont mis en valeur plutôt que la prière elle-même comme au fol. 83b (résultat de la prière de l'heure de Mars) et au fol. 86b (effets de prière de la première heure du dimanche).

³²⁰⁴ C'est le cas au fol. 88a (répétition du nom *al-Sarī* - 611 fois - et du nom *al-Laṭīf*).

³²⁰⁵ C'est le cas au fol. 65b (noms pour guérir un épileptique) ou au fol. 66b (gravure de pierre venant d'un four).

type de passage en indiquant qu'il y a là une « Sagesse » (*ḥikma*)³²⁰⁶. Il met aussi en exergue un passage où le *Šams al-ma‘ārif* explique que le langage est codé et use d'indices³²⁰⁷. La précision apportée par la notule permet aussi de souligner le problème sur lequel le glosateur voulait revenir. Par exemple, un « arrête-toi sur le serviteur » (*qif ‘alā l-ḥadīm*)³²⁰⁸ signale un passage où il est fait référence à un « serviteur » (*ḥadīm*) gardien d'une retraite spirituelle (*ḥalwa*). Ce gardien est secondaire dans le rituel puisqu'il doit avant tout protéger le praticien pour que cette retraite se passe dans les meilleures conditions. C'est pourtant l'évocation de ce gardien qui a retenu l'attention du lecteur. Certaines notes ont pour but de signaler l'objectif d'une recette comme c'est le cas avec « pour la pérennité de la grâce » (*li-dawām al-ni‘ma*)³²⁰⁹ et « pour faciliter l'acquisition de biens » (*li-taysīr al-arzāq*)³²¹⁰, « pour la force dans l'obéissance [à Dieu] » (*li-l-quwwa ‘alā l-ṭā‘a*)³²¹¹ et « pour faciliter les causes de la félicité » (*li-taysīr asbāb al-sa‘āda*)³²¹², « amour entre deux personnes qui se détestent » (*maḥabba bayn mutabāgiḍayn*)³²¹³, « contre la crainte et l'infortune », « contre la fatigue », « pour la délivrance », « pour soulager les soucis » (*li-l-faza‘ wa-l-šaqā‘, li-l-ta‘b, li-l-naḡāt et tafrīḡ al-hamm*)³²¹⁴, « la délivrance des efforts » (*al-naḡāt min al-ḡahadāt*)³²¹⁵, « pour être accepté et [pour] l'amour » (*li-l-qubūl wa-l-maḥabba*)³²¹⁶ (deux fois), « pour l'assujettissement des esprits » (*li-stiḥdām al-arwāḥ*)³²¹⁷, « accepter l'amour de l'obéissance [à Dieu] » (*muqābala ‘alā ḥubb al-ṭā‘a*)³²¹⁸, etc. On voit dans cette liste une grande variété d'objectifs, mais aucun n'entre en contradiction avec les codes de l'éthique musulmane. Les buts sont majoritairement des désirs légitimes d'aisance afin de vivre hors de la misère et de la maladie. Les recettes d'amour y ont une relative importance.

³²⁰⁶ Voir fol. 88a « arrête-toi sur la Sagesse dans la répétition du nom selon le nombre » (*qif ‘alā l-ḥikma fī takrār al-ism ‘inda l-‘adad*) et fol. 93a « arrête-toi sur la Sagesse sur le nombre de répétition » (*qif ‘alā l-ḥikma fī ‘adad al-takrār*).

³²⁰⁷ *Ibid.*, fol. 48a.

³²⁰⁸ *Ibid.*, fol. 58a.

³²⁰⁹ *Ibid.*, fol. 5b.

³²¹⁰ *Ibid.*, fol. 5b.

³²¹¹ *Ibid.*, fol. 5b.

³²¹² *Ibid.*, fol. 5b.

³²¹³ *Ibid.*, fol. 58a.

³²¹⁴ *Ibid.*, fol. 64b.

³²¹⁵ *Ibid.*, fol. 65a.

³²¹⁶ *Ibid.*, fol. 65a et 65b.

³²¹⁷ *Ibid.*, fol. 69b.

³²¹⁸ *Ibid.*, fol. 67a.

Certaines notes invitent à approfondir certains passages de l'ouvrage, comme « examine-les » (*unzur-hā*)³²¹⁹ le pronom renvoyant sans doute à des « noms chauds et secs de la nature [de la mansion lunaire *al-Naḥḥ*] » (*bi-asmā' ḥārra yābisa min ṭab'i-hi*) avec lesquels faire une invocation, « examine » (*unzur*)³²²⁰ en face d'une prière rapportée d'après 'Abd Allāh b. 'Umar (*šaraf al-Qamar fī talāt daraġāt min al-Tawr wa-namūdaġ al-bayt min al-waġh wa-l-ḥall wa-l-muṭallata*)³²²¹, « examine » (*unzur*)³²²² en face d'un commentaire du nom *al-Barr*, « examine les vertus de la [lettre] *mīm* » (*unzur fī faḍā'il al-mīm*)³²²³ « examine celui qui veut prendre un frère parmi les djinns » (*unzur man arāda ttiḥād ihwān min al-ġinn*)³²²⁴ « examine » (*unzur*)³²²⁵ en face de considérations sur la connaissance des beaux noms, « examine » (*unzur*)³²²⁶ en face d'un hadith de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb sur la *basmala*, « examine à partir de là » (*unzur min hunā*)³²²⁷ en face de la citation de Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī à la Mecque, « examine l'invocation rapportée d'après Muqātil b. Sulaymān » (*unzur al-du'ā' al-marwī 'an Muqātil b. Sulaymān*)³²²⁸, « examine cette nature et exerces-y ta raison » (*unzur hādā l-faṭr wa-'qil 'alay-hi*)³²²⁹, « examine calmement » (*unzur min hawn*)³²³⁰, « examine Son nom *al-Hādī* (« le Guide »), pour celui qui veut dominer les habitants du pays » (*unzur isma-hu l-hādī li-man arāda l-taḥakkum fī ahl al-bilād*)³²³¹, « examine après cela la séparation entre Vivant et Subsistant. À partir de là tu connaîtras l'art du *taksīr* ou la méthode de la règle à l'origine » (*unzur ba'd hādā fī faṣl bayn Ḥayy Qayyūm wa-min hunālika ta'rifu šinā'at al-taksīr aw kayfiyyat al-ḥukm aṣl*)³²³², « examine cette prescription et prends-la comme fondement » (*unzur hādīhi l-waṣiyya wa-ttaḥid-hā aṣl*)³²³³, « examine-la » (*unzur-hā*)³²³⁴ en face de l'invocation de la septième heure du dimanche, « la bonne façon de commencer les invocations.

³²¹⁹ *Ibid.*, fol. 8a.

³²²⁰ *Ibid.*, fol. 11a.

³²²¹ *Ibid.*, fol. 12b.

³²²² *Ibid.*, fol. 17b.

³²²³ *Ibid.*, fol. 19a.

³²²⁴ *Ibid.*, fol. 19b.

³²²⁵ *Ibid.*, fol. 21b.

³²²⁶ *Ibid.*, fol. 16b.

³²²⁷ *Ibid.*, fol. 32b.

³²²⁸ *Ibid.*, fol. 55a.

³²²⁹ *Ibid.*, fol. 69a.

³²³⁰ *Ibid.*, fol. 81a.

³²³¹ *Ibid.*, fol. 81a.

³²³² *Ibid.*, fol. 81a.

³²³³ *Ibid.*, fol. 82b.

³²³⁴ *Ibid.*, fol. 82b.

Examine le fondement de la façon de faire » (*al-adab fī btidā’ al-ad‘iya unzur ‘unšur al-adab*)³²³⁵, « examine » (*unzur*)³²³⁶ en face d'un propos anonymement rapporté :

L'un d'eux a dit : « Celui auquel il arrive un malheur ou sur lequel descend une [source d'] affliction dans sa vie religieuse ou sa vie terrestre à laquelle il n'est pas possible d'échapper, qu'il se purifie rituellement au coucher du soleil de la nuit du vendredi³²³⁷, puis qu'il s'applique à [adorer] Dieu - Il est puissant et majestueux ! - et qu'il ne parle à personne jusqu'à ce qu'il fasse la dernière prière de la tombée du soir. Quand il fait discrètement la prière (*awtara*)³²³⁸, il dit à la fin de la prosternation de sa prière : "Ô Dieu, ô Seigneur, Ô Vivant, ô Subsistant ! C'est Ton secours que j'implore, ô Dieu !" . Il le répètera cent fois, puis présentera sa demande et elle sera exaucée avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! ».

(*Wa-qāla ba‘du-hum : man dahama-hu amr aw nazala bi-hi karb fī dīni-hi aw dunyā-hu fī-mā lā budda min-hu fa-l-yataṭahhar ‘inda l-mağrib min laylat al-ğumu‘a tumma ya‘kif nafsa-hu Llāh - ‘azza wa-ğalla - wa-lā yukallim aḥad ḥattā yuṣalliya l-‘ašā’ l-āḥira. Fa-idā awtara qāla fī āḥir sağda min watri-hi : "yā Llāh yā Rabb yā Ḥayy yā Qayyūm bi-ka sta‘antu yā Llāh" yukarriru-hu mi‘at marra tumma yas‘alu ḥāğata-hu fa-tuqḏā bi-idn Allāh ta‘ālā*)³²³⁹

On voit à cet exemple que les notes concernent souvent un paragraphe en particulier qui correspond à un rituel complet. L'ensemble de ces notes, caractérisée par le verbe « examiner » (*unzur*), mettent donc en exergue des sous-unités textuelles plutôt que des éléments isolés. On remarquera que, dans leur majorité, les passages désignés concernent des éléments à caractère religieux : des hadiths, des noms divins, des invocations pieuses (c'est-à-dire à l'adresse de Dieu et non d'un djinn)... Certaines de ces annotations sont accompagnées de prescriptions, telles que « examine et dis : "au nom de Dieu" » (*unzur fa-qul bi-sm Allāh*)³²⁴⁰ ou « examine et dis : "au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux" » (*unzur fa-qul bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*)³²⁴¹. Dans ces deux derniers cas, il semble que cette injonction de prononcer une formule pieuse ait pour but d'ouvrir la conscience du lecteur afin que le passage s'éclaire pour lui : il s'agit de s'adresser à Dieu pour qu'Il délivre la compréhension du passage. Enfin, dans le même type de note nous

³²³⁵ *Ibid.*, fol. 93a. La lecture ‘*unšur* n'est pas certaine, mais elle nous semble ici celle qui peut faire le plus sens.

³²³⁶ *Ibid.*, fol. 55b.

³²³⁷ C'est-à-dire la nuit du jeudi au vendredi.

³²³⁸ Le verbe *awtara* insiste sur le fait que l'acte est opéré seul et coupé du monde.

³²³⁹ *Ibid.*, fol. 55b.

³²⁴⁰ *Ibid.*, fol. 16b.

³²⁴¹ *Ibid.*, fol. 17a.

pouvons signaler un « reconnais ! » (*aqirra*)³²⁴² en face d'une invocation attribuée à un imam bon (*baʿḍ al-aʿimma l-abrār*).

Certaines notes indiquent clairement le contenu ou la matière du passage. Ainsi on trouve l'annotation « histoire du commerçant » (*qiṣṣat al-tāğir*)³²⁴³ en face de l'anecdote de Zayd b. Ḥārīṭa et du voleur rapportée par Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī et al-Quṣayrī. Le passage sur l'alchimie est signalé par « la science de l'Art noble » [*i.e.* l'alchimie] (*ʿilm al-ṣanʿa l-šarīfa*)³²⁴⁴. Enfin, le *taksīr*, méthode de décomposition des lettres arabes, est signalé à plusieurs reprises : « la science du *taksīr* » (*ʿilm taksīr*)³²⁴⁵, « méthode du *taksīr* » (*kayfiyyat al-taksīr*)³²⁴⁶ en face d'un exemple concret, et nous avons vu une autre note précédemment évoquant cette technique. On peut donc deviner son importance dans l'optique d'un lecteur du *Šams al-maʿārif*.

Quelques notes visent à compléter des passages. Par exemple, une note indique « examine la terminologie des Orientaux sur l'organisation des natures » (*unzur iṣṭilāḥ al-mašāriqa fī tartīb al-ṭabāʿi*)³²⁴⁷ invitant à compléter la lecture de l'ouvrage en comparant son système de correspondances. Il en est de même lorsqu'il est précisé : « le reste de leurs noms, de leurs influences en abrégé, des propriétés de leurs lettres et le plus sublime nom ont été réunis dans cette station » (*fa-qad iṣṭamaʿa fī hādīhi l-ḥalla sāʿir sāʿir [sic] asmaʿi-hā wa-taʿīri-hā muḥtaṣir wa-ḥawāṣṣ ḥurūfi-hā wa-l-ism al-aʿzam*)³²⁴⁸. Ces correspondances sont d'autant plus importantes quand il s'agit des heures, comme en témoignent des notes délivrant ce type de précision comme « et c'est aussi la première [heure] du dernier tiers de la nuit du lundi » (*wa-hiya aydan al-ūlā min al-tult al-āhir min laylat al-iṭnayn*)³²⁴⁹ ou « vois à l'heure de Saturne, qui est la cinquième de la journée du dimanche » (*unzur fī sāʿat Zuḥal wa-huwa [sic] l-ḥāmisa fī yawm al-aḥad*)³²⁵⁰. Le *Šams al-maʿārif* ne contient pas de tableau de correspondance des heures, même si en quelques endroits des équivalences sont données. Ces annotations peuvent donc faciliter le travail du praticien. Enfin, une précision concerne une précaution à prendre dans un rituel : « garde-toi d'ordonner aux quatre auxiliaires qu'ils soient intégralement soumis à toi » (*iyyā-kā an taʿmura l-aʿwān al-arbaʿa an yusaḥḥarū la-ka*)³²⁵¹. Il s'agit en effet dans

³²⁴² *Ibid.*, fol. 22a.

³²⁴³ *Ibid.*, fol. 56a.

³²⁴⁴ *Ibid.*, fol. 69b.

³²⁴⁵ *Ibid.*, fol. 81a. Sur la technique du *taksīr*, voir p. 500, note 2324.

³²⁴⁶ *Ibid.*, fol. 84a.

³²⁴⁷ *Ibid.*, fol. 4a.

³²⁴⁸ *Ibid.*, fol. 87b.

³²⁴⁹ *Ibid.*, fol. 91b.

³²⁵⁰ *Ibid.*, fol. 92a.

³²⁵¹ *Ibid.*, fol. 61a.

ce dernier cas de rappeler au praticien qu'il ne doit pas se substituer à la puissance divine : ces *a‘wān* sont les auxiliaires de Dieu ou des anges les plus proches de Dieu. Ces notes ont donc un intérêt direct pour le praticien et semblent issues d'une certaine expérience du texte, qui peut être théorique dans le cas des correspondances ou pratique dans le cas des conseils. Elles témoignent aussi de l'intérêt du lecteur pour l'évocation des esprits.

On trouve un certificat d'efficacité d'une recette à propos des *ḥālūmāt* et des techniques bibliomantiques (*istiḥārāt*) : « [recette] expérimentée, merveilleuse » (*muğarraba ‘ağība*)³²⁵². Cette dernière est sans doute inspirée des traités médicaux de type *experimenta* (*muğarrabāt*)³²⁵³.

On voit à cette énumération que le manuscrit Esc1 est d'une très grande richesse du point de vue de la réception du *Šams al-ma‘ārif*. Il ne trouve pas son pareil dans les autres manuscrits que nous avons consultés, et où l'on retrouve des remarques de même type. Ainsi, le manuscrit BnF1 a une note « atteindre les tombes » (*balğ al-qubūr*)³²⁵⁴, mais c'est un manuscrit très peu anoté d'une manière générale. Le manuscrit Esc2, comportant également peu de notes marginales, a « examine » (*unzur*) en face d'injonctions sur l'endroit où mettre un talisman en fonction de l'élément qui lui correspond avant le descriptif des mansions lunaires³²⁵⁵. Le manuscrit BnF2 a une note indiquant « et voilà son carré magique de base cinq » (*wa-huwa ḥādā muḥammasu-hu*)³²⁵⁶ accompagné d'une représentation du dit carré magique illustrant ainsi l'injonction de l'invocation à Mars après laquelle il faut écrire un tel carré magique, qui n'est pas représenté dans le manuscrit. Une autre note a un caractère figuratif :

³²⁵² *Ibid.*, fol. 57a.

³²⁵³ Cf. *supra* p. 586 et suivantes.

³²⁵⁴ *Ibid.*, BnF1, fol. 22a.

³²⁵⁵ *Ibid.*, Esc2, fol. 13a.

³²⁵⁶ *Ibid.*, BnF2, fol. 9b.

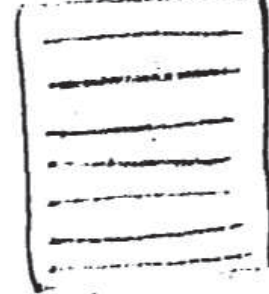
Et voici la figure :



On dit ceci :



Et dans une autre recension celle-ci :



On dit sur le sceau de ces *alif* $\bar{A} \bar{A} \bar{A} \bar{A}$. Elles sont dans le sceau [qui est] dans le *Šams al-ma‘ārif*.

(*wa-huwa hād[ā] l-šakl* [illustration] *wa-qīla hādā* [illustration] *wa-fī riwāya uhrā hādā* [illustration] *wa-qīla fī hātām hādā l-alifāt $\bar{A} \bar{A} \bar{A}$ [...]kūna fī l-hātām [...]* *ī Šams al-ma‘ārif*)³²⁵⁷

Ainsi, ces notes indiquent que le *Šams al-ma‘ārif* a été perçu comme insuffisant en soit pour faire certains talismans et que l'exemple concret manque. Ce manuscrit correspond à une version qui ne contient pas les sept sceaux des jours que l'on peut parfois trouver à la fin du traité³²⁵⁸. La précision put donc paraître nécessaire. Enfin, une autre note est un certificat d'efficacité pour un philtre d'amour : « pour l'amour, expérimenté » (*li-l-maḥabba muğarraba*)³²⁵⁹.

Le manuscrit BnF3 contient des notes de deux types. Le premier est celui des objectifs, comme dans les notes « pour la mémoire, la compréhension, la sagesse, la grandeur de Dieu, être sauvé [d'un danger], la fuite [de l'ennemi] et la victoire » (*li-l-ḥifẓ wa-l-fahm wa-l-ḥikma wa-‘iẓam Allāh wa-l-taḥlīṣ wa-l-hazm wa-l-ğalaba*)³²⁶⁰, « pour l'obéissance [à Dieu], la bénédiction et l'élévation au Paradis » (*li-l-ṭā‘a wa-l-baraka wa-raf‘ al-ğanna*)³²⁶¹, « pour la félicité » (*li-l-sa‘āda*), « pour repousser l'ennemi » (*li-daf‘ al-‘aduww*)³²⁶² ou encore « pour repousser la fièvre et toute amertume » (*li-daf‘ al-ḥummā wa-kull murr*)³²⁶³. Le second type de notes est une brève description du contenu du passage, comme « différence entre l'affection et l'amour » (*farq al-wadd wa-l-ḥubb*)³²⁶⁴, « invocation de Mars » (*du‘ā’ al-Mirriḥ*)³²⁶⁵ ou « la mansion du *šīn* » (*manzilat al-šīn*)³²⁶⁶. On peut également ajouter une note donnant des précisions dans

³²⁵⁷ *Ibid.*, BnF2, fol. 132b.

³²⁵⁸ Cf. notamment *ibid.*, BnF1, fol. 147a.

³²⁵⁹ *Ibid.*, BnF1, fol. 92b.

³²⁶⁰ *Ibid.*, BnF3, fol. 6a.

³²⁶¹ *Ibid.*, BnF3, fol. 9a.

³²⁶² *Ibid.*, BnF3, fol. 9a.

³²⁶³ *Ibid.*, BnF3, fol. 9a.

³²⁶⁴ *Ibid.*, BnF3, fol. 7a.

³²⁶⁵ *Ibid.*, BnF3, fol. 13a.

³²⁶⁶ *Ibid.*, BnF3, fol. 15a.

le système de correspondance : « les mansions [lunaires] ont *Simāk*, ‘*Awwā*’, *Dabarān*, *Turayyā*, [*Sa‘d al-]dābiḥ*, [*Sa‘d*] *bula‘* [*Sa‘d al-]su‘ūd* où se trouve le dernier degré de *Naṭra*, ceci organise les mansions terreuses et les signes [zodiacaux] de nature terreuse » (*wa-li-l-manāzil Simāk ‘Awwā[?] Dabarān Turayyā Dābiḥ Bula‘ Su‘ūd bi-hi martab āḥar Naṭra rattaba hādā manāzil turābiyya wa-burūḡ al-turābiyya*)³²⁶⁷. Les listes des mansions lunaires et signes zodiacaux sont en effet essentiels et les aide-mémoires de ce type ont un rôle important pour que le manuscrit soit réellement fonctionnel.

Le manuscrit de Damas³²⁶⁸ a également quelques notes : « mansions de la lune. Objectif 71 72 » (*manāzil al-Qamar. Maṭlab. 71 72*)³²⁶⁹, « Objectif du cercle » (*maṭlab al-dā‘ira*)³²⁷⁰, « le sublime nom » (*al-ism al-‘azīm*)³²⁷¹ avec la figure des noms de la majesté ou encore « 4277. 4277. Ce nombre n'a pas d'égal. Authentique, expérimenté » (*4277. 4277. Tafarrada hādā l-‘adad. Ṣaḥīḥ muḡarrab*)³²⁷². Il s'agit donc encore de signaler un contenu, et, dans le cas de la dernière, de mettre en exergue un élément développé dans le texte correspondant en y adjoignant un certificat d'efficacité. À toutes ces marques visuelles doit s'ajouter pour ce dernier manuscrit une sorte de « table des matières » qu'un des lecteurs a dressée sur la page de titre, avec une liste de thèmes accompagnés du folio correspondant à chacun d'eux. Les thèmes que le copiste a retenus sont « les signes du Zodiaque et les mansions » (*al-burūḡ wa-l-manāzil*), la « mansion de Lune » (*manzil Qamar [sic]*), les noms divins *al-Barr*, *al-Bāri*?, *Salām* (écrit sans l'article), la « force » (*quwwa*), la « vision des esprits » (*ru‘yat al-arwāḥ*), les saisons (*al-tawāqif [sic]*), les tableaux (*ḡadwal*³²⁷³), les lettres (*ḥurūfāt [sic]*), les lettres absentes de la première sourate (*sawāqit al-fātiḥa*) et la conscience (*iḍmāru-hu*). Sont ainsi présentés les thèmes majeurs retenus par ce lecteur.

Toutes ces différentes annotations structurent ainsi le texte. Nous pouvons observer des dominantes dans celles-ci : l'objectif des rituels magiques (ce qui renvoie à une vision purement pratique du grimoire), les correspondances (c'est-à-dire à des aides mémoires pour établir ses propres rituels), les invocations les plus marquantes, etc. Des notes plus développées que l'on trouve dans certains

³²⁶⁷ *Ibid.*, BnF3, fol. 89b.

³²⁶⁸ Certaines notes se sont avérées illisibles sur la copie que nous avons obtenue. Nous ne pouvons donc pas donner de lecture pour une note se trouvant au fol. 22b.

³²⁶⁹ *Ibid.*, BnA1, fol. 9a.

³²⁷⁰ *Ibid.*, BnA1, fol. 24b.

³²⁷¹ *Ibid.*, BnA1, fol. 27b.

³²⁷² *Ibid.*, BnA1, fol. 101b.

³²⁷³ Le terme est singulier, mais trois pages différentes sont signalées, correspondant à différents graphiques.

manuscrits complètent également le texte, comme des certificats d'efficacité attestant que la recette a été expérimentée. Des notes marginales peuvent même constituer des paragraphes complémentaires, parmi lesquels on peut trouver des recettes entières.

Ajouts et corrections des recettes

Emilie Savage-Smith affirmait que, d'après son expérience des manuscrits islamiques, « les recettes sont en fait la forme la plus courante de *marginalia* et pas seulement dans les manuscrits médicaux »³²⁷⁴. Qu'en est-il des manuscrits du *Šams al-ma'ārif*? Bien qu'on attende une grande abondance de recettes magiques dans les marges de l'ouvrage, celles-ci sont plutôt rares. Mais malgré leur rareté, elles peuvent prendre des formes variées.

Une recette ajoutée sur la page de titre du manuscrit Esc1 revêt la forme originale de vers de poésie influencés par le dialecte :

La rose, la jusquiame³²⁷⁵, puis le poivre, ∴ la pyrèthre³²⁷⁶, le cumin, puis le miel.

³²⁷⁴ Emilie Savage-Smith, « Between Reader & Text : Some Medieval Arabic *Marginalia* », p. 76.

³²⁷⁵ Max Meyerhof considère que le terme peut désigner la jusquiame, la molène et la ciguë. À l'origine, il aurait servi à désigner le cannabis, puis toutes sortes de plantes enivrantes. Henri Paul Joseph Renaud et Georges Séraphin Colin faisaient remarquer dans leur traduction du *Tuḥfat al-aḥbāb* (XVIII^e siècle) qu'à leur époque, *benġ* signifiait aussi au Maroc et par extension certains soporifiques artificiels (éther, chloroforme, etc). Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, I, p. 117-119 ; *Traité des simples*, I, p. 271-273, n°256 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā' al-'uqqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 10 (texte arabe) et 32 (traduction), n°58 ; Ibn al-'Ibrī, *Muntaḥab Kitāb Ġāmi' al-mufradāt*, éd. et tr. Max Meyerhof et George P. Sobhy, Le Caire, Būlāq, 1937, p. 76 (texte arabe) et 340-343 (traduction), n°162 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 35, n°77. Voir aussi Alfred Siggel, *Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1950, p. 21. Ce dernier indique que *banġ/bang* peut désigner la jusquiame noire (*hyoscyamus niger*) ou le cannabis (*cannabis sativa*).

Le point sous le *bā'* étant peu lisible et semblant placé différemment par rapport aux autres points diacritiques, on pourrait également lire *sunuġ*, désignant un arbre (*sizypha rubra*), mais cette lecture est bien moins convaincante. Cf. Kazimirski, I, p. 1149. *Al-sanūġ* désigne en outre en tunisien la nigelle (*nigella sativa*) dont les graines sont employées en tisanes ou comme condiment. Nous tenons à remercier Abdallah Cheikh-Moussa pour cette information.

³²⁷⁶ Terme berbère, équivalent de *'āqir qarḥā* (la pyrèthre). Le terme berbère est attesté chez Ibn Maymūn avec l'orthographe *tāġandast* et chez Ibn al-Bayṭār avec l'orthographe *tīqandast*. Ce dernier auteur rapporte d'al-Ġāfiqī que pulvérisé et réduit en pâte il apaise l'épilepsie (il n'apparaît pas dans les parties éditées du résumé de cette œuvre par Ibn al-'Ibrī). La racine de pyrèthre d'Afrique était très répandue chez les droguistes marocains à en croire Henri Paul Joseph Renaud et Georges Séraphin Colin. *Tigenṭast*, *tāġendest*, *tīgenṭast* sont autant de variantes dialectales pour ce terme. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-*

Pile-les bien comme il faut, ∴ et bois-les en sept fois : tu obtiendras le bienfait.

(*Al-ward wa-l-baṅṅ tūmma l-filfil ∴ takandast wa-l-kamūn tūmma l-‘asal*
Wa-duqqa-hā daqqan na‘īman ḡayyidan ∴ wa-šrab-hā sab‘an tanālu l-fā‘ida)³²⁷⁷

Le terme employé pour désigner la jusquiame (*takandast*) est berbère, indiquant que l'auteur de l'annotation devait parler un dialecte nord-africain, même si ce nom est attesté dans des sources écrites comme le *Šarḥ asmā‘ al-‘uqqār* de Mūsā b. Maymūn. La forme versifiée sert probablement autant l'esthétique de la recette que la mnémotechnie. Cette recette, courte et sans indication précise, jure avec le style du *Šams al-ma‘ārif* dont les recettes déploient un arsenal très limité de substances, privilégiant nettement le pouvoir des mots plutôt que les propriétés des plantes.

En revanche, on trouve par exemple dans le manuscrit BnF2 une recette beaucoup plus en adéquation avec le style général du *Šams al-ma‘ārif*. Il s'agit d'un court paragraphe, partiellement mutilé dans les marges, que l'annotateur semble rapporter de son maître Šams al-Dīn b. Ḥāmid³²⁷⁸ :

Voici le texte qui fut trouvé de la main de notre maître le cheikh très-savant Šams al-Dīn b. Ḥāmid : ce procédé du cheikh Šams al-Dīn b. Ḥāmid, la description (*šifa*) de Ā L S Y R Ā L D H [= *al-sayr al-ḡahabī* ? : la route de l'or³²⁷⁹] que l'on prend avec la bénédiction et l'aide de Dieu de Ā L D H B Ā L L S yāl Z Y B Q [= *al-ḡahab al-sayyāl zaybaq* : de l'or liquide ou mercure] d'un côté et de Ā L H Ā L Ā H M R [= *al-ḡ al-aḡmar* : le... rouge] de l'autre côté, on les enduit de cire entre deux coupes. Réparties entre deux coupes dans le fumier humide. Elles réduiront pendant trois semaines au plus tard six [...] ensuite, sors-le et noue-le dans Ā L Q R ‘ H Ā L ‘ [...] [= *al-qar‘a l-‘amyā‘* : la cucurbitave aveugle, c'est-à-dire sans ouverture³²⁸⁰] il sera noué

mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya, III, p. 115-116 ; *Traité des simples*, II, p. 432-434, n°1507 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā‘ al-‘uqqār (L'explication des noms de drogues)*, p. 32 (texte arabe) et 146-147 (traduction), n°299 ; *Tuḡfat al-aḡbāb*, p. 134. Nous tenons à remercier Lahcen Daaif de nous avoir orienté vers la piste berbère.

³²⁷⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, page de titre.

³²⁷⁸ Personnage non-identifié. C'est le nom du grand-père de Šams al-Dīn Muḡammad b. ḡamāl al-Dīn Makkī b. Šams al-Dīn Muḡammad b. Ḥāmid (n. 734/1333, mort en 786/1384), aussi connu sous le nom de « premier martyr » (*al-šahīd al-awwal*), juriste, théologien et traditionniste chiite duodécimain. Il aurait été mis à mort suite à la dénonciation d'un groupe de personnes dont un Muḡammad al-Yālūšī, tué par Šams al-Dīn Muḡammad car réputé magicien et faux-prophète. Nous ne savons cependant rien sur le grand-père de Šams al-Dīn Muḡammad qui nous permettrait de l'identifier. Cf. Biancamaria Scarcia Amoretti, « Muḡammad b. Makkī », *El’*.

³²⁷⁹ Nous proposons cette lecture en raison de la suite de la recette, visant à obtenir de l'or (*šams*). Nous n'avons pas trouvé de meilleure proposition pour donner un sens à ces lettres.

³²⁸⁰ ‘*Amyā‘* est un terme couramment employé dans les descriptions du matériel des alchimistes, c'est pourquoi nous avons privilégié cette possibilité pour pallier la lacune du

pendant trois jours, et augmente-le au plus tard pendant sept jours Ā L Q M N H D R H m̄ā ᶜ L Y S N Y D Q M R Ā [= *alqi min-hu durrat m̄ā* ᶜ *ulā saniyya qamrā* ᶜ : ôtes-en une perle d'eau élevée, éclatante et blanche] se tiendra un soleil [c'est-à-dire de l'or pur] par la puissance de Dieu - qu'Il soit exalté ! - [...]. Dieu est plus savant !

(*Wa-mimmā wuǧida bi-ḥaṭṭ mawlā-nā l-ᶜallāma l-ᶜšayḥ Šams al-D[in] b. Ḥāmid m̄ā naṣṣu-hu hāḍihi l-ṭariqa l-ᶜšayḥ Šams al-D[in] b. Ḥāmid ṣifat Ā L S Y R Ā L D H yu'ḥaḍu ᶜalā barakat Allāh wa-ᶜawni-hi min Ā L D H B Ā L L S bāl Z Y B Q ḡuzᶜ wa-min Ā L Ḥ Ā L Ā Ḥ M R ḡuzᶜ wa-tuṣamiᶜᶜu-humā bayn qadaḥayn. Iǧᶜal-humā bayn qadaḥayn fi l-zibl al-raṭb fa-inna-humā yaḥullān fi ṭalāṭat asābīᶜ wa-nihāyat sitta [...]. ṭumma ḥarriǧ-hu wa-ᶜqid-hu fi Ā L Q R ᶜ H Ā L ᶜ [...]. yanᶜaqidu fi ṭalāṭat ayyām wa-aktaru-hu sabᶜat ayyām Ā L Q M N H D R H m̄ā ᶜ L Y S N Y D Q M R Ā yaqūmu šams bi-qudrat Allāh taᶜālā [...]. Allāh aᶜlam*)³²⁸¹

Les lettres ne sont pas des éléments efficaces de cette recette mais des données cryptographiques visant à encoder le rite. On peut aisément deviner derrière certains groupes de lettres les mots qu'il faut lire. Cette volonté d'encoder les données nous situe clairement dans une démarche ésotérique et hermétiste. La teneur de la « recette » est alchimique : la mention de la cucurbite aveugle, le fumier sur lequel la conserver, etc., n'est pas sans faire écho au passage alchimique du *Šams al-maᶜārif* où l'on retrouve tous ces éléments³²⁸².

Une recette également en conformité avec le type de recette du *Šams al-maᶜārif* a été ajoutée dans le manuscrit BnF3, sous la forme d'une *muǧarraba* :

Recette de ce que l'on récite sur l'eau d'avril (naysān). Expérimentée. Fātiḥa³²⁸³ 70 [fois], al-Aᶜlā³²⁸⁴ 70 [fois], { N'avons-nous point ouvert }³²⁸⁵ 70 [fois] { Dis: « Ô [...] ! }³²⁸⁶ 70 [fois], { Nous l'avons fait descendre }³²⁸⁷ 70 [fois], [les] deux [sourates] préservatrices³²⁸⁸, verset du Siège³²⁸⁹ 70 [fois], « gloire à Dieu, louange à Dieu, point de divinité excepté Dieu, Dieu est plus grand [point] de puissance ni de

manuscrit. Le terme peut soit qualifier un instrument pour indiquer que son ouverture est obstruée, soit désigner un instrument à part entière : il s'agit d' « une coupe symétrique montée sur une cucurbite » (*qadaḥ muhandam yurakkabu ᶜalā qarᶜa*). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 10.

³²⁸¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maᶜārif*, BnF2, fol. 60a.

³²⁸² *Ibid.*, Esc1, fol. 70a-70b. Cf. *infra* p. 976 et suivantes.

³²⁸³ Sourate I.

³²⁸⁴ Sourate LXXXVII.

³²⁸⁵ Sourate XCIV.

³²⁸⁶ Sourate CIX. D'autres versets commencent par *yā ayyu-hā* mais ici c'est la sourate elle-même qui commence par ce terme. Elle fait également partie de sourates très courtes à l'instar des autres sourates mentionnées dans ce passage.

³²⁸⁷ Sourate XCVII. De même que pour la sourate précédente, *innā anzalnā-hu* se retrouve dans trois versets du Coran, mais cette sourate est la seule qui commence par ce terme.

³²⁸⁸ Sourates CXIII et CXIV.

³²⁸⁹ Coran, II, 256/255.

force si ce n'est par Dieu, le Haut, le Sublime » 70 [fois], « je demande parfois à Dieu le Sublime » 70 [fois], point de divinité excepté Dieu en Son unicité Il n'a point d'associé, à Lui la Royauté, à Lui la louange Il ressuscite et fait mourir entre Ses main est le bien, Il est sur toute chose puissant » 70 [fois] « ô mon Dieu, que la prière soit sur Muḥammad, l'ensemble des prophètes, des envoyés, des anges rapprochés et tous ses compagnons et les épigones. Le Généreux, le Donateur, le Longanime ! » On le place dans la bourse [réservée] aux dépenses³²⁹⁰.

(Fā'idat mā yuqra'u 'alā mā' nīsān muḡarrab. Fātiḡa 70 al-a'lā 70 { a-lam našrah } 70 { qul yā ayyuhā } 70 { innā nazzalnā-hu } 70 mu'awwidatayn āyat al-kursī 70 wa-subḡhān Allāh wa-l-ḡamd li-LLāh wa-lā ilāha illā LLāh wa-LLāh wa-akbar [sic] wa-ḡawl [sic] wa-lā quwwa illā bi-LLāh al-'Alī l-'Aḡīm 70 wa-staḡfiru LLāh al-'aḡīm 70 lā ilāha illā LLāh waḡda-hu lā šarīk la-hu la-hu l-mulk wa-la-hu l-ḡamd yuḡy[ī] wa-yumītu yaday-hi [sic] l-ḡayr wa-huwa 'alā kull šay' qadīr 70 Allahumma ḡallī 'alā Muḡammad wa-'alā ḡamī' al-anbiyā' wa-l-mursilīn wa-l-malā'ika l-muḡarrabīn wa-kull min aḡḡabi-hi wa-l-tābi'īn. Al-Karīm al-Waḡḡab Dū l-tūl yūḡa'u fī l-kīs [sic] l-naḡaḡa ka-dālika)³²⁹¹

Cette autre recette se situe davantage dans l'utilisation des noms divins et des sourates du Coran. Il s'agit d'un rituel visant à « charger » l'eau de propriétés particulières par l'entremise de la récitation de versets spécifiques du Coran³²⁹². L'effet recherché n'est pas indiqué, mais il s'agit probablement de guérison car c'est le plus souvent le cas lorsque l'on utilise de l'eau (cela n'est pas sans rappeler l'usage de bols talismaniques où l'eau entrant en contact avec les inscriptions coraniques se charge d'un tel pouvoir)³²⁹³.

³²⁹⁰ La lecture *fī kīs al-naḡaḡa* semble plus pertinente que *fī l-kīs al-naḡaḡa* dans le manuscrit.

³²⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF3, fol. 110a.

³²⁹² Sur un exemple de ce genre de pratique par un imam lorrain à notre époque, cf. Moussa Khedimallah, « Une version de la *ruḡiya* de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, imām guérisseur en Lorraine », dans *Coran et talismans*, p. 396-397.

³²⁹³ Sur les bols talismaniques, cf. Paul Casanova, « Notice sur une coupe arabe », *Journal asiatique*, série 8, t. 17 (mars-avril 1891), p. 323-330 ; Douglas Craven Phillott, « Description of a *Jām-i-Chihil kalīd*, such as that referred to in Lane's *Modern Egyptians*, page 254 », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 3 (1907), p. 623 ; Ahmed Pacha Zéki, « Coupe magique dédiée à Salah ad-Din (Saladin) », *Bulletin de l'Institut Egyptien*, série 5, t. 10 (1916), p. 241-287 ; Tawfiq Canaan, « Ṭāsit er-radḡfeh (fear cup) », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 3 (1923), p. 122-131 et « Arabic magic bowls », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 16 (1936), p. 79-127 ; Hans Henry Spoer, « Arabic magic medicinal bowls », *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), p. 237-256 et 58 (1938), p. 366-383 et « Arabic Magic Bowls II: An Astrological Bowl », *Journal of the American Oriental Society*, 58 (1938), p. 366-383 ; Sigismund Sussia Reich, « Quatre coupes magiques », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 7-8 (1937-38), p. 159-175 ; Annette Ittig, « A talismanic bowl », *Annales Islamologiques*, 18 (1982), p. 79-94 ; Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World. Catalogue of the Exhibition held in Budapest in 1988*, dans *Budapest studies in arabic*, 2 (1990), p. 160-168, n°302-311 ; Ülkü U. Bates, « The

Pour ce qui est des notes relatives aux recettes, le manuscrit Esc2 comporte des ajustements de recettes, particulièrement des figures. Un carré magique est ainsi reproduit par un des lecteurs du manuscrit dans la marge supérieure du folio alors qu'il est correctement écrit dans le corps du texte³²⁹⁴ : s'agit-il d'un essai ? On trouve à un autre folio un carré contenant des noms barbares, rayé dans le corps du texte et reproduit dans la marge gauche³²⁹⁵. La nouvelle exécution du sceau est beaucoup moins soignée : le carré soigneusement exécuté dans le corps du texte est devenu un rectangle au tracé hésitant. Quelques différences sont néanmoins à relever : certains noms magiques ont été changés par le correcteur comme H.Y.N.W.N qui devient H.B.Y.W.R, la formule du carré se terminait par « répondez » (*ağībū*) alors que la version corrigée complète le propos « répondez pour untel fils d'untelle rapidement ! » (*ağībū li-fulān b. fulāna sarī*)³²⁹⁶. Enfin, les noms des quatre archanges ont été ajoutés sur chacun des côtés du rectangle. Comme dans le cas des « sections » ajoutées dans le même manuscrit, deux interprétations sont possibles : soit le lecteur a de lui-même amendé sa copie, soit il l'a collationnée avec un autre manuscrit.

Une autre note a été ajoutée dans ce manuscrit Esc2 pour parfaire la description d'un rituel :

Prends garde à ne pas offrir cette invocation supérieure si ce n'est en état de détachement et de dépouillement des souillures et choses illicites d'Ici-bas et pour hâter sa mise en service et l'impétration de ta demande pour que tu ne te fatigues pas et que tes efforts ne soient pas vains parce que c'est l'invocation des saints et des purs. Retiens mon conseil et tu atteindras ton objectif et obtiendras ce que tu désires, et Dieu est celui dont on demande l'aide contre ce que vous décrivez. Sache que la communication des secrets se fait rapidement et la communication des langues [plus] lentement. Celui qui interpelle par son secret, [Dieu] lui répondra dans son secret.

(*Fa-iyā-ka an tuqarriba hādā l-du'ā' al-a'lā [illā fī] ḥāl al-tağarrud wa-l-insilāḥ min awṣāḥ al-dunyā wa-ḥarāmi-hā wa-li-waḥā ḥidmati-hi wa-qaḍā['] ḥāğati-ka li-allā*

use of calligraphy on three-dimensional objects : the case for "magic" bowls », dans *Brocade of the pen: the art of Islamic writing*, éd. Carrol Garrett Fisher, East Lansing, Kresge Art Museum, 1991, p. 55-61 ; Aaron Rosu, « Une coupe magique d'époque moghole au Musée Guimet », *Journal asiatique*, 280/3-4 (1992), p. 251-277 ; Giovanni Canova, « La *ṭāsat al-ism* : note su alcune coppe magiche yemenite », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 73-92 ; Anne Regourd, « Deux coupes magiques, biens de fondation pieuse (Nord du Yémen) : transmission du savoir et efficacité », dans *Coran et talismans*, p. 309-345.

³²⁹⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc2, fol. 7a.

³²⁹⁵ *Ibid.*, fol. 56a (p. 106).

³²⁹⁶ C'est bien le nom de la mère et non du père qui est requis. On trouve souvent cette indication dans les traités de magie.

*tut‘iba nafsa-ka wa-tuḥayyiba sa‘ya-ka li-anna-hu du‘ā’ al-awliyā’ wa-l-aṣfiyā’. Fa-‘lam waṣiyyatī ilay-ka tazfar bi-maqṣūdi-ka*³²⁹⁷ *wa-tanal marġūba-ka wa-Llāh al-musta‘ān ‘alā mā taṣifūna. Wa-‘lam anna munāġāt al-asrār qarība wa-munāġāt al-alsun ba‘īda. Wa-man nādā-hu bi-sirri-hi aġāba-hu fī sirri-hi*³²⁹⁸

Il s'agit clairement de recommandations dans la pratique de ces invocations et d'un rappel sur les conditions idéales de son accomplissement. Cette mise en scène de l'invocation, celle « des saints et des purs », est du même ordre que la mise en scène de l'ouvrage lui-même dans son introduction³²⁹⁹. Elle s'inscrit donc dans le même type d'écrit et vise à renforcer la sacralité de l'ouvrage.

Les aide-mémoires

De nombreux ajouts de copistes, lecteurs ou propriétaires des manuscrits sont des aide-mémoires. Ils indiquent que le lecteur ou le possesseur (quand l'écriture est différente de celle du copiste) utilisait probablement le livre pour sa propre pratique et avait besoin de rappels sur certains points précis, souvent des correspondances. Emilie Savage-Smith notait que les « procédés magiques et divinatoires » constituent un type très courant de *marginalia*³³⁰⁰.

Le manuscrit Esc1 a une note indiquant « trois constellations, qui sont liées [au lundi] et leurs seigneurs en conjonction [...] les Byzantins que le maître du premier tiers est le Bélier » (*talāt [sic] al-burūġ wa-huwa mansūba [sic] wa-arbābu-hā bi-ttifāq [...] al-Rūm anna ṣāhib al-tult al-awwal al-Ḥamal*)³³⁰¹ en face de la description des correspondances du lundi. Ce type d'annotation astrologique, dont nous avons vu plusieurs exemples, est aisément explicable. En effet, les lecteurs du Šams al-ma‘ārif ne sont probablement pas des astrologues chevronnés : la pauvreté du vocabulaire astrologique en comparaison des traités de magie astrale indique que le Šams al-ma‘ārif était destiné à un lectorat relativement peu versé en astrologie. L'ouvrage n'utilise pas d'une terminologie astrologique complexe. Aussi, il est fort probable que les lecteurs s'intéressaient davantage, en consultant l'ouvrage, aux noms divins et aux lettres de l'alphabet arabe, éléments qui firent la réputation du *corpus bunianum*. Ces analogies ne faisant probablement pas partie de la formation des lecteurs du Šams al-ma‘ārif, il est logique que ceux-ci aient laissé les données astrologiques nécessaires à la détermination du moment idoine pour un rituel sans avoir à se référer à un autre passage du grimoire voire à d'autres ouvrages de

³²⁹⁷ L'auteur de cette note a d'abord écrit *bi-murādi-ka* puis l'a rayé et a écrit *bi-maqṣūdi-ka*.

³²⁹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc2, fol. 44a (p. 82).

³²⁹⁹ Cf. *supra* p. 668 et suivantes.

³³⁰⁰ Emilie Savage-Smith, « Between Reader & Text : Some Medieval Arabic *Marginalia* », p. 76.

³³⁰¹ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 37a.

référence en astrologie. Le manuscrit de l'Escorial 943 (Esc2) comporte ainsi sur la dernière page (fol. 100b), un petit tableau où chaque nom de signe zodiacal est associé au mois et à l'élément correspondant. Le mois est écrit selon le calendrier byzantin, ce qui peut suggérer que la référence est celle d'un traité de magie écrit en grec. En effet, les mois syriaques sont plus volontiers utilisés pour le calendrier solaire, et les mois byzantins sont également différents des mois coptes, ce qui exclut une influence égyptienne. L'emploi de mois byzantins n'étant sans doute pas fonctionnel pour un invocateur musulman du bas Moyen Âge, il est possible que la source d'inspiration soit un autre traité comportant de tels mois ou bien qu'il s'agisse d'une annotation tardive, ces mois étant d'usage courant à l'époque coloniale³³⁰².

Les aide-mémoires peuvent également concerner les équivalences numériques. Certaines annotations interlinéaires remplissent cette fonction à l'intérieur du texte. Par exemple, dans une invocation contenant les beaux noms de Dieu, certains manuscrits insèrent les valeurs numériques de ces noms en dessous de chacun d'eux³³⁰³. L'ajout de la valeur numérique n'a aucun intérêt dans le cadre de l'invocation, qui énumère au vocatif ces différents noms. L'équivalent numérique n'a alors d'intérêt que dans la perspective de l'élaboration de sceaux ou de rituels par le propriétaire du livre, et l'invocation est probablement utilisée ici comme récapitulatif de la liste des noms divins, l'intégration des valeurs numériques ne prenant tout son sens que dans cette optique. Le manuscrit BnF3 a quant à lui un tableau³³⁰⁴ réunissant quarante noms divins et leurs équivalents numériques. Le tableau est suivi de la remarque : « La totalité : les nombres des noms de Dieu - qu'il soit exalté ! - est 12 840 » (*al-ǧumla asmāʾ Allāh taʿālā aʿdādu-hā 12 840*). La même page comporte deux carrés magiques, l'un ne contenant que des chiffres, le second comportant des noms divins sur toute la rangée supérieure. On peut donc penser que les carrés magiques sont des protections pour l'ouvrage, des aide-mémoires ou des tentatives de conversion d'un carré de lettres ou de noms en chiffres ou vice-versa. Seul le contexte permet de trancher, mais malheureusement, celui-ci est souvent insuffisant dans ces *marginalia* aux écritures difficiles et différentes.

Des profils de lecteurs ?

L'ensemble de ces *marginalia* permet donc d'observer le rapport du lecteur au grimoire. L'absence de *marginalia* (ou leur paucité) peut, à notre sens, indiquer

³³⁰² Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, II, p. 159. Edward Westermarck donne ici les variantes de ces mois en usage à son époque dans plusieurs localités du Maroc. Ils n'indiquent cependant pas l'ancienneté de cet usage.

³³⁰³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc2, fol. 45a (p. 84).

³³⁰⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, BnF3, fol. 109b.

que l'ouvrage ne fut pas lu ou fut un manuscrit qui a enrichi une bibliothèque : c'est la possession du livre qui est alors recherchée et non son utilisation comme manuel de magie. En revanche, les annotations indiquent *de facto* que le manuscrit fut lu, avec une réelle démarche afin d'en pénétrer le sens. Il faut clairement distinguer ces notes, qui correspondent à *une* lecture, avec la teneur générale du texte : un lecteur se réapproprie le texte en fonction de son propre héritage, et sa lecture ne correspond pas nécessairement à la démarche initiale du compositeur du texte. Quelle démarche ces notes indiquent-elles ? Tout d'abord, le grimoire est structuré par les lecteurs afin de retrouver aisément une recette en fonction du but recherché, ou de la technique et des correspondances nécessaires (*taksīr*, correspondances astrologiques, etc.). Le faible nombre de recettes ajoutées (excepté les corrections textuelles) indique que le Šams al-ma‘ārif put être perçu comme une encyclopédie totalisante. Les pages laissées blanches, plutôt que de recueillir de nouvelles recettes, sont destinées à des aides-mémoires et des éléments visant à faciliter l'élaboration de rituels avec des rappels ou des tableaux de correspondances fonctionnels. Cette réappropriation du texte correspond tout à fait à l'usage classique d'un manuel de magie personnalisé³³⁰⁵.

8.3. Écriture, oralité et auralité

« De même que l'ethnologue, l'historien doit se garder de faire s'affronter, dans une opposition de type binaire, en quelque "grand partage" (Goody), les cultures orales et les cultures de l'écrit. D'abord parce que chaque système graphique possède sa logique et son dynamisme propres. Ensuite parce que la relation de l'homme au dit et à l'écrit n'a pas cessé de se modifier au cours des temps. Enfin parce que la parole et l'écrit relèvent du même système global de communication sociale et se partagent les tâches en un équilibre toujours précaire. »³³⁰⁶. Ces quelques remarques préliminaires nous invitent, avant d'analyser le discours du Šams al-ma‘ārif, à observer le rapport du texte à l'oral. Les études sur la littérature arabe médiévale insistent beaucoup sur le rôle de l'oralité dans la transmission des textes, au point que

pour la littérature ancienne, les textes sont présentés généralement comme une (re)construction écrite d'un monde déjà construit oralement : le texte est supposé être la transcription fidèle d'un discours supposé avoir été tenu oralement

³³⁰⁵ C'est ce que Sabine Dorpmüller appelait le « Sitz im Leben » d'un manuel de magie. L'analyse qu'elle délivre du manuscrit de Berlin, Sprenger, 1933, fol. 123-139 correspond tout à fait au redécoupage opéré par les notes que nous venons d'analyser. Cf. Sabine Dorpmüller, « The magician's hand book : "Sitz im Leben" of a text type », *The Arabist : Budapest Studies in Arabic*, 18 (1996), p. 63-74.

³³⁰⁶ Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité »), 1996², p. 96.

sur des faits supposés s'être déroulés dans la réalité. Cela ne signifie pas que les auteurs, comme on continue de le penser parfois, soient dupes de la construction qu'ils proposent ; bien au contraire, nombre d'entre eux en jouent.³³⁰⁷

Au VII^e/XIII^e siècle, la situation est bien entendue différente : les récits oraux rapportés de l'antéislam ou des premiers siècles sont déjà consignés à l'écrit depuis fort longtemps. Cela ne doit pas cependant occulter le rôle de l'oral, puisque même si l'écrit devient prépondérant, l'oral continue de jouer un grand rôle dans la transmission des écrits et le livre ne peut pas entièrement se substituer au maître. Seul l'oral permet de valider concrètement l'écrit, et cela se manifeste, par exemple, dans l'emploi constant de formules d'oralité qui scandent toujours les écrits, qu'elles se rapportent à un récit transmis d'un tiers (*qāla*, *qīla*, etc.) ou qu'elles soient l'œuvre de l'auteur (*atakallamu*, *aqūlu*, etc). Le rapport d'un texte avec l'oral peut donc s'observer selon au moins deux axes : d'une part son rôle dans le processus de composition du texte et de sa copie, d'autre part dans le processus de lecture et de production de sens.

L'oralité en amont

Un des problèmes que pose l'écriture magique est celui de la personne. En effet, les recettes peuvent utiliser :

- des formules tout à fait impersonnelles de type « celui qui écrit... » (*man kataba*), « si on écrit... » (*in kutiba*),
- des formules impératives de type : « écris... » (*uktub*), « qu'il écrive... » (*fa-l-yaktub*),
- des formules personnelles non-impératives : « tu écriras... » (*taktubu*)³³⁰⁸, « si tu écris... » (*in katabta*).

La diversité des formules utilisées peut être un indice de la pluralité des sources utilisées, avec un rapport évident à l'oral puisque l'emploi de la deuxième personne (*al-muḥāṭab*, litt. « celui à qui l'on s'adresse ») implique un rapport plus personnalisé au texte. Ce point n'est pas propre au *Šams al-ma'ārif* : il est commun à de nombreux textes magiques en Islam, mais se trouve également dans des écrits magiques antiques. Ainsi, les textes qui nous sont parvenus de magie néo-assyrienne témoignent également d'un flottement dans l'identification des acteurs. Dans ce dernier cas, il a été montré que les textes « scientifiques », les textes alchimiques et les textes culinaires utilisent également cette deuxième personne.

³³⁰⁷ Abdallah Cheikh-Moussa, Heidi Toelle et Katia Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », p. 529.

³³⁰⁸ Nous rendons ici le *muḍāri' marfū'* par un futur. En effet, l'inaccompli (*muḍāri'*) exprime tout à la fois le présent et le futur, le contexte de la recette magique rend le futur plus apte à rendre l'injonction.

Nous rejoignons cependant l'opinion de Cynthia Jean considérant qu'il s'agit d'un « faux problème »³³⁰⁹ et que la deuxième personne ne sert qu'à exprimer une instruction. Pourrait-on l'imputer alors à une erreur grammaticale, à la marque d'une transmission orale dans le cadre de la langue arabe ou bien à un code grammatical inhérent à l'écriture magique ou à une écriture de « recettes » ? Nous pencherions pour cette dernière hypothèse. Cependant, l'utilisation de la dictée était un important processus tant dans la mise à l'écrit d'un ouvrage par un scribe qui retranscrit les paroles du compositeur ou du maître que dans la copie-même des manuscrits³³¹⁰. Il n'est donc pas à exclure que cette seconde personne puisse être la marque d'une formulation orale des textes utilisés par le compilateur.

Ce problème de l'apparent dialogue du compilateur avec son lecteur est à mettre en parallèle avec les nombreux passages où l'acquisition d'une connaissance est modalisée par un dialogue : al-Ḥawārizmī apprend le nom divin suprême d'un maître chinois³³¹¹, Muḥammad al-Iḥmīmī se voit expliquer un cercle à signification mystique par Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa³³¹², etc. L'enseignement du maître au disciple ou le dialogue entre deux personnages est ainsi rapporté, reproduisant et reconduisant les circonstances orales de ces révélations.

L'auralité en aval

Comme l'affirmait Daniel Fabre, « parler du livre de magie ce n'est pas tant décrire son contenu que les conditions de sa lecture »³³¹³. Le passage de l'écrit à l'oral est un rapport plus particulier encore dans le cadre d'un texte magique : les formules sont efficaces par elles-mêmes, les sons agissent. Lire à voix haute un texte magique est donc aussi libérer une partie de sa puissance. Si une telle assertion vaut pour le Coran, dont la récitation réactualise le lien du croyant au Créateur, le grimoire pose des problèmes différents.

La question de l'auralité se pose particulièrement pour les nombreux « noms barbares ». Le concept de « nom barbare » a suscité l'intérêt de la recherche depuis quelques années. Le terme de « barbare » sert alors à qualifier dans un discours ces noms qui ne sont pas originaires de la langue et de la culture du locuteur et dont l'étymologie est ignorée par ce dernier alors que le terme reste utilisé soit avec un nouveau contenu sémantique, soit avec une signification qui peut connaître alors de nouveaux développements parfois fort éloignés de sa signification primitive (si tant

³³⁰⁹ Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte*, p. 59.

³³¹⁰ François Déroche (dir.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000, p. 213.

³³¹¹ Sur ce passage, cf. *infra* p. 851 et suivantes.

³³¹² Sur ce passage, cf. *infra* p. 832 et suivantes.

³³¹³ Daniel Fabre, « Le livre et sa magie », p. 250.

est qu'il y en ait eu une). Aussi, nous pouvons qualifier de « noms barbares » tous ces noms divins non-arabes apparaissant dans le *Šams al-ma'ārif*. Le chapitre sur ces noms hébraïques transmis depuis les origines de l'islam commentés un par un en est un exemple³³¹⁴. De même, les noms de la Birhatiyya³³¹⁵ réputés être des noms d'origine « syriaque »³³¹⁶ (*suryānī*), c'est-à-dire de la langue universelle à laquelle seuls ont accès les mystiques parvenus au plus haut degré d'élévation spirituelle³³¹⁷. On notera que ces termes ne figurent dans aucun des traités du noyau primitif que nous avons dégagé, al-Būnī semble même répugner à utiliser des noms d'origine étrangère. Cette méfiance à l'égard de « noms barbares » est toute naturelle dans la mesure où le *fiqh* malékite, d'une manière générale, condamne l'utilisation de ces noms³³¹⁸. Cette condamnation découle d'un problème fondamental : si l'on utilise des noms que l'on ne comprend pas, comment être sûr que ces noms ne renvoient pas à des démons, des êtres malfaisants et pourraient donc associer le magicien à des pratiques associationistes ?

L'idée d'utiliser ce type de noms est très ancienne, et Jamblique en avait développé une explication :

Tu demandes à quoi servent les noms dépourvus de sens. Mais ils n'en sont pas dépourvus, comme tu le crois ; c'est pour nous qu'ils peuvent n'avoir pas de sens (à l'exception de quelques-uns, pour lesquels les dieux nous ont donné des éclaircissements) ; pour les dieux, ils ont tous un sens, non pas d'une façon exprimable, qui puisse être signifiée et révélée aux hommes par des représentations, mais par le biais de l'intellect, ou plutôt d'une manière indicible, meilleure et plus simple. Il faut donc, quand il s'agit des noms divins, renoncer à toutes les démarches raisonnables et logiques ; il faut renoncer aussi à chercher les ressemblances naturelles de la voix avec les réalités qui sont dans la nature. Mais c'est l'empreinte symbolique, intellectuelle et divine de la ressemblance divine qu'il faut supposer dans ces noms. Et si nous ne pouvons la connaître, c'est cela justement qui est le plus saint en elle ; car elle est trop éminente pour pouvoir être analysée et connue.

Quant aux noms pour lesquels nous avons reçu la possibilité d'analyse, nous possédons en eux le savoir de toute l'essence divine, de sa puissance et de son ordre. Nous gardons ramassée dans notre âme l'image mystique et indicible des dieux et grâce aux noms nous élevons notre âme jusqu'aux dieux, et nous l'attachons à eux, autant que possible.

³³¹⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 64a-68a.

³³¹⁵ Cf. *supra* p. 557 et suivantes.

³³¹⁶ Sur la langue *suryānī*, cf. Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, p. 28 ; Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 304.

³³¹⁷ *Ibid.*, BnF2, fol. 135a-135b.

³³¹⁸ Voir notamment la fatwa d'Abū l-Ṭayyib 'Abd al-Mun'im al-Kindī, *supra* p. 341.

Mais pourquoi révérons-nous, parmi les signes, ceux qui sont barbares plutôt que ceux qui appartiennent à la langue de chacun ? Il y a encore pour cela une raison mystique. Pour les peuples sacrés, comme les Assyriens et les Égyptiens, les dieux nous ont montré que toute leur langue se prête au sacré ; nous pensons donc qu'il faut présenter aux dieux les formules générales de prière dans la langue qui leur est apparentée ; les langues de ce genre sont les premières et les plus anciennes ; ceux qui ont transmis les premiers noms liés aux dieux nous les ont livrés en les mêlant à leur propre langue, considérée comme la langue qui est propre et adaptée à ces noms ; c'est pourquoi nous gardons jusqu'à présent sans la modifier cette loi divine de la tradition. En effet ce qui convient aux dieux plus que tout, c'est évidemment l'éternel et l'immuable qui sont de même nature qu'eux.³³¹⁹

Cet extrait de Jamblique illustre parfaitement l'idée phare dans l'utilisation de « noms barbares » : s'inscrire dans la permanence d'une loi divine remontant à la plus haute Antiquité. Chez l'auteur du *Šams al-ma'ārif*, les noms barbares utilisés ne proviennent pas de langues rattachées dans l'imaginaire arabe au polythéisme. Bien au contraire, les noms barbares du *corpus bunianum* sont pour la plupart réputées hébraïques ou « syriaques », soient deux langues supposées être parlées dans le monde céleste. Le problème qui se pose à l'historien est celui de l'origine de ces termes : s'agit-il de noms issus d'une autre langue sémitique (hébreu, araméen, syriaque, sud-arabique, éthiopien, etc. ?), d'une autre langue de famille différente (langues indo-européennes, ouralo-altaïques, berbères, etc. ?), de noms dérivés d'une technique spécifique ? L'hypothèse d'une création n'obéissant à aucune logique ne saurait être satisfaisante. Nous reviendrons plus loin sur ces questions.

Ces termes étant des éléments efficaces des formules se pose la question de leur prononciation. Or, tous les manuscrits ne les écrivent pas de la même manière. La plupart du temps, ils ne sont pas même vocalisés. Enfin, il se présente parfois des cas où la copie a été amendée par une seconde main qui rectifie le nom barbare et ajoute une vocalisation. C'est le cas par exemple du manuscrit BnF3 dans le passage sur les noms pseudo-hébraïques sus-mentionné. Les noms sont écrits à l'encre rouge sur la copie et un individu y a apporté des corrections à l'encre noire, ce qui met bien en évidence les corrections. Une tierce personne a également parfois donné une troisième version du nom en marge. Ce qui donne par exemple le nom Ğḡhtā corrigé en Ğḡhtī à l'encre noire et en Ḥḡhtī dans la marge droite de la page³³²⁰, le nom Šīṭṭc corrigé en Šīṭīṭc à l'encre noire, avec Šīṭṭc rétabli dans la marge droite³³²¹. Certaines des corrections ne correspondent à aucune leçon que nous ayons trouvé

³³¹⁹ Jamblique, *Mystères d'Égypte*, VIII, 4-5 ; tr. Pascal Charvet et Anne-Marie Ozanam, *La magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, Poitiers, NiL éditions, 1994, p. 199-200.

³³²⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF3, fol. 94b.

³³²¹ *Ibid.*, fol. 94b.

dans des manuscrits. Si cela n'infirmes pas la possibilité d'une collation sur un autre manuscrit, cela nous oblige également à formuler d'autres hypothèses sur ces corrections. À notre sens, l'absence de vocalisation sur de nombreux noms de ce type qui ne peuvent être assimilés à aucune racine ni aucun schème arabe pose la question de l'oral dans la transmission de ces écrits. En effet, une utilisation purement écrite nous semble à exclure : dans le dernier cas que nous avons présenté, les noms sont précédés de la particule vocative *yā* et suivis de verbes à l'impératif comme « Réponds ! » (*ağib*), ce qui indique que la formule devait - au moins à l'origine - être réalisée oralement et, de fait, vocalisée. Nous pouvons donc émettre deux hypothèses concernant ces noms. La première est qu'ils étaient suffisamment connus pour ne pas nécessiter de vocalisation. C'est probablement le cas des noms à l'usage relativement universel comme *Ahyā Šarāhyā* sur lesquels nous reviendrons³³²². La seconde hypothèse, concernant les noms d'un usage rare, est celle d'une transmission orale conjointe du texte : l'écrit n'est là que pour rappeler le squelette consonnantique et le praticien devine la vocalisation pour l'avoir déjà entendue. De plus, le caractère abscons de ces termes permet de rendre la formule magique complètement hermétique au non-initié.

Se pose également la question d'une éventuelle licence de transmettre ce texte. Bien que des annotations claires sur la transmission des textes existent pour *Laṭā'if al-išārāt* ou *ʿIlm al-hudā*, les manuscrits du *Šams al-ma'ārif* sont plus discrets sur la question, à l'exception de certificats de lecture très concis et stéréotypés. La question doit pourtant être posée. Anne Regourd notait que dans le Yémen contemporain, la licence (*iğāza*) fait pleinement partie de la transmission des savoirs occultes, qui se communiquent « de bouche à oreille »³³²³. Dans le cas du *Šams al-ma'ārif*, il s'agit d'un ouvrage incontournable des praticiens de la magie, cependant, comme nous allons le montrer, il est fort possible qu'il fut rédigé dans la perspective d'une transmission restreinte à des personnages de cour. Aussi, nous ne pouvons en l'état actuel de nos connaissances nous prononcer sur une éventuelle transmission

³³²² Cf. *infra* p. 872 et suivantes.

³³²³ Anne Regourd, « Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen », *Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen*, numéro spécial de *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 214-215. La transmission des sciences occultes demeure mystérieuse dans d'autres pays. Par exemple pour Djenné au Mali, Geert Mommersteeg s'interrogeait : « Comment les marabouts acquièrent-ils leurs connaissances ? Comment les transmettent-ils ? Toutes ces questions sont entourées de mystère. Les quelques marabouts avec lesquels j'ai pu aborder la question ont mentionné l'importance du rôle joué par le marabout qui leur a enseigné la lecture du Coran. C'est de lui qu'ils tiennent les premières bases de connaissances *siri* ». Cf. Geert Mommersteeg, *Dans la cité des marabouts. Djenné, Mali*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux, 2009, p. 136.

du texte avec une « licence » parmi les premiers lecteurs du texte, bien que l'usage ait pu apparaître plus tard.

L'écrit comme langage visible

Ce caractère hermétique est d'autant plus visible dans l'emploi de codes cryptographiques ou d'éléments figurés. Même s'ils ne sont pas nombreux comparativement à d'autres écrits hermétiques, ils ont une certaine importance dans le cryptage des connaissances. Comme le faisait remarquer Malcom B. Parkes à propos des monastères chrétiens d'Europe, « l'écrit était désormais un langage visible qui allait directement à l'esprit par l'intermédiaire de l'œil »³³²⁴. Il est clair que le langage du Šams al-ma‘ārif atteint un autre stade avec ces éléments. En effet, qu'il s'agisse des sept symboles du sceau de Salomon ou du cercle de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa, ces figures sont sources de commentaires et de gloses, et ces explications revêtent des formes à l'aspect oral évident : des vers de poésie dans le cas du sceau de Salomon, un enseignement de maître à disciple dans le cas du cercle de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa. Dans ces deux cas, l'oral ne représente qu'une description qui donne la clef de lecture du symbole ou de la figure, ce dernier synthétisant le macrocosme.

On remarquera cependant que le Šams al-ma‘ārif dans sa version courte n'emploie aucun alphabet cryptographique, à une exception près : le Šamsβ contient un chapitre où nombre de termes sont encodés et ce chapitre s'est retrouvé dans un manuscrit d'Istanbul du Šams al-ma‘ārif. Il s'agit d'un alphabet cryptographique assez connu puisqu'on y reconnaît l'alphabet magique identifié et déchiffré par Paul Casanova³³²⁵ (n. 1861, m. 1926) à partir d'un manuscrit du *Kitāb ‘Uyūn al-ḥaqā’iq wa-īdāh al-ṭarā’iq* (*Le livre des sources des réalités et de l'éclaircissement des voies*) d'Aḥmad b. Muḥammad al-‘Irāqī l-Sīmāwī, appelé aussi Ḥusrūšāh dans cet ouvrage écrit durant le règne de Baybars, entre 659/1260 et 676/1277³³²⁶. Il s'agit d'une écriture appelée *al-qalam al-rayḥānī*³³²⁷. Ces termes encodés correspondent le plus souvent (mais non

³³²⁴ Malcom B. Parkes, « Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. Guglielmo Cavallo et Roger Chartier, Paris, Le Seuil, 1997, p. 119. Cité dans David Piotrowski, *L'hypertextualité ou la pratique formelle du sens*, p. 78-79.

³³²⁵ Né en Algérie, Paul Casanova est un arabisant et numismate. Il mena de nombreuses recherches sur l'histoire du Caire. Cf. Julien Loiseau, « Casanova », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 184-185.

³³²⁶ Paul Casanova, « Alphabets magiques arabes », *Journal asiatique*, série 11, t. 18 (1921), p. 37-40.

³³²⁷ *Ibid.*, p. 41. Le tableau du déchiffrement est p. 55. Paul Casanova vocalise *rīḥānī* (p. 41) et indique que le mot « ne se trouvait pas dans les dictionnaires » (p. 44) et que « c'est une

exclusivement) à des données astrologiques ou des noms divins³³²⁸. L'utilisation de ce code vise à crypter des données. Dans le manuscrit du *Šams* BnAα, des notes marginales indiquent les mots encodés en alphabet arabe parfaitement compréhensible. Aucune note de ce genre n'accompagne les mots cryptés dans le manuscrit ASδ, cependant, certains mots codés dans BnAα ne le sont pas dans ASδ. À partir de ces deux seuls manuscrits contenant un même chapitre intégré dans deux œuvres bien différentes, il n'est pas possible de tirer des conclusions définitives. En revanche, la question se pose de savoir si le code vient des manuscrits sources ou furent un ajout postérieur d'un copiste familiarisé avec ces techniques cryptographiques. L'emploi de cet alphabet est attesté dans certains manuscrits, c'est par exemple le cas d'un traité alchimique attribué à Hermès (*Hirmis al-Harāmisa*)³³²⁹. Dans tous les cas, l'utilisation de ce type d'alphabet est rare car d'un usage peu commode : il suggère que le lecteur ait toujours à sa disposition un tableau récapitulatif, et les copistes ne comprenant pas le code ont tendance à chercher à l'adapter. Cela est d'autant plus visible dans le manuscrit ASδ qui utilise une encre rouge pour les symboles cryptographiques. Or, certains signes ressemblant ou pouvant être assimilés à des caractères arabes furent écrits en noir, suggérant que le copiste a cru qu'il s'agissait bien d'un mot arabe et non d'un terme encodé³³³⁰. Cette confusion trahit cette utilisation hésitante du code. La cryptographie reste en tous les cas très peu utilisée dans le *Šams al-ma'ārif*, bien que l'« alphabet naturel »³³³¹ et l'« alphabet ḥimyarite »³³³² y soient mentionnés.

autre forme de *rūḥānī* » (p. 45). Le terme *rayḥān* existe bien cependant et désigne les aromates et plus particulièrement le basilic. On trouve le terme de *rayḥān* dans le Coran (LVI, 88/89) pour évoquer les bonnes odeurs du Paradis. Voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 1765 ; Kazimirski, I, p. 948.

³³²⁸ Par exemple, parmi les mots encodés dans le *Šams* (BnAα) et le manuscrit ASδ du *Šams al-ma'ārif*, on trouvera le Bélier (*al-Ḥamal* : BnAα, fol. 47b et 52a, ASδ : 120b), la Balance (*al-Mīzān* : BnAα, fol. 49b et ASδ, fol. 122b), le Soleil (*al-Šams* : BnAα, fol. 50b), le Capricorne (*burğ al-Ġady* : BnAα, fol. 50b), Dieu (*Allāh* : BnAα, fol. 48a), la Divinité (*al-ilāh* : BnAα, fol. 48a, ASδ : 120b), « Point de divinité excepté Lui » (*lā ilāha illā Llāh* : BnAα, fol. 50a), le Vivant, le Subsistant (*al-Ḥayy al-Qayyūm* : BnAα, fol. 50a), etc.

³³²⁹ Paola Carusi, « Alchimia ermetica e arte del vetro : il *tadbīr Harmis al-Harāmisa* (Dār al-kutub al-Miṣrīya *ṭabīʿiyāt* 150) », *Quaderni di Studi Arabi*, 10 (1992), p. 89 (analyse de Paola Carusi), 196 (copie) et 198 (édition).

³³³⁰ C'est le cas par exemple au fol. 120b où un caractère ressemblant aux lettres Ḥḥh écrites en un mot a été écrit en noir. Dans le même folio, un mot pouvant ressembler à une lettre basse (B, T, Ṭ, N ou Y) suivi d'une *alif* et d'une *lām* est écrit à l'encre noire alors qu'il fait de toute évidence partie des mots encodés.

³³³¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 6b.

³³³² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 25a et 25b (en marge).

•••

La structure du *Šams al-ma‘ārif* est donc assez souple pour permettre de nombreux aménagements. L'ouvrage, combinant des codes de la compilation (hadith et *adab*) et de l'écriture scientifique médiévales, doit ainsi être analysé à la confluence de ces genres. L'aspect oral n'en est pas moins absent car « la victoire de l'écrit n'est souvent qu'apparence. D'abord parce que celui-ci n'existe que par la parole préalable, pensée ou dite, et que son objet premier est d'inscrire et de visualiser le discours parlé. Également parce que le discours écrit reste en un sens discours parlé lorsqu'il est destiné à être dit en public »³³³³. Aussi, ce problème de l'auralité ne doit pas masquer cette dimension dans le *Šams al-ma‘ārif*. Se présentant comme une compilation aux sections indépendantes malgré un projet unifiant plusieurs traditions, il pouvait donc être consulté ponctuellement et sa lecture ne concerner qu'une section limitée, d'où un redécoupage permanent de la structure de l'ouvrage. Le grimoire ajoute ainsi à la diversité inhérente aux traditions manuscrites les spécificités de l'écriture magique.

³³³³ Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, p. 162.

IX. Sources mystiques, théologiques et religieuses du *Šams al-ma‘ārif*

Nous avons vu que le *Šams al-ma‘ārif* est une compilation puisant à de nombreuses sources. Deux approches ont jusque-là été avancées pour analyser le discours de la version longue : soit l'ouvrage a été analysé à travers ses aspects les plus magiques, soit - et cette dernière approche est plus récente - à travers ses aspects mystiques. Cependant, la version longue a toujours été appréhendée dans une démarche plus structuraliste qu'historique³³³⁴. Cette approche s'explique aisément en raison de la taille de la version longue, mais la version courte nous permet une approche plus intime du texte. En effet, le *Šams al-ma‘ārif* étant une compilation, il convient de retrouver autant que faire se peut les sources de son compositeur (ce que l'on appelle la « bibliothèque »), ainsi que les discours similaires dans lesquels il put puiser son inspiration. Il convient donc de reprendre ces approches en déterminant quelle fut la « bibliothèque » du compilateur et quelle est la substance de son discours. En effet, une compilation n'est pas une simple juxtaposition de textes mais représente un projet dirigé par une idée, une sensibilité particulière et qui comporte donc un discours unique malgré la pluralité de ses sources. Nous nous pencherons donc d'abord sur les sources mystiques, théologiques et religieuses, c'est-à-dire avant tout les sources qui donnent la cosmologie du corpus, les sources religieuses et les éléments coraniques utilisés.

9.1. La base būnienne

Si le *Šams al-ma‘ārif* a été attribué à al-Būnī, c'est sans conteste en raison de l'importance qu'ont les écrits d'al-Būnī dans le travail de compilation. En effet, la majorité des textes du début, qui sont aussi les plus substantiels du point de vue de la cosmologie et des paradigmes fondamentaux dans l'appréhension magique du texte coranique, sont majoritairement issus des *Laṭā'if al-išārāt* et du *‘Ilm al-hudā*. Le recueil de prière *al-Lum‘a l-nūrāniyya* a également fourni une matière abondante à des sections de la fin du *Šams al-ma‘ārif*. Enfin, le *Qabs al-iqtidā'* du corpus bunianum, bien que n'étant probablement pas d'al-Būnī, semble également avoir été exploité par le compilateur. C'est donc sur la place de ces sources et leur discours que nous nous pencherons dans un premier temps.

³³³⁴ Il y a cependant eu quelques approches comparatistes. Nous pouvons par exemple citer Constant Hamès qui vit en al-Ġazālī le modèle et maître d'al-Būnī, thèse que nous discuterons un peu plus loin. Cf. *infra* p. 808 et suivantes.

La cosmologie des Laṭā‘if al-išārāt

Le Šams al-ma‘ārif, après des eulogies empruntées au *‘Ilm al-hudā*, commence par l'introduction des *Laṭā‘if al-išārāt*. Les bases de la cosmologie selon al-Būnī sont posées par le compilateur :

Le Vrai (*al-ḥaqq*) a des marqueurs (*a‘lām*), la réalité (*al-ḥaqīqa*) une organisation (*nizām*), les esprits (*al-arwāḥ*) [ont], par les connaissances divines (*bi-l-ma‘ārif al-ilāhiyyāt*), de la sollicitude (*ihtimām*). La vertu (*al-faḍīla*) est demandée, la capacité à la choisir³³³⁵ donnée, la félicité par les soleils de la perfection attachée, la vie prééternelle (*al-ḥayāt al-abadiyya*) par l'accomplissement des rites de la Loi divine (*bi-sti‘māl manāsik al-šarī‘a*) engagée. Le plus haut des degrés est dans les hauteurs des degrés des savants qui agissent, et leur plus haut degré est celui de la maison des guides réalisés (*al-hādīn al-muḥaqqiqīn*), et non une maison pour le savant dans la religion de Dieu qui ne fait pas don [de son accomplissement à la communauté] comme s'il n'y avait pas d'existence de la vie pour la réalité de l'âme que l'on ne puisse mettre à profit. L'homme le plus éloigné de la félicité est celui qui dédaigne les règles de la communauté et abandonne les Lois divines des [hommes] réalisés parmi les fidèles (*min ahl al-qibla*). Certes, j'ai vu le propos des cheikhs parmi ceux dont les mots sont élevés, dont la sagesse s'étend à l'horizon, dont la bénédiction couvre la création.

(*Ammā ba‘d, fa-li-l-ḥaqq a‘lām, wa-li-l-ḥaqīqa nizām, wa-li-l-arwāḥ bi-l-ma‘ārif al-ilāhiyya ihtimām, wa-l-faḍīla maṭlūba wa-l-quḍra ‘alā qtināti-hā [sic] mawhūba, wa-l-sa‘āda bi-šumūs al-kamāl maqrūna, wa-l-ḥayāt al-abadiyya bi-sti‘māl manāsik al-šarī‘a marhūna, wa-a‘lā l-darağāt fi ‘illiyīn darağāt al-‘ālimīn al-‘āmilīn wa-a‘lā-hā darağa manzilat al-hādīn al-muḥaqqiqīn wa-lā manzila li-‘ālim fi dīn Allāh lā yufidu ka-mā anna-hu lā wuğūd ḥayāt li-ḥaqīqat nafs [sic] lā tastafidu wa-anna ab‘ad al-nās min al-sa‘āda man istahāna bi-aḥkām al-milla wa-aḥall bi-šarā‘iḥ al-muḥaqqiqīn min ahl al-qibla. Wa-innī ra‘aytu kalām al-šuyūḥ mimman ‘alat kalimatu-hum wa-nbaṣaṭat fi l-āfāq ḥikmatu-hum wa-‘ammat fi l-barāyā barakatu-hum*)³³³⁶

Dans cet extrait sont affirmées la possibilité du choix de la vertu et la garantie de l'accès au Paradis par les bonnes œuvres. Les marqueurs qui sont mentionnés indique que la connaissance permet de se préserver de l'erreur et d'avoir la maîtrise de son destin au moins pour l'au-delà. Il s'agit également de réaffirmer l'importance de rester dans le cadre légal. C'est une prescription d'importance pour un traité qui s'écarte justement par moment certains préceptes

³³³⁵ La leçon d'Esc1 est *‘alā qtināti-hā*. La leçon de BnF1, *‘alā qtifā‘i-hā* (à la choisir), a été retenue plutôt que celle de BnF3, *‘alā qtinā‘i-hā* (à l'acquérir), mais les deux pourraient ici faire sens.

³³³⁶(Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 2a. À comparer avec al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 3a.

légaux³³³⁷. Cette introduction suggère qu'al-Būnī se situe lui-même dans une perspective soufie : la Vérité (*al-ḥaqīqa*) est le but de la quête des soufis et ne peut-être atteinte que par la Voie [soufie] (*al-ṭarīqa*). Al-Būnī reprend ici un des fondements de l'épistémologie du soufisme : la Création est un langage occulte à travers ces « marqueurs » divins, la « réalité » correspond à l'articulation, à l'organisation (*niḏām*), la grammaire pourrait-on dire, de ce verbe créateur. De fait, le compilateur du *Šams al-ma'ārif* reprend à son compte cette convergence des savoirs ésotériques et du soufisme.

Outre ce préliminaire, c'est toute la cosmologie d'al-Būnī que le compilateur reprend dans le *Šams al-ma'ārif*, développant ainsi l'identification et l'analyse des « marqueurs » (*a'lām*) du Vrai (*al-Ḥaqq*, c'est-à-dire de Dieu). Ainsi, la « section dans laquelle je parlerai en premier des lettres dotées de points diacritiques, qui sont les fondements de la parole et par lesquelles s'élève son architecte » (*faṣl atakallamu fī-hi awwal 'alā l-ḥurūf al-mu'ğama wa-hiya uṣūl al-kalām wa-bi-hā yartafī'u bannā'u-hu*)³³³⁸ commence par un simple aphorisme : « Sache que les nombres ont des secrets, comme les lettres ont des effets » (*wa-ʿlam anna li-l-ʿdād asrār kamā anna li-l-ḥurūf āṭār*)³³³⁹. Ensuite est développée une cosmologie hiérarchisant les différentes sphères de la création issue des *Laṭā'if al-iṣārāt* :

Le monde supérieur (*al-ʿālam al-ʿulwī*) prolonge le monde inférieur (*al-ʿālam al-sufli*). Le monde du Trône (*ʿālam al-ʿarṣ*) prolonge le monde du Siègne (*ʿālam al-kursī*), le monde du Siègne prolonge la sphère de Saturne (*falak Zuḥal*)³³⁴⁰, la sphère de Saturne prolonge la sphère de Jupiter (*falak al-Muštari*), la sphère de Jupiter prolonge la sphère de Mars (*falak al-Mirriḥ*), la sphère de Mars prolonge la sphère du Soleil (*falak al-Šams*), la sphère du Soleil prolonge la sphère de Vénus (*falak al-Zuhara*), la sphère de Vénus prolonge la sphère de Mercure (*falak Uṭārid*), la sphère de Mercure prolonge la sphère de la Lune (*falak al-Qamar*), la sphère de la lune prolonge la sphère de la chaleur (*falak al-ḥarāra*)³³⁴¹, la sphère de la chaleur prolonge

³³³⁷ On peut penser notamment à l'emploi de « noms barbares », prohibé pour certains muftis comme nous l'avons vu. Cf. *supra* p. 341.

³³³⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 3a.

³³³⁹ *Ibid.*, Esc1, fol. 3a.

³³⁴⁰ Nous avons privilégié la traduction de *falak* par sphère et non par astre dans la mesure où ce même terme s'appliquera dans le paragraphe à *falak al-ḥarāra* (sphère de la chaleur), *falak al-hawāʾ* (sphère de l'air), *falak al-māʾ* (sphère de l'eau) et *falak al-turāb* (sphère de la terre). Ces quatre dernières ne se réfèrent plus à des planètes mais à des éléments (à l'exception de la chaleur), et renvoient donc à une conception du monde représenté en sphères concentriques, comme dans les *Laṭā'if al-iṣārāt*.

³³⁴¹ On notera que l'on devrait avoir ici *al-nār* (le feu) plutôt qu'*al-ḥarāra* (la chaleur) (leçon identique dans tous les manuscrits) dans la mesure où les trois sphères suivantes sont associées à des éléments et non des natures.

la sphère de l'air (*falak al-hawā'*), la sphère de l'air prolonge la sphère de l'eau (*falak al-mā'*) et la sphère de l'eau prolonge la sphère de la terre (*falak al-turāb*).

(*Wa-inna l-‘ālam al-‘ulwī yamuddu l-‘ālam al-sufli. Fa-‘ālam al-‘arš yamuddu ‘ālam al-kursī, wa-‘ālam al-kursī yamuddu falak Zuḥal, wa-falak Zuḥal yamuddu falak al-Muštari, wa-falak al-Muštari yamuddu falak al-Mirriḥ, wa-falak al-Mirriḥ yamuddu falak al-Šams, wa-falak al-Šams yamuddu falak al-Zuhara, wa-falak al-Zuhara yamuddu falak ‘Uṭārid, wa-falak ‘Uṭārid yamuddu falak al-Qamar, wa-falak al-Qamar yamuddu falak al-ḥarāra, wa-falak al-ḥarāra yamuddu falak al-hawā', wa-falak al-hawā' yamuddu falak al-mā', wa-falak al-mā' yamuddu falak al-turāb*)³³⁴²

Cette conception de l'univers créé avec différentes sphères d'influences est probablement héritée des Iḥwān al-Šafā' qui en faisaient un élément essentiel de leur propre conception de l'univers. Ces sphères renvoient au concept de macrocosme, comme ils l'exprimaient clairement :

Toutes les sphères et les étages des cieus, les astres, les [quatre] éléments, leurs dérivés (c'est-à-dire animaux, végétaux et minéraux) qui font tous partie du Corps du monde, sont comme les membres et articulations d'un corps humain ; car son âme avec la permission de Dieu, meut ses sphères et astres comme l'âme humaine meut les membres.³³⁴³

([...] *ḡamī' aflāki-hi wa-ṭabaqāt samawāti-hi wa-kawākib aflāki-hi wa-arkān ṭabā'i-hi* [p. 144] *wa-muwalladāti-hā, min ḡumlat ḡismi-hi, bi-manzilat a'ḡdā' badan insān wāḥid wa-mafāṣil ḡsadi-hi ; fa-inna nafsa-hu tudīru aflāka-hu wa-tuḥarriku kawākiba-hā bi-iḡn al-Bāri' ḡalla wa-‘azza kamā tuḥarriku nafs insān wāḥid a'ḡdā' ḡsadi-hi wa-mafāṣil badani-hi*)³³⁴⁴

À la lumière de la cosmologie des Iḥwān al-Šafā', on peut voir qu'al-Būnī reprend les deux concepts de monde supérieur et monde inférieur, le premier englobant les sphères du Trône, du Siège et des planètes, et le second les sphères des éléments³³⁴⁵. Le compilateur du Šams al-ma‘ārif lui-même connaissait les *Rasā'il Iḥwān al-Šafā'* puisqu'il les mentionne dans l'ouvrage en faisant allusion à un passage précis³³⁴⁶. Dans cette cartographie du cosmos, la sphère du Trône divin (*al-‘arš*) reste

³³⁴² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 3a. À comparer avec al-Būnī, *Laṭā'if al-išārāt*, BnFα, fol. 59a.

³³⁴³ Traduction Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Šafā'*, p. 106.

³³⁴⁴ Iḥwān al-Šafā', *Rasā'il Iḥwān al-Šafā'*, II, p. 143-144.

³³⁴⁵ Sur l'univers et les sphères chez les Iḥwān al-Šafā', cf. Yves Marquet, *Rasā'il Iḥwān al-Šafā'*, p. 108-129. Voir également Zacharie Van Laer, « Le ciel (samā') dans la littérature arabe », *Acta Orientalia Belgica*, 12 (1999), p. 168-169.

³³⁴⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 54a. Il y est fait référence aux « révolutions millénaires » (*adwār al-ulūf*) de douze mille ans par comparaison avec les deux mille ans que rapporte Ibn ‘Abbās comme durée de la création par Dieu. Cf. Iḥwān al-Šafā', *Rasā'il Iḥwān al-šafā'*, III, p. 250. L'épître en question a été traduite en français. Cf. Iḥwān al-Šafā', *Les*

la plus haute sphère et celle qui englobe le macrocosme. Cette cosmologie est toutefois complétée avec un passage qui associe les sphères aux lettres et nombres qui leur correspondent :

Parmi les [éléments du monde] supérieur (*fi l-'ulwiyyāt*), Saturne a la lettre *ǧīm*, et ses nombres nécessaires (*al-wāqī'a 'alay-hi*) sont le trois en tant que nombre complet (*'alā l-ǧumlā*), quant [au nombre issu] de la décomposition (*'alā l-tafṣīl*), il s'agit du cinquante-trois ainsi : *ǧīm* : le *mīm* [équivalent à] quarante, le *yā'* [équivalent à] dix et le *ǧīm* [équivalent à] trois, et il est également [composé de] trois lettres. Parmi les [éléments du monde] inférieur (*fi l-sufliyyāt*), [Saturne] a la lettre *ṣād*, dont le nombre est quatre-vingt-dix.

Jupiter a la lettre *dāl*, qui [correspond] au chiffre quatre. Il [est associé] au carré de base quatre.

Le principe actif (*taṣrīf*) de la sphère de Mars parmi les [éléments du monde] céleste est le cinq comme [nombre] complet (*'alā l-ǧumla*), qui [correspond à] la lettre *hā'*.

La sphère du Soleil est six, ce qui [correspond à] la lettre *wāw*. Parmi les figures (*al-aškāl*), la sienne est le carré magique de base six (*al-musaddas*).

Le principe actif (*taṣrīf*) de la sphère de Vénus est le sept, qui [correspond à] la lettre *zāy*.

La sphère de Mercure a le huit, qui [correspond à] la lettre *ḥā'*.

La sphère de la Lune a le neuf, qui [correspond à] la lettre *ṭā'*. Parmi les figures, la sienne est la carré magique de base neuf (*al-mutassa'*)³³⁴⁷.

(*Fa-li-Zuḥal fi l-'ulwiyyāt ḥarf al-ǧīm, wa-a'dādu-hu l-wāqī'a 'alay-hi ṭalāṭa 'alā l-ǧumla. Wa-ammā 'alā l-tafṣīl fa-ṭalāṭa wa-ḥamsūn hakaḍā : ǧīm al-mīm arba'un wa-l-yā' 'ašara wa-l-ǧīm ṭalāṭa wa-huwa ayḍan ṭalāṭa aḥruf. Wa-la-hu fi l-sufliyyāt ḥarf al-ṣād, wa-huwa fi l-'adad tis'un. Wa-li-falak al-Muštārī ḥarf al-dāl wa-huwa arba'a fi l-'adad. Wa-la-hu l-murabba' ḍarb arba'a fi arba'a. Wa-taṣrīf falak al-Mirriḥ fi l-'ulwiyyāt 'alā l-ǧumla ḥamsa wa-huwa ḥarf al-hā'. Wa-li-falak al-Šams sitta wa-huwa ḥarf al-wāw, wa-la-hu min al-aškāl al-musaddas. Wa-taṣrīf falak al-Zuhara sab'a wa-huwa ḥarf al-zā[y]. Wa-li-falak [3b] 'Uṭārid ṭamāniya wa-huwa ḥarf al-ḥā'. Wa-li-falak al-Qamar tis'a wa-huwa ḥarf al-ṭā', wa-la-hu min al-aškāl al-musabba'*)³³⁴⁸

Cette correspondance reprend des éléments des *Laṭā'if al-išārāt* mais les présente de façon tout à fait différente. En effet, on trouve dans cette dernière œuvre d'al-Būnī des correspondances entre les sphères et les lettres qui leur correspondent dans le monde supérieur et dans le monde inférieur. Al-Būnī

révolutions et les cycles : épîtres des Frères de la Pureté, XXXVI, tr. Godefroid de Callataÿ, p. 202 (texte arabe) et p. 55-56 (traduction).

³³⁴⁷ Nous nous sommes logiquement aligné sur BnF1 et BnF3, alors qu'Esc1 a *al-musabba'* (le carré magique de base sept). Quant à la leçon de BnF2, *al-muttasa'* (la *šadda* est clairement au-dessus du *tā'* et non du *sīn*) (l'étendu), elle ne fait pas sens ici.

³³⁴⁸(Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 3a-3b.

exposait ensuite les nombres correspondant (qualifiés de « pouvoir », *tašrīf*) respectivement dans le monde supérieur et le monde inférieur d'abord selon l'équivalent entier (*al-ğumla*) puis l'équivalent selon la décomposition (*al-taḫṣīl*)³³⁴⁹. Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* prend une certaine liberté par rapport aux données d'al-Būnī. Excepté Saturne où il donne presque toutes les correspondances (sauf le nombre du *taḫṣīl* pour le monde inférieur), le compilateur ne donne que la lettre correspondante du monde supérieur et le nombre entier (*‘alā l-ğumla*) équivalent du monde supérieur. La complexité du système disparaît complètement pour ne laisser que les éléments les plus basiques au lecteur. Le texte n'est enrichi que de la mention des carrés magiques associés à Jupiter, au Soleil et à la Lune, qui suivent en réalité exactement les correspondances numériques puisées dans les *Laṭā‘if al-išārāt*. On peut donc observer que la complexité de la cosmologie d'al-Būnī est simplifiée pour ne laisser que des éléments d'un usage et d'une compréhension aisés.

La classification des écritures est de même reprise des *Laṭā‘if al-išārāt*. Ainsi, le *Šams al-ma‘ārif* explique :

Section.

Les lettres sont de plusieurs catégories. Il y en a avec lesquelles on commence [à écrire] par la droite, et ce sont les lettres des Arabes. Il y en a avec lesquelles on commence [à écrire] par la gauche, et ce sont les [lettres] byzantines, grecques et coptes. Toute écriture [commençant] sur la droite est liée (*muttaṣila*), et toute écriture [commençant] sur la gauche est séparée (*munfaṣila*)³³⁵⁰.

(*Faṣl. Wa-l-ḥurūf ‘alā anwā‘ min-hā mā yabda‘u bi-hi min al-yamīn wa-hiya ḥurūf al-‘arab. Wa-min-hā mā yabda‘u bi-hi min al-šamāl wa-hiya l-rūmiyya wa-l-yūnāniyya wa-l-qibṭiyya. Wa-kull kitāba ‘alā l-yamīn muttaṣila wa-kull kitāba ‘alā l-šamāl munfaṣila*)³³⁵¹

Un des lecteurs du manuscrit Esc1 a laissé un commentaire dans la marge « on oppose à cela l'écriture des Hébreux, qui [s'écrit à partir] de la droite et qui est [en lettres] séparées et non liées » (*yaruddu ‘alay-hi kitābat al-‘ibrāniyyīn hiya ‘alā l-yamīn wa-hiya munfaṣila ḡayr muttaṣila*)³³⁵². Cette dernière remarque pointe un fait important : la division vise à mettre en valeur l'écriture arabe comme la plus apte à donner sa cohérence et son pouvoir au langage³³⁵³. Les Byzantins, les Grecs et les

³³⁴⁹ Al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 9b-10b. Nous avons établi les tableaux de correspondance à partir de ces données en annexe. Cf. *infra* p. 1236.

³³⁵⁰ La leçon de BnF1, BnF2, BnF3 est *ḡayr muttaṣila* (non-liée) ce qui revient au même.

³³⁵¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 3b. À comparer avec al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 13a-13b.

³³⁵² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 3b.

³³⁵³ Si le terme de *muttaṣila* est le plus idoine pour exprimer cette idée, il ne manque pas de rappeler, dans un contexte magique, la conjonction astrologique de deux astres, libérant ainsi un influx spirituel ou une influence spécifique sous les auspices de laquelle l'invocateur

Coptes ne renvoient pas seulement à des langues et des lettres, mais aussi à la religion chrétienne et au sabéisme (le polythéisme grec étant assimilé au sabéisme à l'époque d'al-Būnī)³³⁵⁴. Or, le compilateur du *Šams al-ma'ārif* explique dans une autre section la logique du verset du Siège (*āyat al-kursī*) que celui-ci réfute les thèses des autres religions dont les chrétiens et les sabéens³³⁵⁵. Il semble donc que cette comparaison des écritures, excluant l'alphabet hébraïque, ait pour but de promouvoir l'écriture arabe comme seule pleinement apte à produire un langage efficient. L'omission de l'alphabet hébraïque peut s'expliquer aisément dans le cas du *Šams al-ma'ārif*: toute une section est consacrée au pouvoir de noms (pseudo-)hébraïques³³⁵⁶. Il ne peut donc pas donner à l'hébreu le même statut que le grec ou le copte. De même, l'arabe étant la langue sur laquelle al-Būnī appuie toute sa mystique, son discours doit montrer les spécificités de son alphabet. Il développait une idée similaire dans *al-Lum'a l-nūrāniyya* :

Puisque le secret de Dieu - qu'Il soit exalté - est dans chaque livre qui est descendu, c'est la science de ses beaux noms, alors la connaissance (*al-ilm*) de ce secret fait partie de la plus noble des sciences. C'est pourquoi les gnostiques (*al-ārifūn*) ont caché cette division des sciences, en raison de sa puissance en elle-même pour que celui qui ne fait pas partie de ce groupe ne l'exprime pas et pour que l'insouciance à son égard ne multiplie pas sa diffusion dans les langues, certes, elle est [véhiculée] par la langue de la communauté. Que celui qui examine cela sache que la sagesse de Dieu (*ḥikmat Allāh*) - qu'Il soit exalté ! - est déposée dans le livre des gens de ce temps (*kitāb ahl dālika l-zamān*) à mesure de leurs capacités (*bi-qadr quwā-hum*) et l'organisation des lettres est adaptée à leurs langues, comme l'a dit le Créateur - Il est puissant et majestueux ! - { Nous n'avons envoyé nul Apôtre sinon [chargé d'enseigner] dans l'idiome de son peuple, afin d'éclairer celui-ci }³³⁵⁷. Celui qui apprend ce secret subtil dédaigne les sciences précédentes à l'exemple de ce modèle (*namat*) comme cette Loi divine [*i.e.* l'islam] a abrogé ce qui a précédé. Il en est ainsi de Son livre, de la formation de ses lettres, de l'organisation de ses noms et des formes de ses actions. Le pouvoir appartient au juge dans sa sainteté. Cela exige des causes célestes et des ordres supérieurs et divins par des causes décrétées par Dieu que la cause des causes³³⁵⁸ a organisées { A tous, Nous avons donné une

doit opérer. Cette « conjonction » des lettres n'est sans doute pas qu'un élément purement graphique, elle a aussi des implications théosophiques et magiques.

³³⁵⁴ Cf. *supra* p. 177 et suivantes.

³³⁵⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 54b. Cf. *infra* p. 781 et suivantes.

³³⁵⁶ Cf. *infra* p. 885 et suivantes.

³³⁵⁷ Coran, XIV, 4.

³³⁵⁸ *Sabab al-asbāb*, on attendrait plutôt « le causateur des causes » (*musabbib al-asbāb*) les autres manuscrits ont « le causeur des causes » (*murattib al-asbāb*). Dans les deux cas, c'est Dieu qui est désigné.

loi³³⁵⁹ et une voie }³³⁶⁰. Les mots arabes sont organisés, c'est la langue des anges de la communauté arabe (*luġat malā'ikat al-milla l-‘arabiyya*). Si le mot arabe est traduit vers une langue étrangère, sa signification s'en trouve amoindrie et passe aux anges des significations du discours obscur (*al-kalām al-mu‘ġam*)³³⁶¹. Si les concepts restent, [le nombre de] lettres augmente ou diminue et se composent autrement.

(*Wa-lammā kāna sirr Allāh ta‘ālā fi kull kitāb unzila huwa ‘ilm asmā’i-hi l-ḥusnā, fa-l-‘ilm bi-hādā l-sirr min ašraf al-‘ulūm. Wa-li-hādā aktama l-‘ārifūn hādā l-qism min al-‘ulūm li-‘izzati-hi fi nafsi-hi wa-la’illā yu‘abbiru ‘alay-hi man laysa min ahli-hi wa-la’illā yaqi‘u l-ihmāl la-hu li-kuṭrat tadāwuli-hi ‘alā l-alsina id [15a] huwa bi-lisān al-milla. Fa-li-ya‘lam al-nāzir fi dālika anna ḥikmat Allāh ta‘ālā mūda‘a fi kitāb ahl dālika l-zamān bi-qadr quwā-hum wa-tartīb ḥurūf taliq bi-luġāti-him kamā qāla l-Bārī’ - ‘azza wa-ġalla - { wa-mā arsalnā min rasūlin illā bi-lisāni qawmi-hi li-yubayyina la-hum }. Fa-hādā l-sirr al-laṭīf man ‘aṭara ‘alay-hi istaġnā min al-‘ulūm al-mutaqaddima fi miṭl hādā l-namaṭ kamā nasaḥat hādīhi l-šarī‘a mā taqaddama. Fa-ka-dālika kitābu-hu wa-taškīl ḥurūfi-hi wa-tartīb asmā’i-hi wa-ġumal min af‘āli-hi. Fa-l-ḥukm li-l-ḥākim fi walāyati-hi. Wa-yaqtaḍi dālika asbāb samāwiyya waumūr ‘ulwiyya mulkiyya bi-asbāb qadariyya rattaba-hā sabab al-asbāb { li-kullin ġa‘alnā min-kum šir‘atan wa-minḥāġan }. Fa-naẓama l-kalām al-‘arabī wa-huwa luġa malā’ikat al-milla l-‘arabiyya. Fa-law nuqilat al-kalima l-‘arabiyya ilā luġa a‘ġamiyya iḥtalla ma‘nā-hā wa-tadāwalat-hā malā’ikat ma‘ānī l-kalām al-mu‘ġam. Wa-in kānat al-maḥmūmāt bāqiyya wa-inna-mā taḳṭuru l-ḥurūf aw taqullu wa-tatarakkaba tarkīb aḥar [...]*)³³⁶²

La science des beaux noms de Dieu, science suprême, est donc intimement liée à la langue. La langue arabe se retrouve être la langue du Coran, des noms divins et des anges, et tout écart vis-à-vis de cette langue rend inaudible une demande dans le monde supérieur ou l'Invisible. Al-Būnī va donc beaucoup plus loin que la simple mise en valeur de la langue arabe dans l'ensemble de son œuvre, mais cette centralité de la langue arabe est nettement tempérée dans le Šams al-ma‘ārif par l'emploi de ces « noms barbares » d'origine prétendument hébraïque ou syriaque.

C'est ainsi que la description des lettres de l'alphabet et de leurs équivalences numériques sont en grande partie reprises des *Laṭā’if al-išārāt*. Leurs propriétés et les éléments les plus importants de leur utilisation sont issues de la même œuvre. Nous pouvons donner par exemple la section sur l'alif, qui traite également du *dāl* :

Section.

³³⁵⁹ Šir‘atan. Régis Blachère a traduit par « règle » en indiquant qu'il s'agit d'une « voie à suivre ». Nous avons repris le terme de Loi car ici il nous semble qu'al-Būnī utilise ce verset en écho avec l'abrogation des précédentes Lois révélées dont il parlait juste avant.

³³⁶⁰ Coran, V, 53/48.

³³⁶¹ Il y a ici un jeu sur la racine « ‘.Ĝ.M » : a‘ġamī et a‘ġamī signifient « étranger » mais mu‘ġam soit « marqué de points diacritiques » (ce qui ne nous semble pas convenir ici dans la mesure où il s'agit d'une autre langue que l'arabe) ou « obscur » s'agissant d'un discours.

³³⁶² Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 14b-15a.

L'alif est aux lettres ce que le un est aux nombres. Les nombres ont une force spirituelle subtile (*quwwa rūḥāniyya laṭīfa*). Les nombres sont issus des secrets des paroles comme les lettres sont issues des secrets des actes. Les nombres ont dans le monde humain (*al-‘ālam al-bašarī*) des secrets et des bienfaits (*asrār wa-manāfi‘*) que le Créateur - que Sa puissance soit glorifiée ! - a organisés comme Il a organisé dans les lettres les secrets du bienfait (*asrār al-naḥf*) dans l'invocation (*al-du‘ā*), les incantations prophylactiques (*al-ruqā*) et d'autres encore parmi les choses dont l'influence (*taṭīru-hā*) se manifeste dans le monde sensible (*al-‘ālam al-ḥissī*) par les catégories des noms (*bi-anwā‘ al-asmā’*).

Sache que les lettres ne sont restreintes à aucun moment (*lā waqt yaḥşiru-hā*). Elles agissent par leur propriété (*bi-l-ḥāşşiyya*)³³⁶³ à qui veut. Les nombres agissent par les qualités naturelles (*bi-l-ṭabī‘iyyāt*)³³⁶⁴ organisées par les moments fastes supérieurs (*murtabita bi-l-iḥtiyārāt al-‘ulwiyyāt*).

La lettre *dāl* a, parmi les nombres, le quatre. Celui qui dresse une figure de quatre cases sur quatre et y dépose un rapport numérique (*nisba ‘adadiyya*), et ce un mardi [qui est] le jour de la naissance du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, le jour [du début] de sa mission et le jour de sa mort, et pendant que la Lune est dans son exaltation (*fi šarafi-hi*) à trois degrés du Taureau (*‘alā ṭalāṭa adrāğ min al-Ṭawr*) exempt de [toute influence] néfaste (*sālim min al-nuḥūs*), à l'heure de la Lune, écris après [avoir recouvré] la pureté rituelle par les ablutions (*ba‘d ṭahārat al-wuḍū’*) et [accompli] la prière à deux génuflexions (*ṣalāt rak‘atayn*) avec le verset du Siège (*āyat al-kursī*), [le verset] { Dis : « Il est Dieu, l'unique » }³³⁶⁵ cent fois sur un parchemin vierge (*raqq ṭāhir*) : celui qui porte cet écrit avec lui Dieu aura la largesse de lui conférer mémoire, compréhension, sagesse (*al-ḥifẓ wa-l-fahm wa-l-ḥikma*) et magnifiera sa capacité sur le monde supérieur et inférieur à la fois (*‘inda l-‘ālam al-‘ulwī wa-l-sufli ağma‘a-hu*). Si un prisonnier se l'accroche à lui, il est libéré de sa prison le jour-même³³⁶⁶. Si ce parchemin est porté sur un étendard (*rāya*), les ennemis, mécréants et rebelles, seront défaits grâce à lui. Ainsi, celui qui le porte avec lui et s'engage dans une dispute la remporte [...]

(Faṣl. Fa-l-alif fi l-ḥurūf huwa l-wāḥid fi l-‘adad. Wa-li-l-a‘dād quwwa rūḥāniyya laṭīfa. Fa-l-a‘dād min asrār al-aqwāl kamā anna l-ḥurūf min asrār al-aḥfāl. Wa-li-l-a‘dād fi l-‘ālam al-bašarī asrār wa-manāfi‘ rattaba-hā l-Bārī’ ḡallat qudratu-hu kamā rattaba fi l-ḥurūf asrār al-naḥf fi l-du‘ā’ wa-l-ruqā wa-ğayr dālīka mim mā zahara taṭīru-hu fi l-‘ālam al-ḥissī bi-anwā‘ al-asmā’. Wa-‘lam anna l-ḥurūf lā waqt yaḥşiru-hā. Wa-inna-mā hiya tafālu bi-l-ḥāşşa li-man šā’a wa-l-a‘dād tafālu bi-l-ṭabī‘iyyāt, fa-hiya murtabita bi-l-iḥtiyārāt al-‘ulwiyyāt.

³³⁶³ Nous avons suivi la leçon BnF1, BnF2 et BnF3 : *bi-l-ḥāşşiyya*. Esc1 a *bi-l-ḥāşşa*.

³³⁶⁴ Nous avons suivi la leçon de BnF1 et BnF3 : *bi-l-ṭabī‘iyyāt*. Esc1 peut également se comprendre de la sorte (*bi-l-ṭab‘iyyāt*). BnF2 a *bi-l-ṭabī‘āt* (par les natures).

³³⁶⁵ Coran, CXII, 1.

³³⁶⁶ Esc1 a la leçon *min yawmi-hi* (le jour-même), BnF1, BnF2 et BnF3 ont *min fawri-hi* (aussitôt, sur le champ).

Fa-ḥarf al-dāl la-hu min al-a‘dād arba‘a. Fa-man aqāma šakl ḍuriba fī arba‘a wa-waḍa‘a fī-hi nisba ‘adadiyya wa-dālika yawm al-itnayn yawm mawlad al-nabī šallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama wa-yawm mab‘aṭi-hi [4a] wa-yawm wafāti-hi, wa-li-yakun dālika wa-l-Qamar fī šarafi-hi ‘alā talāṭat adrāğ min al-Tawr sālim min al-nuḥūs wa-takūnu l-sā‘a li-l-Qamar taktubu ba‘d ṭahārat al-wuḍū’ wa-ṣalāt rak‘atayn bi-āyat al-kursī wa-ḥ qul huwa Llāhu aḥadun } mi‘at marra fī raqq ṭāhir, man ḥamala hādā l-maktūb ma‘a-hu yassara Llāh ‘alay-hi l-ḥifz wa-l-fahm wa-l-ḥikma wa-yu‘azzimu qadara-hu ‘inda l-‘ālam al-‘ulwī wa-l-sufli ağma‘i-hi. Wa-in ‘allaqa-hu masğūn ‘alay-hi, inṭalaqa min siğni-hi min yawmi-hi. Wa-in ḥamala hādā l-raqq ‘alā rāya, hazama bi-hi l-a‘dā’ min al-kafara wa-l-bāğīn. Wa-ka-dālika man ḥamala-hu ma‘a-hu wa-ḥāṣama bi-hi ḡalaba ḥaṣma-hu)³³⁶⁷

Le texte du Šams al-ma‘ārif ne reprend pas linéairement *Laṭā‘if al-išārāt* mais redécoupe et réarrange les phrases de façon quelque peu différente, sans grandes conséquences sur le sens général dans ce passage. Ce passage situe clairement le discours de la science des lettres dans la magie : les nombres ont une « force spirituelle subtile » (*quwwa rūḥāniyya laṭīfa*), termes qui ne manquent pas de rappeler la magie astrologie dont le but est de faire descendre les « forces spirituelles » des astres. De même, les nombres sont associés à des qualités naturelles (*ṭabī‘iyyāt*), terme qui n'est pas sans rappeler la « science naturelle » dans laquelle s'inscrivaient la médecine, l'alchimie ou encore l'astrologie, et cette association d'idée est renforcée par leur hiérarchisation selon les « moments fastes » du ciel. Les lettres quant à elles relèvent du monde sensible et inférieur, auquel correspondent les « propriétés », à l'instar des substances naturelles. La mention selon laquelle elle « ne sont restreintes à aucun moment » (*lā waqt yaḥşiru-hā*) peut sembler contradictoire avec le mardi requis pour le rituel de la lettre *dāl* qui s'ensuit. Sans doute faut-il comprendre que la lettre agit naturellement et que le moment spécifique permet avant tout de renforcer son action ou de l'infléchir dans une direction spécifique. La contradiction majeure du *corpus bunianum* réside cependant plutôt dans le nombre des lettres de l'alphabet arabe.

Le problème de la vingt-neuvième lettre

En effet, le Šams al-ma‘ārif reprend un extrait de *Laṭā‘if al-išārāt* où le *lām-alif* est présenté comme la vingt-neuvième lettre de l'alphabet :

Section.

Les lettres sont vingt-huit sans la *lām-alif* et elles sont au total vingt-neuf. C'est le nombre des mansions lunaires (*al-manāzil al-qamariyya*). Puisque les mansions qui apparaissent au-dessus de la terre sont quatorze, ces lettres [correspondant aux mansions] sont celles qui s'agrègent à la *lām* de l'article défini,

³³⁶⁷(Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 3b-4a. À comparer avec al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 13b-14b.

et elles sont quatorze lettres. Les voici : *alif*³³⁶⁸, *tā*, *tā*, *dāl*, *dāl*, *rā*, *zāy*, *ṭā*, *zā*, *nūn*, *ṣād*, *ḍād*, *sīn* et *šīn*. [Les lettres] qui apparaissent avec [l'article] sont quatorze, les voici : *bā*, *ḡīm*, *hā*, *hā*, *kāf*, *lām*³³⁶⁹, *mīm*, *ʿayn*, *ḡayn*, *fā*, *qāf*, *hā*, *wāw* et *yā*.

(*Faṣl. Wa-l-ḥurūf tamāniya wa-ʿiṣrūn ḥarf ḡayr lām alif wa-hiya tamām tisʿa wa-ʿiṣrīn [sic]. Wa-ḍālika ʿadad al-manāzil al-qamariyya, wa-lammā kānat al-manāzil yaẓharu min-hā fawq al-arḍ arbaʿa ʿaṣr, kānat hādīhi l-ḥurūf min-hā mā yudḡimu maʿa lām al-taʿrif wa-hiya arbaʿa ʿaṣr ḥarf, wa-hiya hādīhi : Ā [sic] T Ṭ D Ḍ R Z Ṭ Z N D Ḍ S Š. Wa-min-hā mā yaẓharu maʿa-hā arbaʿa ʿaṣr ḥarf wa-hiya hādīhi : B Ḡ Ḥ Ḥ K L M ʿ Ḡ F Q H W Y*)³³⁷⁰

La liste des lettres n'apparaît pas dans *Laṭāʿif al-iṣārāt*. Le compilateur cherche ici à concilier deux traditions distinctes. En effet, un autre passage de *Laṭāʿif al-iṣārāt* ne manque pas de souligner cette contradiction :

Sache que [les lettres] sont vingt-huit sans le *lām-alif*, [sinon] elles sont vingt-neuf lettres. Cela [s'accorde] au nombre des mansions lunaires. Lorsque ce sont les mansions lunaires, quatorze apparaissent au-dessus de la terre et quatorze disparaissent au-dessous de la terre. Il y a parmi ces lettres les quatorze qui s'assimilent au *lām* de la définition, et quatorze qui apparaissent bien, à l'instar des mansions lunaires. Les lettres serviles (*ḥurūf al-zawāʿid*)³³⁷¹ sont douze, comme les signes zodiacaux [associés] aux mansions.

(*Wa-ʿlam anna-hā tamāniya wa-ʿiṣrūn ḥarf ḡayr al-lām alif, hiya tisʿa wa-ʿiṣrūn ḥarf. Wa-ḍālika ʿalā ʿadad manāzil al-qamariyya [sic], wa-lammā kānat al-manāzil al-qamariyya yaẓharu min-hā fawq al-arḍ arbaʿa ʿaṣr wa-yaḡību min-hā taḥta l-arḍ arbaʿa ʿaṣr kānat hādīhi l-ḥurūf min-hā mā yandaḡimu maʿa lām al-taʿrif arbaʿa ʿaṣr, wa-min-hā mā yaẓharu maʿa-hā arbaʿa ʿaṣr miṭl manāzil al-Qamar wa-ḥurūf al-zawāʿid iṭnā ʿaṣr ka-l-burūḡ li-l-manāzil*)³³⁷²

Ce passage montre clairement la difficulté que put éprouver al-Būnī à concilier plusieurs traditions. D'une part, pour ne pas se contredire, il doit

³³⁶⁸ Seul BnF2 ne mentionne pas ici le *alif* qui est une erreur car il s'agit en fait de la *hamza* qui est bien une lettre lunaire et non solaire. En outre, BnF2 fait également apparaître avec justesse le *lām* dans cette liste après le *zā* et non dans la seconde.

³³⁶⁹ Cette lettre ne devrait pas apparaître dans cette liste.

³³⁷⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 3b. À comparer avec al-Būnī, *Laṭāʿif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 13b.

³³⁷¹ Les « lettres serviles » (*ḥurūf al-ziyāda* ou *al-zawāʿid*) sont les lettres que l'on ajoute à une racine pour former un mot selon un schème. Par exemple la *alif* en fait partie car, à partir de la racine « F.ʿL », elle permet de former le participe actif (*fāʿil*), les verbes de troisième et de sixième formes (*fāʿala*, *tafāʿala*), etc. De là, les lettres permettant de former ces schèmes sont la *hamza*, la *alif*, la *tā*, la *sīn*, la *mīm*, la *nūn*, la *wāw* et la *yā*. On peut y ajouter les lettres (préposition, conjonction de coordination, pronom suffixe) qui ne peuvent exister sous forme isolée et s'agrègent ainsi aux mots : la *bā*, la *fā*, la *kāf* et la *hā*. Le total fait bien douze lettres.

³³⁷² Al-Būnī, *Laṭāʿif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 13b.

maintenir les vingt-neuf lettres dont il a souligné l'importance au début de son ouvrage³³⁷³, d'autre part, il établit les correspondances avec les vingt-huit mansions lunaires, qui n'ont donc de sens qu'avec un alphabet à vingt-huit lettres. Il se conforme en cela à un propos que l'on retrouve notamment dans la *Risālat Ḥawāṣṣ al-ḥurūf* d'Ibn Masarra :

On dit aussi que ces lettres mentionnées sont au nombre des mansions lunaires. On considère que les mansions de la Lune existent ainsi : quatorze sont apparentes (*zāhira*) et quatorze sont cachées (*bāṭina*). Ainsi on trouve les jours du mois en accord avec la Lune dans sa phase ascendante et sa phase descendante (*fī ziyādātī-hi wa-nuqṣānī-hi*).

(*Wa-qālū ayḍan inna hādīhi l-aḥruf al-maḍkūra ‘alā ‘adad manāzil al-Qamar wa-in i‘tabarat manāzil al-Qamar taḡidu-hā ka-dālika arba‘a ‘aṣr min-hā zāhira wa-arba‘a ‘aṣr min-hā bāṭina wa-ka-dālika taḡidu ayyām al-šahr fī muwāfaqat al-Qamar la-hā fī ziyādātī-hi wa-nuqṣānī-hi*)³³⁷⁴

On trouve cette association entre lettres et mansions lunaires dont la moitié est cachée et l'autre moitié apparente en substance dans la *Risālat al-Ḥurūf* attribuée à al-Tustarī. Cependant, la formulation d'al-Būnī est plus proche de celle d'Ibn Masarra, qui semble donc être sa source pour ce passage. D'où donc peut venir l'idée que *lām-alif* est la vingt-neuvième lettre ?

Cette idée est consacrée par le hadith le plus particulier de *Laṭā‘if al-iṣārāt*, qui est mentionné dès les premiers folios. Il est rapporté d'Abū Ḍarr al-Ġifārī au sujet de l'alphabet :

On rapporte d'Abū Ḍarr al-Ġifārī qu'il a dit avoir interrogé l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - : « Envoyé de Dieu ! Avec quoi chaque prophète est-il envoyé ? - Avec un écrit descendu. - Ô Envoyé de Dieu ! Quel écrit Dieu fit-il descendre sur Adam ? - L'écrit de l'alphabet (*Kitāb al-mu‘ġam*). - Quel écrit de l'alphabet, ô Envoyé de Dieu ? - Ā B T Ṭ Ğ etc. - Ô Envoyé de Dieu, combien de lettres ? - Vingt-neuf lettres. - Ô Envoyé de Dieu, j'ai compté vingt-huit lettres. » L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - se fâcha au point que ses yeux devinrent rouges, et il répondit : « Ô Abū Ḍarr, par Celui qui m'a donné la mission de prophète par le Vrai ! Dieu ne fit descendre à Adam que vingt-neuf lettres. - Ô Envoyé de Dieu, n'y aurait-il pas parmi elles *alif* et *lām* ? » Et il répondit -

³³⁷³ Ce thème des vingt-neuf lettres se retrouvent dans d'autres passages, comme par exemple *ibid.*, Esc1, fol. 30b. Dans ce dernier passage, la mention de la *lām-alif* vient du commentaire coranique d'al-Sulamī, comme nous le verrons plus loin. Cf. *infra* p. 798 et suivante. Les vingt-neuf lettres se retrouvent par ailleurs dans la littérature ésotérique. Constant Hamès notait que le cheikh Māla‘aynīn (n. 1843, m. 1910) dénombrait également vingt-neuf invocations aux lettres, l'une étant la *lām-alif*. Cf. Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », p. 93.

³³⁷⁴ Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba*, p. 195 (texte arabe) et 288 (traduction espagnole).

sur lui la paix - : « *Lām-alif* est une seule lettre, que Dieu fit descendre sur Adam sur un seul feuillet, accompagné de soixante-dix mille anges à la suite du *lām-alif*. Celui qui ne compte pas la *lām-alif* nie ce qui est descendu sur moi, il est affranchi de moi et je suis affranchi de lui. Celui qui ne croit pas aux lettres, qui sont vingt-neuf, ne sortira jamais du Feu [de l'enfer] », de même Il a dit : « Ô Muḥammad, ces lettres sont ce livre qui est descendu sur notre père Adam ».

(*Wa-ruwiya 'an Abī Ḍarr al-Ġifārī anna-hu qāla sa'altu rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - fa-qultu : « Yā rasūl Allāh kull nabī mursal bi-ma yursalu ? » Qāla : « Bi-kitāb munazzal ». Qultu : « Yā rasūl Allāh ayy kitāb anzala-hu Llāh 'alā Ādam ? » Qāla : « Kitāb al-mu'ġam ». Qultu : « Ayy kitāb al-mu'ġam yā rasūl Allāh ? » Qāla : « Ā B T Ṭ Ğ ilā āhiri-hi » Qultu : « Yā rasūl Allāh kam ḥarf ? ». Qāla : « tis'a wa-'iṣrūn ». Qultu : « Yā rasūl Allāh 'adadu tamāniya tamāniya wa-'iṣrīn ḥarf ». Fa-ġadaba rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - ḥattā ḥmarrat 'aynā-hu tumma qāla : « Yā [A]bā Ḍarr wa-lḥadī ba'atānī bi-l-ḥaqq nabī mā anzala Llāh 'alā Ādam illā tis'a wa-'iṣrīn ḥarn ». Qultu : « Yā rasūl Allāh alaysa fī-hā alif wa-lām ? » Fa-qāla - 'alay-hi l-salām - : « Lām alif ḥarf wāḥid qad anzala-hu Llāh 'alā Ādam fī ṣaḥīfa wāḥida wa-ma'a-hu sab'ūn alf malak min ḥālif lām alif fa-qad kafura bi-mā anzala 'alayya man lam ya'udda lām alif fa-huwa bari'a minnī wa-anā barrī min-hu wa-man lam yu'min bi-l-ḥurūf wa-hiya tis'a wa-'iṣrūn lā yaḥruḡu min al-nār abadan » ka-anna-hu qāla : « Yā Muḥammad ḥādīhi l-ḥurūf ḍālika l-kitāb allaḍī anzaltu-hu 'alā abī-ka Ādam »)³³⁷⁵*

Il est très difficile d'interpréter ce hadith dans l'œuvre d'al-Būnī : alors que ce passage accorde une grande importance au *lām-alif*, il n'en n'est plus du tout question dans le reste de l'œuvre, et les lettres commentées une par une ignorent le *lām-alif*. La mention d'Abū Ḍarr al-Ġifārī pourrait indiquer ici l'influence d'une source de la gnose chiite. Il s'agit d'ailleurs d'un hadith abondamment repris dans la science des lettres par la suite, notamment dans les écrits de Faḍl Allāh al-Astarabādī, mais il semble qu'il s'agisse ici de sa première occurrence dans le domaine³³⁷⁶. Les vingt-neuf lettres sont présentées comme le fond d'un hadith *qudsī* qui reprend le second verset de la seconde sourate du Coran « Cet écrit³³⁷⁷ - nul doute à son endroit » (*ḍālika l-kitābu lā rayba fī-hi*). Al-Ṭabarī relate en effet un propos allant dans ce sens pour commenter le premier verset de cette même sourate, mais affirmant qu'il y a vingt-huit lettres et dans lequel le Prophète n'est pas mis en scène. Le propos d'al-Būnī, en le rapportant d'Abū Ḍarr al-Ġifārī, lui donne plus de poids que les traditions rapportées sans garant identifié dans l'exégèse d'al-Ṭabarī³³⁷⁸. Il semble que le hadith, tel que rapporté par al-Būnī, soit

³³⁷⁵ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 3b.

³³⁷⁶ Noah Gardiner, « Forbidden knowledge », p. 105.

³³⁷⁷ Régis Blachère traduit par « cette Écriture ».

³³⁷⁸ « Quant aux Arabes, ils divergent sur la signification de ce [verset]. D'aucuns disent : ce sont des lettres de l'alphabet : par la mention des celles qui sont mentionnées dans les

une réplique à ce propos servant traditionnellement à interpréter les liminaires des sourates en affirmant l'importance de l'alphabet arabe à vingt-huit lettres dans la révélation.

Dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, al-Būnī évoque également brièvement ce problème de l'alphabet de plus de vingt-huit lettres :

Moi je dis que le secret de Dieu pour chaque communauté est son livre, et le secret de son livre est dans ses lettres, et les lettres sont vingt-huit et la *hamza* et la *madda* [/le *lām-alif*]³³⁷⁹, [ce qui fait] trente. Si tu organises ces lettres augmentées de la *hamza* et de l'*alif* [/du *lām-alif*]³³⁸⁰ trente fois, que tu rassembles cela sur une feuille les nuits de la lumière complète, celui qui portera [ce talisman] ne pourra rien demander sans qu'il ne l'obtienne, il ne pourra rien demander à Dieu avec sans qu'il ne lui donne.

(*Fa-aqūlu inna sirr Allāh fi kull milla kitābu-hā, wa-sirr kitābi-hā fi ħurūfu-hā, wa-l-ħurūf tamāniya wa-‘iṣrūn wa-l-hamza wa-l-madda* [33b] *ṭalātūn. Fa-idā rakkabta hādīhi l-ħurūf muḍāfa ilā l-hamza wa-l-alif ṭalātīn marra wa-tağma‘ dālīka fi raqq fi layālī l-nūr al-kāmil lā-yakādu taṭlubu bi-hi ħāmīlu-hu šay’ illā nāla-hu wa-lā yas’alu Allāh bi-hi šay’ illā a‘ṭā-hu*)³³⁸¹

Le *lām-alif* est bien mentionné, mais le contexte est très différent puisque les lettres de l'alphabet ne totalisent plus vingt-neuf mais trente avec l'arrêt glottal (*hamza*). Il s'agit donc d'une autre perspective. Pour en revenir au hadith de *Laṭā‘if al-iṣārāt*, on peut y voir le legs d'un propos attribués à al-Ḥallāğ. En effet, cette

liminaires des sourates on peut se passer de la mention du reste [des lettres] dont la totalité est de vingt-huit lettres, comme l'informateur peut se passer de celui qui l'a informé qu'il y a parmi les lettres de l'alphabet vingt-huit lettres et par la mention d' "Ā B T Ṭ" [se passe] de la mention du reste des lettres dont la totalité est de vingt-huit. Il a dit : pour cela fut élevé { cet Écrit } parce que la signification du propos [est que] l'*alif*, la *lām* et la *mīm* parmi les lettres séparées est "ce livre que Je te fis descendre rassemblé, à l'endroit duquel il n'y a pas de doute" » (*wa-ammā ahl al-‘arabiyya, fa-inna-hum iħtalafū fi ma‘nā dālīka. Fa-qāla ba‘du-hum : hiya ħurūf min ħurūf al-mu‘ğam, ustugnā bi-ḍikr mā ḍukira min-hā fi awā‘il al-suwar ‘an ḍikr bawāqī-hā llatī hiya tatimma l-ṭamāniya wa-l-‘iṣrīn ħarf, kamā stağnā l-mūħbiru ‘amman aħbara ‘an-hu anna-hu fi ħurūf al-mu‘ğam al-ṭamāniya wa-l-‘iṣrīn ħarf bi-ḍikr "Ā B T Ṭ", ‘an ḍikr bawāqī ħurūfi-hā llatī hiya tatimma l-ṭamāniya wa--‘iṣrīn : qāla wa-li-dālīka rufi‘a { dālīka l-kitābu }, li-anna-hu ma‘nā l-kalām : al-alif wa-l-lām wa-l-mīm min al-ħurūf al-muqaṭṭa‘a, { dālīka l-kitābu } llaḍī anzaltu-hu ilay-ka mağmū‘ { lā rayba fi-hi }). Cf. al-Ṭabarī, Ğāmi‘ al-bayān, éd. Šākir, I, p. 209.*

³³⁷⁹ Seul le manuscrit de Princeton donne cette seconde leçon. S'agit-il de l'interprétation du commentateur ou bien d'une leçon qui se trouvait dans un exemplaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* avant que l'œuvre ne soit l'objet d'un commentaire ?

³³⁸⁰ Encore une fois, seul le manuscrit de Princeton donne cette leçon. Les autres manuscrits donnent cependant *alif*.

³³⁸¹ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 33a-33b.

mention du *lām-alif* comme une lettre à part entière et incluse dans l'alphabet arabe révélé à Adam trouve un écho dans une anecdote faisant dire à al-Ḥallāğ :

Quiconque cherche à proclamer l'Unité ailleurs que dans le (signe) *Lām-Alif*, s'expose à sombrer dans l'impiété. Et quiconque veut reconnaître le « Il » de l'Essence (divine) ailleurs que dans l'« Alphabet équatorial », tâtonne à travers la perplexité néfaste, après quoi il n'est plus de répit.

([*wa-qāla*] *man ṭalaba l-tawḥīd fī ġayr lām alif fa-qad ta'arraḍa li-l-ḥawaḍān fī l-kufr, wa-man ta'arrafa huwa l-huwiyya fī ġayr ḥaṭṭ al-istiwā' fa-qad ġāsa ḥilāl al-ḥīra l-maḍmūma allatī lā starāḥa ba'da-hā*)³³⁸²

L'anecdote est reprise en substance sous l'autorité d'Ibrāhīm b. Fātik³³⁸³ en détournant le hadith du point sous le *bā'* :

J'entendis al-Ḥallāğ dire : Dans le Coran réside la science de toute chose ; et la science du Coran réside dans les consonnes placées en tête des sourates. La science des consonnes réside dans le signe *Lām-Alif* ; celle du *Lām-Alif* dans l'*Alif* ; celle de l'*Alif* dans le point ; celle du point dans la Sagesse originelle ; celle de la Sagesse originelle dans le Prééternité ; celle de la Prééternité dans le décret divin ; celle du décret divin dans le mystère de Celui qui est ; celle du mystère de Celui qui est n'a plus rien de comparable. Seul, en possède la connaissance, Celui qui est.

(*Wa-qāla Ibn Fātik : sami'tu l-Ḥallāğ yaqūlu : fī l-Qur'ān 'ilm kull šay', wa-'ilm al-Qur'ān fī l-aḥruf allatī fī awā'il al-suwar, wa-'ilm al-aḥruf fī lām alif, wa-'ilm lām alif fī l-alif, wa-'ilm al-alif fī l-nuqṭa, wa-'ilm al-nuqṭa fī l-ma'rifa l-aṣliyya, wa-'ilm al-ma'rifa l-aṣliyya fī l-azal, [p. 96] wa-'ilm al-azal fī l-mašī'a, wa-'ilm al-mašī'a fī ġayb al-huwa, wa-'ilm ġayb al-huwa {laysa ka-mitli-hi šay'}* wa-lā ya'lamu-hu illā huwa)³³⁸⁴

Al-Ḥallāğ étant cité à plusieurs reprises dans les œuvres d'al-Būnī, il est probable que ce dernier avait connaissance de ces anecdotes. Toute la difficulté qui se posait alors était de concilier les systèmes de correspondance car le cycle des mansions lunaires est de vingt-huit. En réalité, cette vingt-neuvième lettre représente la négation absolue³³⁸⁵ dans laquelle trouver Dieu. En effet, ce *lām-alif* (*lā*) est le premier mot de l'attestation d'unicité divine (*šahāda : lā ilāha illā Llāh* - il n'y a

³³⁸² Al-Ḥallāğ, *Aḥbār al-Ḥallāğ*, éd. et tr. Louis Massignon et Paul Kraus, Paris, Vrin, 1957, p. 124 (traduction) et 51 (texte arabe) (anecdote 32).

³³⁸³ Nous n'avons trouvé aucune information substantielle sur ce personnage. Outre des anecdotes d'al-Ḥallāğ, il rapporte de nombreux propos de Samnūn, qu'il aurait personnellement côtoyé, dans le *Kitāb 'Uqalā' al-mağānīn* d'Ibn Ḥabīb al-Naysābūrī. Il rapporte également des propos d'al-Ġunayd, dont il serait également contemporain, dans le *Kitāb al-Zuhd al-kabīr* (*Le grand livre du renoncement*) et la *Risāla* d'al-Qušayrī. À la teneur de ces récits, on peu en déduire qu'il était probablement un mystique versé dans la poésie. Cf. al-Naysābūrī, *'Uqalā' al-mağānīn*, p. 231-240 et al-Bayhaqī, *Kitāb al-Zuhd al-kabīr*, éd. 'Amir Aḥmad Ḥaydar, Beyrouth, Dār al-ğinān/Mu'assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 1987¹, p. 66.

³³⁸⁴ *Ibid.*, p. 144 (traduction) et p. 95-96 (texte arabe) (anecdote 64).

³³⁸⁵ Le *lā* de négation absolue (*Lā l-nafiya li-l-ğins*) en grammaire va dans ce sens.

pas de divinité excepté Dieu) : il faut vider toute la création de ce qui n'est pas Dieu (c'est-à-dire l'intégralité de la création !) afin de pouvoir Le trouver. Il échappe donc au cycle créé des vingt-huit lettres et mansions lunaires qui représentent le monde créé et ouvre une fenêtre vers l'absolu divin. Cette particularité fait que la science des lettres chez al-Būnī n'est pas uniquement la science des lettres du monde sensible mais ne se conçoit qu'avec cette aspiration à la négation du monde sensible.

Une sélection d'éléments du ‘Ilm al-hudā

Œuvre la plus longue d'al-Būnī, le *‘Ilm al-hudā*, comme nous l'avons vu, est un commentaire des noms divins. Il s'agit d'une œuvre soufie qui puise abondamment dans les écrits et récits attribués aux grands maîtres. Pourtant, les passages que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a puisés sont numériquement moins importants que ceux des *Laṭā‘if al-išārāt*. La raison est simple : nous avons vu que les passages sélectionnés des *Laṭā‘if al-išārāt* sont essentiellement orientés vers les grands préceptes ou des recettes de la science des lettres, et que le compilateur n'hésite pas à les simplifier. Or, le *‘Ilm al-hudā* est beaucoup plus difficile à lire et à appréhender tant au niveau linguistique qu'au niveau conceptuel. Il n'offre en outre que très peu d'éléments exploitables dans une démarche magique, ce qui s'observe clairement à travers les extraits repris dans le *Šams al-ma‘ārif*.

Le compilateur en a, par exemple, repris l'introduction, qui ne présente pas d'intérêt au niveau magique. En revanche elle a une certaine portée dans la perspective de la compilation. En effet, la louange à Dieu (*ḥamdala*) commence par « Louange à Dieu qui éleva les soleils³³⁸⁶ de la connaissance [...] » (*al-ḥamd li-Llāh alladī aṭla‘a šumūs al-ma‘rifa [...]*)³³⁸⁷. Il s'agit donc de l'incipit rédigé par al-Būnī contenant une expression correspondant exactement au titre de l'ouvrage. On y trouve également une partie des thèmes traités et le champ sémantique du mystère, des secrets, des révélations y est très présent. Certaines allusions aux sujets du *Šams al-ma‘ārif* sont évidentes : Dieu « fit apparaître le secret des merveilles du monde céleste » (*aḏhara sirr ‘aḡā‘ib al-malakūt*), Il « fait tourner les subtilités des astres des entités du monde céleste » (*adāra laṭā‘if aflāk al-malakūtiyyāt*), Il « étendit les secrets des noms par les lettres majestueuses » (*basāṭa asrār al-asmā‘ bi-l-ḥurūf al-ḡalīla*), Il « attacha les subtilités des finesses des significations dans les coquilles des lettres et des noms conciliés avec la divergence des prononciations et la clarté des expressions » (*qayyada laṭā‘if daqā‘iq al-ma‘ānī fī aṣḏāf al-ḥurūf wa-l-asmā‘ al-muta‘allifa bi-ḥtilāf al-alḥān*), etc. Une grande partie du contenu du *Šams al-ma‘ārif* est donc dors

³³⁸⁶ On trouve également la leçon « soleil de la connaissance » (*šams al-ma‘rifa*) dans BnF1, et, plus étrange, « les lunes du soleil de la connaissance » (*aqmār šams al-ma‘rifa*) dans BnF3. Le manuscrit de BnF2 étant acéphale, ce passage en est absent.

³³⁸⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 1b.

et déjà annoncé, alors que ces thèmes ne sont parfois que très marginaux dans le *ʿIlm al-hudā*. L'adéquation entre cet extrait et le *Šams al-maʿārif* est donc évidente.

Les passages repris du *ʿIlm al-hudā* correspondent à un souci de concordance avec les *Laṭāʾif al-išārāt*. Ainsi, à la suite de la section reprenant le commentaire de la lettre *dāl* issue des *Laṭāʾif al-išārāt*, le compilateur a intégré un passage du commentaire du nom *al-Dāʾim* (« l'Éternel ») puisé dans le *ʿIlm al-hudā*. Si l'on examine le passage tel qu'il apparaît dans les *Laṭāʾif al-išārāt*, il se clôt par « nous avons commenté cela en le transposant dans le nom *al-Dāʾim* et la *dāl* de « la louange » (*al-ḥamd*) dans notre livre *ʿIlm al-hudā wa-asrār al-ihtidāʾ fī maʿnā sulūk asmāʾ Allāh al-ḥusnā* » (*wa-qad šaraḥnā dālika ḥamla fī l-ism al-Dāʾim wa-l-dāl min al-ḥamd fī kitābi-nā ʿIlm al-hudā wa-asrār al-ihtidāʾ fī maʿnā sulūk asmāʾ Allāh al-ḥusnā*)³³⁸⁸. Le compilateur a donc souhaité réunir les deux passages en une seule section. Il y développe une réflexion sur le vocabulaire de l'amour :

Quant à *al-Wadūd* (« l'Aimant »), [ce nom] vient de l'affection (*al-wadd*)³³⁸⁹ comme dit précédemment. Ainsi, l'exotérique (*zāhiru-hu*) de l'affection (*al-wadd*) est l'amour (*al-ḥubb*), et l'amour est l'ésotérique (*bāṭin*) de l'affection. Le premier [pas] de l'amour (*awwal al-maḥabba*) est l'affection, et l'affection se divise en deux parts : exotérique et ésotérique. Son exotérique est l'affection et son ésotérique est l'amour. L'affection habite (*maskanu-hu*) le cœur (*al-qalb*), il sert à dévoiler les mondes du cœur (*li-kašf³³⁹⁰ ʿawālim al-qalb*). La passion (*al-ʿiṣq*) est une subtilité entre l'amour et l'affection (*laṭīfa bayn al-ḥubb wa-l-wadd*), et elle habite la membrane (*al-šāqaf*). L'amour est l'ésotérique de la passion, et il habite le cœur (*al-fuʿād*)³³⁹¹, parce que le cœur (*al-qalb*) a trois cavités (*taḡwifāt*) :

- l'une est dans sa [partie] la plus haute à l'intérieur de ce qui est grossier (*fī-mā ḡaluza min-hu*), c'est une lumière qui se répand, c'est le siège de l'islam (*maḥall al-islām*) et les significations des lettres ici sont accentuées (*mušakkala*). C'est aussi le siège de la faculté de parler chez l'être humain (*al-quwwa l-nāṭiqā fī l-insān*) et de la faculté à gouverner les significations de la volonté issue de l'âme (*maʿānī l-irāda l-munbaʿaṭa min al-nafs*).

- La seconde est au milieu du cœur (*fī wasaṭ al-qalb*), et c'est le siège de la réflexion et du souvenir (*maḥall al-tafakkur wa-l-tadakkur*), c'est une lumière qui se

³³⁸⁸ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-išārāt*, BnFα, fol. 53a.

³³⁸⁹ Les manuscrits BnF1, BnF2 et BnF3 donnent : « Quant à *al-Wadūd*, l'affection est polysémique [...] ».

³³⁹⁰ Les autres manuscrits donnent *yakšifu* (BnF1) et *akšafa* (BnF2 et BnF3).

³³⁹¹ Nous n'avons pas trouvé de moyen de distinguer *qalb* et *fuʿād* en français. Aussi, nous utiliserons la traduction « cœur » dans les deux cas en précisant à chaque fois quel est le terme correspondant. Le terme de *qalb* est par ailleurs ici utilisé de deux manières différentes : soit pour désigner un des trois aspects du cœur (*qalb/šāqaf/fuʿād*), soit comme l'ensemble contenant ces trois aspects.

répand (*nūr sāṭi‘*), c'est le siège de la quiétude (*maḥall al-sakīna*), le siège de l'imaginaire (*al-ḥayāl*) que produit l'esprit (*fi-mā tulqī-hi l-rūḥ*).

- La troisième est au bout (*fi āḥari-hi*), c'est la plus fine et la plus subtile (*araqu-hā wa-alfafu-hā*), et on l'exprime par le terme de cœur (*fu‘ād*), qui est le siège de la foi (*maḥall al-īmān*), de la raison (*al-‘aql*), de la lumière (*al-nūr*), du pouvoir (*al-ṭaṣarruf*), des secrets (*al-asrār*), de la balance de la raison (*mizān al-‘aql*) et des subtilités des sagesse (*laṭā‘if al-ḥikam*), c'est le siège de l'amour (*al-ḥubb*), le siège de la vie naturelle (*al-ḥayāt al-tabī‘iyya*) issue de la chaleur subtile (*min al-ḥarāra l-laṭīfa*). Pour cela, le cœur (*al-fu‘ād*) est une source lumineuse (*‘ayn nūrāniyya*) par laquelle on embrasse les réalités des choses du monde céleste (*ḥaqā‘iq al-malakūtiyyāt*), les secrets des choses célestes et absolues (*asrāt al-‘ulwiyyāt al-ḡabarūtiyyāt*) et les balances des réalités (*mawāzīn al-ḥaqā‘iq*). C'est le siège des lumières prodigues et des secrets des choses célestes (*asrār al-‘ulwiyyāt*).

Cette clairvoyance avec laquelle on observe, Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit à son sujet { Non ! Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs dans les poitrines qui sont aveugles }³³⁹².

La cavité médiane qui est le siège de la passion est une source lumineuse par laquelle on embrasse la demande (*al-ṭalab*). À partir d'elle on chemine avec sérieux dans la demande et le désir de la chose voulue (*al-šawq ilā l-šay‘ al-maṭlūb*). Elle est la plus rapide à s'accrocher aux personnes en raison de sa bienveillance. C'est par elle que sont dévoilés le monde du règne (*‘ālam al-mulk*) et ce qu'il comprend de création du Roi - qu'Il soit exalté ! C'est par elle que se produit la contemplation des belles choses (*bi-hā yaqī‘u l-istiḥsān li-l-mustaḥsanāt*).

Ensuite, la première cavité a une source lumineuse par laquelle on examine les secrets des choses sensibles (*al-maḥsūsāt*), les phases des compositions (*aṭwār al-murakkabāt*), les réalités des lettres et leurs secrets, la grandeur de ce que Dieu - qu'Il soit exalté ! - y a déposé comme secrets de Ses noms et réalités de Ses connaissances. C'est par elle que les adorateurs de Dieu - qu'Il soit exalté - l'ont en affection pour la connaître par ce que Dieu - qu'Il soit exalté - a donné de sa capacité à dévoiler les secrets des choses sensibles. Ce sont tous les clairvoyances des cœurs (*baṣā‘ir al-qulūb*), excepté qu'ils s'expliquent dans la différence des phases. Il nous fut présenté dans les *Mawāqīt al-baṣā‘ir wa-laṭā‘if al-asrār*³³⁹³ (*Les moments des clairvoyances et les subtilités des secrets*) que les esprits de l'inspiration (*arwāḥ al-waḥī*) pour le livre de Dieu - qu'Il soit exalté ! - sont trois : l'esprit sûr (*rūḥ al-amīn*), l'esprit saint (*rūḥ al-quds*) et l'esprit de l'impératif [divin] (*rūḥ al-amr*).

L'inspiration par l'esprit sûr descend sur la première cavité parce qu'elle est le confluent (*al-barzaḥiyya*) qui se trouve entre la faculté de parler (*al-naṭq*) et la langue. Elle est le premier des degrés de l'inspiration dans la descente (*al-tanzīl*) de tout ce qu'il lui fut séparé de l'inspiration (*ilhām*) de Dieu - qu'Il soit exalté ! -.

³³⁹² Coran, XXII, 45/46.

³³⁹³ Œuvre d'al-Būnī d'après Ḥāḡḡī Ḥalīfa. Cf. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, VI, p. 242, n°13359. Voir *supra* p. 509.

Après lui, il y a l'esprit saint, qui illumine les lumières de ce qui parvient dans la Tablette bien gardée au deuxième degré du cœur. Il affermit la foi et la clairvoyance intellectuelle (*al-baṣīra l-fikriyya*), et fait apparaître des sortes de sagesses et des sortes d'humeurs seigneuriales (*al-mawādd al-rabbāniyya*) et de subtilités de la foi (*al-latāʿif al-īmāniyya*).

Ensuite, le troisième degré est le lieu de la lumière très-sainte, le lieu de l'ouïe aussi, et également le lieu de l'intellect. Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit à Son Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - { Tu ne saurais faire entendre les morts ni faire entendre cet appel aux sourds }³³⁹⁴. Il ne veut pas [dire] la mort des sens³³⁹⁵. En vérité, Il veut [dire] la mort de la mécréance et de la rébellion, et Il n'a pas voulu [dire] par sourds « sourds des oreilles » parce que le sens de l'ouïe existe. En vérité, Il voulait [désigner] par [ces termes] cette ouïe qui est dans le monde du cœur (*fu'ād*), le lieu de l'intellect, le lieu de la descente de l'esprit de l'Impératif qui montre la possibilité (*al-tamkīn*). La réalité du recueillement (*al-ḡamʿ*) est ce par quoi se caractérise la descente sur Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -.

Nous avons commenté les remèdes des cœurs, leurs trésors, leurs lumières, leurs clairvoyances dans notre livre connu [sous le titre de] *Mawāqif al-ḡāyāt fī asrār al-riyāḍāt*. Réfléchis dessus, tu le trouveras fermement établi si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { A ceux qui auront cru et auront accompli des œuvres pies, le Tout-Miséricordieux accordera [Son] amour }³³⁹⁶ c'est-à-dire qu'on trouvera dans leurs cœurs une affection (*wadd*) et ils L'aimeront avec [cette affection]. Ainsi, leurs cœurs aimeront des sortes de rappels (*aḍkār*), des façons de faire de bonnes œuvres, et ils n'abandonneront pas parmi les actes du cœur ce avec quoi ils n'ont pas champ libre, ce qu'ils n'aiment pas, ce que leurs âmes n'aiment que pour rompre le cours [ordinaire des choses] et les habitudes jusqu'à ce qu'arrive par [ces actions] une affection (*wadd*) de Dieu - qu'Il soit exalté ! -. Son avènement renverse la logique de Sa sagesse et ses mouvements sont la montée des degrés. Son esprit aimera les réalités de la foi, les secrets de la Voie, les lumières de la religion jusqu'à ce que les effets de l'affection apparaissent à l'esprit. Il verra le retour comme un dévoilement et ce que Dieu - qu'Il soit exalté ! - y compte de catégories de grâces pour Ses saints et de châtement pour Ses ennemis. Sa flamme augmentera dans la demande du retour à Dieu - qu'Il soit exalté ! - et dans le désir de rencontre [avec] Dieu - qu'Il soit exalté ! -. Son intellect par la réflexion aimera les créations de Dieu - qu'Il soit exalté !- et ce que Dieu - qu'Il soit exalté ! - y a déposé de secrets de Ses signes (*asrār āyāti-hi*). Il L'aimera par l'abandon de l'ensemble des liens et des habitudes et il n'affirmera par l'exemplarité de ce qu'il fait : c'est le lieu des purs (*ahl al-ṭahāra*). Il n'ordonne que le bien et ne connaît que le bien. Quand le cœur se tourne vers l'affection (*al-wadd*), il

³³⁹⁴ Coran, XXVII, 82/80 et XXX, 51/52.

³³⁹⁵ C'est-à-dire la mort du corps physique.

³³⁹⁶ Coran, XIX, 96.

se remet à voir les secrets des merveilles du monde céleste et les modes d'expressions inspirées divinement (*al-muḥāṭabāt al-waḥiyyāt al-ilhāmīyyāt*) et les réalités supérieures. Nous avons allongé le propos.

(*Wa-dālika anna l-wadd zāhiru-hu l-ḥubb wa-l-ḥubb bāṭin al-wadd. Fa-awwal al-maḥabba l-wadd, wa-l-wadd yanqasimu ilā qismayn zāhir wa-bāṭin. Fa-zāhiru-hu l-wadd wa-bāṭinu-hu l-ḥubb. Fa-l-wadd maskanu-hu l-qalb wa-huwa li-kašf ‘awālim al-qalb. Wa-l-‘išq laṭīfa bayn al-ḥubb wa-l-wadd wa-maskanu-hu l-šağaf. Wa-l-ḥubb bāṭin al-‘išq wa-maskanu-hu l-fu’ād li-anna l-qalb la-hu ṭalāt tağwifāt : - aḥadu-hā fi a‘lā-hu fi-mā ġalaza min-hu wa-hiya nūr yaṣṭa‘u wa-huwa maḥall al-islām wa-ma‘ānī l-ḥurūf hunāka muškila wa-huwa ayḍan maḥall al-quwwa l-nāṭiqa fi l-insān wa-l-quwwa l-mudabbira li-ma‘ānī l-irāda l-munba‘ita min al-nafs, - wa-l-tāniya fi wasaṭ al-qalb wa-hiya maḥall al-tafakkur wa-l-tadakkur wa-hiya nūr sāṭi‘ wa-huwa maḥall al-sakīna wa-hiya maḥall al-ḥiyāl fi-mā tulqī-hi l-rūḥ, - wa-l-tālīta fi āḥari-hi wa-hiya araqu-hu wa-altafu-hu wa-yu‘abbiru ‘an-hā bi-l-fu’ād wa-huwa maḥall al-īmān wa-l-‘aql wa-l-nūr wa-l-tašarruf wa-l-asrār wa-mizān al-‘aql wa-laṭā’if al-ḥukm wa-huwa maḥall al-ḥubb wa-maḥall al-ḥayāt al-ṭabī‘iyya min al-ḥarāra l-laṭīfa wa-li-hādā l-fu’ād ‘ayn nūrāniyya bi-hā yudriku ḥaqā’iq al-malakūtiyyāt wa-asrār al-‘ulwiyyāt al-ğabarūtiyyāt wa-mawāzīn al-ḥaqā’iq wa-hiya maḥall al-anwār al-mawhibiyyāt [sic] wa-asrār al-‘ulwiyyāt. Wa-tilka l-bašira llatī yubšaru bi-hā qāla Llāh ta‘ālā fi-hā { inna-hā lā ta‘mā l-abšāru wa-lākinna ta‘mā l-qulūbu llatī fi l-šudūri }. Wa-li-tağwif al-wasaṭ alladī huwa maḥall al-‘išq ‘ayn nūrāniyya bi-hā yudriku l-ṭalab wa-min-hā yanba‘itu fi l-ğidd fi l-ṭalab wa-l-šawq ilā l-šay’ al-maṭlūb wa-hiya asra‘ ta‘alluq bi-l-ašḥāš li-l-ṭāfati-hā wa-bi-hā yakšifu ‘ālam al-mulk wa-mā ḥawā-hu min šun‘ al-malik ta‘ālā wa-bi-hā yaqi‘u l-istiḥsān li-l-mustaḥsināt. Tumma li-l-tağwif [5a] al-awwal ‘ayn nūrāniyya yanzuru bi-hā ilā asrār al-maḥsūsāt wa-aṭwār al-murakkabāt wa-ḥaqā’iq al-ḥurūf wa-asrāri-hā, wa-‘azuma mā awda‘a Llāh ta‘ālā fi-hā min asrār asmā’i-hi wa-ḥaqā’iq ma‘ārifī-hi. Wa-bi-hā kāna waddu-hā li-‘ibād Allāh ta‘ālā li-ma‘rifati-hā bi-mā an‘ama Llāh ta‘ālā ‘alay-hā min kašfi-hā asrār al-maḥsūsāt, wa-tilka bašā’ir al-qulūb kullu-hā illā anna-hum mutabāyinūn fi ḥtilāf al-aṭwār. Wa-qad taqaddama la-nā fi Mawāqīt al-bašā’ir wa-laṭā’if al-asrār anna arwāḥ al-waḥy fi kitāb Allāh ta‘ālā ṭalāta : rūḥ al-amīn wa-rūḥ al-quds wa-rūḥ al-amr. Fa-l-waḥy min al-rūḥ al-amīn nazala bi-hi ‘alā l-tağwif al-awwal li-anna-hā hiya l-barzaḥiyya llatī hiya bayn al-naṭq wa-l-lisān. Fa-hiya awwal marātib al-waḥy fi l-tanzīl kull bi-mā qasama la-hu min ilhām Allāh ta‘ālā. Wa-ba‘da-hu rūḥ al-quds wa-huwa yufīdu anwār mā yaridu fi l-lawḥ al-maḥfūz ilā l-martaba l-tāniya min al-qalb fa-taṭbutu l-īmān wa-l-bašira l-fikriyya wa-yuzhiru anwā‘ al-ḥikam wa-anwā‘ al-mawādd al-rabbāniyya wa-l-laṭā’if al-īmāniyya. Tumma l-martaba l-tālīta wa-hiya maḥall al-nūr al-aqdasī wa-hiya maḥall al-sam‘ ayḍan wa-hiya maḥall al-‘aql ayḍan. Qāla Llāh ta‘ālā li-nabī-hi - šallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - { fa-inna-ka lā tusmi‘u l-mawtā wa-lā tusmi‘u l-šumma l-du‘ā’a }. Lam yarid mawt al-ḥiss, wa-inna-mā arāda mawt al-kufr wa-l-‘ašyān wa-lam yarid bi-l-šumm al-šumm min al-ādān li-anna ḥāssat al-sam‘ mawğūda. Wa-inna-mā arāda bi-hi hādā l-sam‘ alladī huwa fi ‘ālam al-fu’ād wa-maḥall al-‘aql wa-huwa maḥall tanzīl rūḥ al-amr alladī yušīru ilā l-tamkīn wa-ḥaqīqat al-ğma‘ mā ḥtašša bi-hi l-tanzīl ilā Muḥammad - šallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama -. Wa-qad šaraḥnā adwiyat al-qulūb wa-ḥazā’ina-hā wa-anwāra-hā wa-bašā’ira-hā fi kitābi-nā l-ma‘rūf bi-Mawāqif al-ğāyāt fi asrār al-riyāqāt. Fa-tadabbar*

*hunālika tağidu-hu muḥkam in šā'a Llāh ta'ālā. Qāla Llāh ta'ālā { inna llaḍīna āmanū wa-
'amilū l-ṣāliḥāti sa-yağ'alu la-humu l-raḥmānu wuddan } ay yūğadu fī qulūbi-him wadd fa-
yawaddūna-hu bi-hi, wa-ḍālika inna-hum yawaddūna qulūba-hum bi-anwā' al-aḍkār wa-
aṭwār al-qurbāt [sic] fa-lā yatrakūn min a'māl al-qalb mā lā yataşarrafūna bi-hi wa-lā
yawaddūna-hu wa-lā yawaddūn anfusa-hum illā bi-qaṭ' al-'awā'id wa-l-ma'lūfāt ilā an
yaḥsala bi-hā wadd min Allāh ta'ālā. Fa-yataqallabu ḥadīṭa-hā naṭq ḥikma wa-ḥarakāti-hā
rtifā' darağ [5b] wa-yawaddu rūḥa-hu li-l-ḥaqā'iq al-īmāniyya wa-l-asrār al-şar'iyya wa-l-
anwār al-dīniyya ilā an yazhara 'alā l-rūḥ āṭār al-wadd. Fa-yanzuru l-ma'ād kaşf wa-mā
a'adda Llāh ta'ālā fi-hi min anwā' al-na'im li-awliyā'i-hi wa-l-aḍāb li-a'dā'i-hi fa-
yatazāyadu lahabu-hā fi ṭalab al-rağ'a ilā Llāh ta'ālā. Wa-fi l-iştiyāq ilā liqā' Allāh ta'ālā wa-
yawaddu 'aqla-hu bi-l-tafakkur fi maşnū'āt Allāh ta'ālā, wa-fi-mā awda'a Llāh ta'ālā fi-hā
min asrār āyāti-hi wa-yawaddu-hu bi-tark ğamī' al-'alā'iq wa-l-ma'lūfāt wa-yu'ayyidu-hu
bi-mtiṭāl amri-hi id huwa maḥall ahl al-ṭahāra, wa-lā ya'maru illā bi-ḥayr wa-lā ya'rifu
illā ḥayr. Fa-idā tawağğaha l-qalb ilā l-wadd 'ada nāzir fi asrār 'ağā'ib al-malakūtiyyāt wa-
aṭwār al-muḥāṭabāt al-waḥiyyāt al-ilhāmiyyāt wa-l-ḥaqā'iq al-'ulwiyyāt, wa-qad aṭalnā l-
kalām)³³⁹⁷*

Le passage contient la seule mention des *Mawāqif al-ğāyāt* d'al-Būnī, texte que le compilateur n'a pas exploité pour écrire le *Şams al-ma'ārif*. Il est possible que le compilateur n'avait pas connaissance de cette œuvre dans la mesure où la seule référence est recopiée d'une autre œuvre. Ce passage extrait de *ʿIlm al-hudā* se présente donc comme une digression, d'autant plus que le compilateur précise juste après « revenons à ce que nous développons sur la lettre *dāl* et ses utilités » (*fa-l-narğ'a ilā mā kunnā bi-sabīli-hi min ḥarf al-dāl wa-fawā'idi-hi*)³³⁹⁸ avant de reprendre un nouveau passage des *Laṭā'if al-işārāt*. Il s'agit pour le compilateur de mettre en regard les deux textes d'al-Būnī. Pierre Lory soulignait à propos de ce passage que « la purification du cœur n'est pas tant ici une vertu morale qu'un progrès dans la connaissance ésotérique des lettres qui donnera au soufi le pouvoir suffisant pour poursuivre son chemin dans les mondes supérieurs »³³⁹⁹. C'est en effet un passage avec plusieurs niveaux de lecture dans la mesure où, dans l'économie du *ʿIlm al-hudā*, il explique les différents modes de révélation du savoir, et dans celle du *Şams al-ma'ārif*, il s'applique plus particulièrement à la science des lettres et ses applications pour attirer les grâces divines.

Un autre passage du *Şams al-ma'ārif* est puisé du *ʿIlm al-hudā*³⁴⁰⁰. Il s'agit d'extraits du commentaire du nom divin *al-Raḥmān*. Une partie de la notice est aussi consacrée à la différenciation, sémantiquement peu évidente, entre *al-Raḥmān* et *al-*

³³⁹⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 4b-5b.

³³⁹⁸ *Ibid.*, Esc1, fol. 4b-5b.

³³⁹⁹ Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, p. 105.

³⁴⁰⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 34b-35b, à comparer avec al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 49a-50b et 53a-53b.

*Raḥīm*³⁴⁰¹. La façon de les différencier ne manque pas de rappeler certaines structures du passage précédent où les éléments sont mis en rapport selon leur qualité ésotérique ou exotérique. Ainsi, « *al-Raḥīm* est l'exotérique d'*al-Raḥmān*, *al-Raḥmān* est l'exotérique de l'essence divine, et l'essence divine est l'ésotérique d'*al-Raḥmān* » (*wa-l-Raḥīm* *ẓāhir al-Raḥmān*, *wa-l-Raḥmān* *ẓāhir al-ulūhiyya wa-l-ulūhiyya bāṭin al-Raḥmān*)³⁴⁰². Le commentaire se penche ensuite sur la *basma* dont il commente les lettres. Il est donc évident que le passage a également été choisi pour son intérêt dans le commentaire des lettres. Les *Laṭā‘if al-išārāt* renvoient d'ailleurs à la notice consacrée à *al-Raḥmān* concernant la lettre *dāl* dont nous avons présenté le commentaire³⁴⁰³. Le compilateur a donc logiquement intégré un passage de cette notice bien que la perspective soit différente.

Le *‘ilm al-hudā* ne semble donc pas constituer le cœur de la réflexion du *Šams al-ma‘ārif* sur les lettres. Même si les passages utilisés sont relativement longs, ils sont rares par rapport aux emprunts aux *Laṭā‘if al-išārāt* et semblent conditionnés par leur mention dans cette dernière œuvre. Le niveau conceptuel bien plus élevé du *‘ilm al-hudā* du point de vue de la doctrine soufie a sans doute contribué à la limitation des extraits car le *Šams al-ma‘ārif* n'est pas un ouvrage de soufisme bien qu'il en affecte les grandes lignes.

Les prières d'al-Lum‘a l-nūrāniyya

Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a également puisé dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya* de nombreuses invocations qu'il a réunies vers la fin de l'ouvrage³⁴⁰⁴. La présentation de ces prières répond à des critères précis et, comme dans les extraits précédemment exposés, oriente le discours d'origine vers ses aspects les plus magiques. En effet, l'astrologie, en retrait dans l'œuvre d'al-Būnī, devient fondamentale dans le *Šams al-ma‘ārif*, où les invocations sont tout autant désignées par les astres sous les auspices desquels elles doivent être prononcées que par les heures correspondantes.

L'astrologie n'était pas absente dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya* : al-Būnī consacra même un paragraphe à l'influence des astres dans son introduction aux *anmāt*, où il exposait :

Lorsque je vis les astrologues (*ahl al-iršād*) persévérer dans leurs opérations en fonction des choix (*iḥtiyārāt*) des moments fastes, sains de [toute] influence néfaste (*al-sa‘īda l-sālīma min al-nuḥūs*), la réussite ne tardait pas et l'objectif visé

³⁴⁰¹ Sur ces questions de différenciation des deux noms, cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 375-382.

³⁴⁰² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 34b.

³⁴⁰³ Al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 53b.

³⁴⁰⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 81b-92b.

arrivait. Je vis que les moments que choisit le compositeur de la Loi (*wādi' al-šarī'a*)³⁴⁰⁵ - sur lui la meilleure des prières et la paix - pour se rapprocher de Dieu (*li-taqarrubāt li-Llāh*)³⁴⁰⁶ - qu'il soit exalté ! - sont les meilleurs des moments. Ceux-ci ouvrent des portes desquelles l'opération s'élève quel que soit la catégorie que l'opérateur présente, défectueuse ou complète. J'ai vu que cela est plus susceptible d'être le moment faste (*al-waqt al-sa'id*). Les opérations³⁴⁰⁷ des Anciens se faisaient par la rédaction des observations et l'authentification (*taṣḥīḥ*) des formes : la force astrale était mise en branle au moyen de l'essence spirituelle des astres. Chacune de ces opérations avait ce qui l'annulait par l'observation de ce qui s'opposait à l'observation des [influences] fastes. Cette opération véritable est donc accélérée par l'observation des moments et la sincérité (*taṣḥīḥ*) de l'intention qui est la ferme résolution de la force de l'âme selon l'opinion des Anciens. Elle ébranle le Trône et tous les anges, et l'effet descend depuis le Seigneur des mondes. Ne vois-tu pas ce qu'il y a dans le hadith de l' « Amen » après la conclusion de la Fātiḥa [*i.e.* la première sourate]³⁴⁰⁸ ? Les anges disent « Amen ». [...]

(*Wa-lammā ra'aytu ahl al-iršād yatawaqqafūn fī a'māli-him 'alā iḥtiyārāt al-awqāt al-sa'ida l-sālīma min al-nuḥūs yasra'u l-naḡaḡ wa-yaḡsalu l-maqṣūd ra'aytu anna l-awqāt allatī iḥtāra-hā wādi' al-šarī'a - 'alay-hi afḡal al-ṣalāt wa-l-salām - li-l-taqarrubāt li-Llāh ta'ālā afḡal al-awqāt. Wa-inna-hā taftaḡu la-hā abwāb yaṣ'adu min-hā l-'amal 'alā ayy naw' atā bi-hi l-'āmil nāqiṣ aw mukammal. Wa-ra'aytu anna ḡālika aḡrā an yakūna [15b] l-waqt al-sa'id. Fa-inna 'amaliyyāt al-mutaqaddimīn bi-taḡrīr al-iršād wa-taṣḥīḥ al-aškāl inna-mā tahazzu quwwa kawkabīyya bi-wāsiṭat rūḡānī l-kawākib wa-li-kull 'amal min ḡādihi l-a'māl mā yabṡulu-hu bi-iršād tu'āriḡu iršād al-su'ūdāt. Wa-ḡāḡā l-'amal al-ḡāqīqī idan taḡaddara bi-iršād awqāti-hi wa-taṣḥīḥ al-nīyya allatī hiya 'azm quwwat al-nafs 'alā ra'y al-mutaqaddimīn. Fa-inna-hā tahazzu l-'arṣ wa-l-amlāk aḡma'in wa-yakūnu l-ta'tīr munzal min rabb al-'ālamīn. A-lā tarā ilā mā fī ḡadīṡ al-ta'mīn ba'd ḡatm al-Fātiḡa ? Inna l-malā'ika taqūlu āmīn*)³⁴⁰⁹

Sans attribuer aux seuls astres l'efficacité des prières, la bonne conjonction y est présentée comme un catalyseur efficace, comme la conjonction opposée un

³⁴⁰⁵ La désignation du Prophète comme législateur fait écho aux écrits philosophiques ou qui tentent d'imiter le style des philosophes comme la *Ġāyat al-ḡakīm*. Cette dénomination fait d'autant plus sens qu'on attribue aux écrits d'Hermès Trismégiste, comme nous le verrons, la détermination des moments adéquats pour les invocations.

³⁴⁰⁶ Le terme de *taqarrub* n'est pas sans faire penser au *'ilm al-hudā*, dans lequel chaque nom divin est commenté en vue de se rapprocher de Dieu (*al-taqarrub ilay-hi*).

³⁴⁰⁷ Nous n'avons pas retenu la leçon *'ilmiyyāt* donnée par BnAa, la leçon *'amaliyyāt* donnée par tous les autres manuscrits est plus cohérente.

³⁴⁰⁸ Le « hadith de l' "amen" » (*ḡadīṡ al-ta'mīn*) est un hadith traitant de la formule « amen » à la fin de la Fātiḡa et que les musulmans doivent réciter après la récitation de cette sourate lors de la prière du vendredi. Le terme de *ta'mīn* désigne donc le fait de dire « Amen », comme *takbīr* désigne le fait de dire « Dieu est grand » (*Allāh akbar*).

³⁴⁰⁹ Al-Būnī, *al-Lum'a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 15a-15b.

moyen de contrecarrer son influence. Ce paragraphe permet d'expliquer l'influence des astres dans l'accomplissement d'invocations pies, influence davantage expliquée et développée dans les commentaires successifs de cette œuvre. Pour ce qui est du *Šams al-ma‘ārif*, l'importance de l'astrologie nous permet de penser que le compilateur avait connaissance du commentaire d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* par al-Tuštārī. En effet, ce dernier associait aux prières des heures du dimanche des astres, et c'est par les astres que sont désignées ces prières dans le *Šams al-ma‘ārif*.

Les sections consacrées à ces invocations ont connu deux principales recensons que représentent dans notre édition le groupe α (Esc1/BnF2/Esc2) d'une part, et le groupe β (BnF1/Esc3/Lei/BnA) d'autre part³⁴¹⁰. On peut dresser un tableau comparatif des deux traditions en se basant sur les deux manuscrits représentatifs BnF2³⁴¹¹ et BnF1 :

BnF2 (groupe α)	BnF1 (groupe β)
Invocations de Jupiter (fol. 110b-112a) - sixième heure du dimanche ³⁴¹² - première heure du dernier tiers de la nuit du samedi (= neuvième heure)	Invocations de Jupiter (fol. 105b-108a) - première heure du dernier tiers de la nuit du mercredi
Invocations de Mars (fol. 112a-115a) - septième heure du dimanche - première heure du derniers tiers de la nuit du jeudi (= neuvième heure)	Invocations de Mars (fol. 108a-114b) - septième heure du dimanche - huitième heure du dimanche
Invocations du Soleil (fol. 115a-119b) - première heure du dernier tiers de la nuit du mardi - première heure du dimanche - huitième heure du dimanche	Invocations du Soleil (fol. 114b-118b) - première heure du dimanche
Invocations de Vénus (fol. 119b-122b) - première heure du derniers tiers de la nuit du dimanche - deuxième heure du dimanche - neuvième heure du dimanche	Invocations de Vénus (fol. 118b-123a) - deuxième heure du dimanche - neuvième heure du dimanche - troisième heure
Invocations de Mercure (fol. 122b-124b) - première heure du dernier tiers de la nuit du vendredi - troisième heure du dimanche - dixième heure du dimanche	Invocations de Mercure (fol. 123a-) - dixième heure du dimanche - première heure du dernier tiers de la nuit du vendredi - quatrième heure
Invocations de la Lune (fol. 124b-127b) - première heure du derniers tiers de la nuit du mercredi - quatrième heure du dimanche - onzième heure du dimanche	Invocations de la Lune (fol.127a-127b) - onzième heure du dimanche
Invocations de Saturne (fol. 127b-129a) - première heure du derniers tiers de la nuit du lundi - cinquième heure du dimanche - douzième heure du dimanche	Invocations de Saturne (fol. 127b-129b) - cinquième heure - douzième heure - première heure du derniers tiers de la nuit du lundi

On peut observer une structure générale commune (présentation des astres dans le même ordre) mais il y a de grandes différences internes, comme la place des

³⁴¹⁰ Sur ces deux groupes de manuscrits, cf. notre introduction à l'édition du *Šams al-ma‘ārif*.

³⁴¹¹ Le manuscrit Esc1 a une lacune dans ce passage, c'est pourquoi nous préférons nous baser sur BnF2 qui a l'intégralité de cette partie.

³⁴¹² L'heure n'est pas indiquée mais nous avons pu la rajouter par comparaison avec le reste des invocations mentionnées et avec *al-Lum‘a l-nūrāniyya*.

invocations qui ne sont pas dans le même ordre ou le nombre des invocations, moins nombreuses dans le groupe β que dans le groupe α . La tradition manuscrite du groupe β comporte aussi la mention des carrés magiques correspondant aux astres, qui sont illustrés après ces différentes sections, ce que l'on ne trouve pas dans la tradition du groupe α . De même, la mention des heures est beaucoup plus détaillée dans le groupe β . Par exemple, pour l'invocation de Mars, le compositeur précise :

Ceci est l'invocation de la septième heure du dimanche, la quatrième et la onzième de la journée du lundi, la première de la journée du mercredi et de la nuit du samedi, la dixième de la journée du samedi, la douzième de la nuit du dimanche et la septième de la journée du dimanche [...]

(*Wa-hāqā huwa du'ā' al-sā'a l-sābi'a min yawm al-aḥad wa-l-rābi'a min yawm al-itnayn wa-l-ḥādiya 'ašara min yawm al-itnayn wa-l-ūlā [108b] min yawm al-tulātā' wa-min laylat al-sabt wa-l-āšira min yawm al-sabt wa-l-tāniya 'ašara min laylat al-aḥad wa-l-sābi'a min yawm al-aḥad*)³⁴¹³

Une telle liste ne manque pas de rappeler celles que donne al-Nuwayrī dans la *Nihāyat al-arab*³⁴¹⁴. Les deux traditions demeurent ainsi très différentes dans leur rapport à *al-Lum'a l-nūrāniyya*.

De là, comment sont structurées ces parties et quels éléments y trouve-t-on ? Prenons par exemple la section consacrée aux invocations de Mars. L'importance de « l'invocation de Mars » (*du'ā' al-Mirriḥ*) est soulignée par exemple par une note du manuscrit BnF3 qui la met en exergue³⁴¹⁵. Elle circulait en outre de manière indépendante à en croire un manuscrit de la bibliothèque al-Asad³⁴¹⁶. La section commence ainsi :

Section. Quant à la septième heure du dimanche, son maître est Mars, et lui [correspond] le sceau du carré magique d'ordre cinq (*ḥātam al-muḥammas*). Celui qui le grave à son heure dans du cuivre rouge et présente sa demande dans ce qu'il veut atteint [l'objet de sa demande] dans le moment le plus rapide et le plus court laps de temps, parce que Mars a une force sublime³⁴¹⁷ pour les opérations et plus encore pour la corruption. Le propos sur ses opérations nous fut introduit dans sa section. Regarde à cet endroit. [Mars] a une invocation sublime (*du'ā' 'azīm*) :

³⁴¹³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF1, fol. 108a-108b.

³⁴¹⁴ Cf. *supra* p. 452 et suivante.

³⁴¹⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF3, fol. 13a.

³⁴¹⁶ Il s'agit de « la grande invocation de Mars » (*da'wa al-Mirriḥ al-kubrā*), contenue dans le manuscrit de Damas, BnA, 11999, fol. 119-126. Malheureusement, nous n'avons pas pu le consulter car les bibliothécaires nous ont affirmé qu'il était interdit (*mamnū'*) sans donner d'explication.

³⁴¹⁷ Nous avons privilégié la leçon de BnF2 (*quwwa* : « une force ») au détriment de celle d'Esc1 (*mudda* : « une durée »).

(Faṣl. Wa-ammā l-sā‘a l-sābi‘a min yawm al-aḥad fa-ṣāhibu-hā l-Mirriḥ, wa-la-hu ḥātam al-muḥammas. Man naqaša-hu fi sā‘ati-hi fi naḥās aḥmar wa-muqaddim qaṣdi-hi fi ayy šay‘ arāda balaġa-hu fi asra‘ waqt wa-aqrab mudda, li-anna l-Mirriḥ la-hu mudda ‘aẓīma fi l-a‘māl wa-aktaru-hā fi l-fasād. Wa-qad taqaddama la-nā l-kalām ‘alā a‘māli-hi fi faḍli-hi. Fa-nzur hunālika wa-la-hu du‘ā‘ aẓīm :) ³⁴¹⁸

Cette introduction redonne les correspondances analogiques avec les nombres (cinq) et les métaux (cuivre rouge). Le compilateur renvoie cependant à une autre section pour les détails sur les correspondances de cet astre car ce n'est pas ici son propos ³⁴¹⁹. Ce sont des éléments que l'on ne trouvait pas dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya* au début de l'invocation, qui était alors simplement présentée comme l'invocation de la septième heure du dimanche ³⁴²⁰. Seule la version commentée par al-Tuštārī ajoutait qu'il s'agissait d'une invocation à l'heure de Mars ³⁴²¹. L'invocation se situe donc dans un cadre bien différent bien que le contenu n'ait substantiellement pas changé :

« Seigneur ! Arrête-moi à la station de la puissance, de la perfection, de la joie et de la majesté jusqu'à ce que je ne trouve en moi ni perle ni minute ni finesse, à moins que ce qui empêche l'humiliation devant un autre de Toi ne la couvre de la puissance de Ta puissance, au point que je témoignerai que l'humiliation d'un de mes semblables devant ma puissance est appuyée et produite par Toi avec une finesse de devant laquelle s'abaissent {tout démon révolté} ³⁴²² et {insolent indocile} ³⁴²³ ! Fais rester dans l'humilité de l'adoration devant la puissance [pendant] une durée qui déploie la langue de la reconnaissance [des péchés] et contracte la langue de la prétention. Tu es le Puissant, le Tout-Puissant, l'Orgueilleux, le Tout-Puissant (*al-‘Azīz al-Ġabbār al-Mutakabbir al-Qaḥḥār*) »

[Le verset] du Coran qui est lié [à cette invocation] est { Et dis : « Louange à Dieu qui n'a pas pris d'enfant [...] » } ³⁴²⁴ et la suite du verset. Celui qui invoque avec celle-ci à cette heure-là seize fois après une prière, [avec] la présence du cœur et l'estomac vide [Dieu] lui viendra en aide contre quelque ennemi qu'il vise, [qu'il

³⁴¹⁸ *Ibid.*, fol. 82b.

³⁴¹⁹ Une section est en effet consacrée aux correspondances du mardi et de son astre, Mars. Cf. *ibid.*, fol. 37a-37b. Sur ces sections et correspondances, cf. notre traduction *infra* p. 1262 et suivantes.

³⁴²⁰ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 5b-6a.

³⁴²¹ *Ibid.*, Pri., fol. 8a.

³⁴²² Coran, XXII, 3.

³⁴²³ Coran, XI, 62/59 et XIV, 18/15.

³⁴²⁴ Coran, XVII, 111. Le verset complet est { Et dis : « Louange à Dieu qui n'a pas pris d'enfant, [qui] n'a pas d'associé dans la Royauté, [qui] n'a point de patron [pour le défendre] de l'humiliation ». Proclame hautement Sa grandeur ! }. C'est donc pour la multiplicité des attributs de la puissance ou de l'humiliation (*mulk*, *walī*, *dull*) que le verset est associé à l'invocation, dont le contenu est basé sur la puissance.

soit] apparent ou caché. À l'instar de ces invocations [Il] inspire les saints pour les aider contre les ennemis dans la station du pouvoir [surnaturel] (*maqām al-taṣrīf*) et non dans la station de l'unicité (*maqām al-tawḥīd*), et c'est un zikr (*ḍikr*) qui convient aux seigneurs de la Royauté (*arbāb al-mulk*).

(« *Rabb awqifnī mawqif al-‘izz wa-l-kamāl wa-l-bahġa wa-l-ġalāl ḥattā lā aġidu fiyya durra wa-lā daqīqa wa-lā raqīqa illā wa-qad ġaššā-hu min ‘izz ‘izzati-ka mā yamna‘u-hā min al-dill li-ġayri-ka ḥattā ušāhida dill man siwā-ya li-‘izzati-ka bi-ka mu’ayyid muṭtir bi-daqīqa min al-ru‘b yaḥḍu‘u la-hā { kull šayṭān marīd } wa-ḡabbār ‘anīd } , wa-abqi ‘alā dall al-‘ubūdiyya fi l-‘izz baqā’ yabsaṭu lisān al-i‘tirāf wa-yaqbaḍu lisān al-da‘wā inna-ka anta l-‘Azīz al-Ġabbār al-Mutakabbir al-Qaḥḥār »*

Wa-yunāsibu-hu min al-Qur’ān { wa-quli l-ḥamdu li-llāhi llaḍī lam yattaḥīd waladan } al-āya. Man da‘ā [83a] bi-hādā l-du‘ā’ fi hādīhi l-sā’a sitta ‘ašar marra ba’d šalāt wa-ḥuḍūr qalb wa-ḥalw ma‘da naššara bi-hi ‘alā ayy ‘aduww qašada-hu zāhir wa-bāṭin, wali-miṭl hādīhi l-da‘awāt yulhimu l-awliyā’ li-ntiṣāri-him ‘alā l-a‘dā’ fi maqām al-taṣrīf lā fi maqām al-tawḥīd, wa-huwa ḍikr yašluḥu li-arbāb al-mulk)³⁴²⁵

L'invocation et les données qui suivent ici sont directement issues d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*. Le lien avec Mars est clair : elle est utilisée contre les ennemis et l'invocation est fondée sur l'idée de domination. Il y a donc une unité sémantique d'origine dans l'invocation, qui fut par la suite interprétée à travers le prisme de l'astrologie. Les éléments qui suivent sont davantage orientés vers la guerre, la violence et la domination :

Celui qui persévère avec [cette invocation], son règne est étendu et son élan perdure. C'est [une invocation] pour contraindre les ennemis, être victorieux dans les guerres, susciter la peur dans les cœurs, défaire les adversaires, susciter l'admiration dans les cœurs envers celui qui la dit et la peur de tout tyran. Il faut à celui qui la dit et celui qui la porte l'humilité en son âme et ailleurs. Elle a un effet total pour séparer le rassemblement des armées des ennemis, des tyrans et des pillards (*ahl al-idāba*), se défendre contre la douleur, enchaîner les rebelles. Dieu - qu'il soit exalté ! - défend celui qui la dit et celui qui la porte du mal des animaux violents et sauvages, les cœurs endurcis lui seront adoucis, [cette invocation] convient aux hommes de la lettre redoublée et à celui qui endosse le lourd fardeau dans la guerre parce que celui qui la porte n'est pas viable pour un fardeau. S'il porte une charge, elle est allégée avec la permission de Dieu³⁴²⁶ - qu'il soit exalté ! - en fonction de la présence du cœur de celui qui la mentionne ou de celui qui la porte. [Quant au] roi qui la mentionne et celui qui la porte, l'ensemble de ses soldats et de ses auxiliaires et l'ensemble des rois qui la mentionnent le redoutent et toutes les créatures terrestres ont peur de lui. Il montrera³⁴²⁷ en son âme de l'humilité

³⁴²⁵ *Ibid.*, fol. 82b-83a.

³⁴²⁶ Nous avons suivi la leçon de BnF1 (*wa-law ḥamala ḥaml ḥaffa bi-idn Allāh ta‘ālā*) plutôt qu'Esc1 (*wa-law kāna ‘alay-hi ḡibāl wa-dālika*).

³⁴²⁷ Nous avons traduit selon BnF1 et BnF2 (*wa-yurī*) plutôt qu'Esc1 (*wa-waġada*).

devant Dieu - Il est puissant et majestueux - et aucun misérable ne la mentionne sans qu'il ne soit élevé, aucun humilié sans qu'il ne devienne puissant, aucun faible sans qu'il ne devienne fort, aucun [individu] soucieux sans que sa préoccupation ne soit levée. On n'invoque pas avec [cette formule] contre un tyran lorsque la Lune « brûle » (*fi ihtirāq al-šahr*)³⁴²⁸ sans qu'il ne périsse. La conjonction du Soleil et de la Lune arrive le vingt-huit et le vingt-neuf du [mois] parce que la Lune sera sous les rayons du Soleil, on dit [alors] qu'il est « brûlant » (*muhtariq*). Il faut que l'invocateur soit dans une maison sombre pour que ce qu'il fait ne soit pas vu, que ce qu'il dérange ne soit pas entendu, qu'il n'y ait ni obstacle ni barrière entre celui qui a une fièvre (*‘ārī l-ra’s*) et la terre. C'est la condition de l'humble serviteur devant le Maître majestueux, mais il est dans le [bon] droit de l'invocateur de manifester la puissance de la divinité seigneuriale (*al-rubūbiyya*) et l'humilité de l'adoration servile (*al-‘ubūdiyya*). C'est là que tu accompliras ton bon augure et que tu embrasseras ton affaire. Si toi tu invoques par [cette formule] contre un tyran, ajoute aux quatre noms mentionnés à la fin de celle-ci les quatre noms suivants qui sont le Dommageur, le Retardateur, Celui qui humilie, le Vengeur (*al-Ḍārr al-Mu‘aḥḥir al-Muḍill al-Muntaqim*), puis tu diras : « Ô Violent ! Extirpe-moi de celui qui est injuste envers moi, ou qui m'est hostile, ou fais cesser ses méfaits issus de son caractère quand il nuisait à la création. Qu'il T'atteigne, que l'islam le change, qu'il se tourne vers Dieu - qu'Il soit exalté ! -. Certes, Dieu - qu'Il soit exalté ! - le saisira sur le champ ». Si tu veux, tu diras : « Ô Violent ! Ô mon Dieu ! Si tu sais que son état est bon, améliore son état. Et si tu sais qu'il ne reviendra pas de sa tyrannie et de sa violence, brise-lui le dos (*fa-qṣim zahr-hu*)³⁴²⁹, coupe son influence, et fournis-moi ses provisions ! Amen ! »

(*Fa-man dāma ‘alay-hi nbaṣaṭa mulku-hu wa-dāmat saṭwatu-hu, wa-huwa li-qahr al-a‘dā’ wa-l-naṣr fi l-ḥurūb wa-ilqā’ al-ra‘b fi l-qulūb wa-hazm al-aḍḍād wa-ta‘zīm al-qā’il la-hā fi l-ṣudūr wa-maḥāfat kull zālim min-hu wa-tūḡabu li-qā’ili-hā wa-ḥāmili-hā l-tawādu‘ fi nafsi-hi wa-fī ḡayri-hi. Wa-la-hā aṭar tāmm fi tafrīq al-muḡtami‘ min ḡuyūš al-a‘dā’ wa-l-ḡalama ahl al-idāya wa-daf‘ al-mūlam wa-taqayyud ahl al-baḡā wa-yadfa‘u Llāh ta‘ālā ‘an qā’ili-hā wa-ḥāmili-hā šarr al-ḡayawānāt al-šadīda l-sab‘iyya wa-talīnu la-hu l-*

³⁴²⁸ Le terme *ihtirāq* désigne en astronomie le moment où « le soleil et une planète se trouvent dans le même degré du zodiaque » (Dozy, I, p. 274). Plus précisément, al-Qabīṣī explique que « chaque planète, à partir du moment où elle est voilée par les rayons du Soleil et jusqu'à ce qu'elle réapparait est dite "brulée", et lorsqu'elle commence à entrer dans les rayons [du Soleil], on dit "elle commencer à brûler". Quand elle disparaît dans les rayons et y avance, elle est dite "éclipsée" » (*wa-kull kawkab fa-munḍu yastatiru bi-šu‘ā’ al-Šams ilā an yaḡhara min šu‘ā’i-hā yusammā muhtariq wa-awwal mā yabda’u bi-l-duḡūl fi l-šu‘ā’ yuqālu la-hu bada’a bi-l-ihtirāq. Wa-idā ḡāba fi l-šu‘ā’ wa-sāra fi-hi yusammā maḡmūr*). Al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 92 (texte arabe) et 93 (traduction anglaise). Le terme de *šahr* désigne la Lune et par extension la lunaison ou le mois.

³⁴²⁹ *Qaṣama zahr al-zālim* (litt. « il brisa le dos du tyran ») est une expression idiomatique pour demander la punition divine contre l'injuste.

qulūb al-qāsiya wa-yaşluhu li-ahl al-ḥarf al-taqīla wa-li-man labisa l-‘idda l-taqīla fī l-ḥarb li-anna ḥāmīla-hu lā yaḥsanu bi-taql. Wa-law kāna ‘alay-hi ḡibāl wa-dālīka kullu-hu bi-ḥasab ḥuḍūr qalb dākiri-hā wa-ḥāmīli-hā. Wa-dākīru-hā wa-ḥāmīli-hā min al-mulūk yahābu-hu sār aḡnādi-hi wa-a‘wāni-hi wa-sār al-mulūk mimman yaḍkuru-hā wa-yaḥāfu-hu kull šay’ min al-maḥlūqāt al-arḍiyya wa-waḡada fī nafsi-hi tawāḍu‘an li-Llāh - ‘azza wa-ḡalla - wa-mā dākara-hā ḥaqīr illā rtafa‘a wa-lā dālīl illā ‘azza wa-lā ḍa‘if illā qawīya wa-lā nāzil himma illā rtafa‘at himmatu-hu wa-lā yud‘ā bi-hā ‘alā zālīm fī ḥtirāq al-šahr illā halaka wa-ḥtirāq al-šahr al-tāmin wa-l-‘iṣrīn wa-l-tāsi‘ wa-l-‘iṣrīn min-hu li-anna l-Qamar yakūnu taḥta šu‘ā‘ al-Šams, fa-yuqālu la-hu muḥtariq. Wa-yanbaḡī li-l-dā‘ī bi-hi an yakūna fī bayt muzlim la‘illā yurā mā yaşḡalu-hu aw yusma‘u mā yuṣawwišu-hu wa-yakūnu ‘ārī l-ra’s laysa bayna-hu wa-bayn al-arḍ ḥā’il [wa-lā ḥāḡiz]³⁴³⁰. Fa-hāḍīhi ḥālat al-‘abd al-dālīl bayn yaday al-mawlā l-ḡalīl lākinna min ḥaqq al-dā‘ī iḡhār ‘izz al-rubūbiyya wa-dalla l-‘ubūdiyya. Fa-hunāka tanḡaḡu sa‘da-ka wa-tudriku amra-ka, wa-in anta da‘awta bi-hi ‘alā zālīm, fa-dīf ilā l-arba‘a l-asmā’ al-maḍkūra fī aḡhar hāḍīhi l-asmā’ al-arba‘a, wa-hiya l-Ḍār al-Mu‘aḡḡir al-Muḍill al-Muntaqim, tumma taqūlu: « yā Šadīd ḥuḍ lā mimman zalamanī aw ‘adā ‘alayya aw kaff šarra-hu ‘an al-ḡalq in kāna yaḍurru l-ḡalq wa-adraktu-ka ḡayra-hu l-iṣlām, fa-tawaḡḡah ilā Llāh ta‘ālā fī-hi. Fa-inna Llāh ta‘ālā ya’ḥuḍu-hu li-waḡti-hi ». Wa-in ši’ta qulta: « Yā Šadīd allahumma in kunta ta‘lamu anna-hu yaşluhu ḡālu-hu fa-aşlaḡa ḡāla-hu. Wa-in kunta ta‘lamu anna-hu lā yarḡī‘u ‘an zulmi-hi wa-‘unfi-hi, fa-qşim zahra-hu, wa-qta‘ atara-hu, wa-kfinī ma’unata-hu āmin »)³⁴³¹

La thématique de la guerre, de la domination, de l'adversité reste le centre du discours de cette invocation à Mars. On pourra souligner que même la conjonction entre le Soleil et la Lune (*iḡtirāq*), dont le terme appartient à une racine évoquant le feu et la chaleur, ne doit pas sa présence au hasard étant donnée la mise en exergue du terme de *muḥtariq* (litt. « brûlant ») alors que le terme d'*iḡtirāq* apparaît bien avant dans le texte et ne nécessitait donc pas d'explication à ce stade-là de l'ouvrage. Le passage en question n'est cependant pas de la composition du compilateur du *Šams al-ma‘ārif*: il est extrait du *Qabs al-iqtidā’* attribué à al-Būnī³⁴³². Il s'agit de la cinquième liste de noms (*ḡumla*) présentée dans ce traité, et que l'on retrouve par la suite. L'adéquation entre l'invocation d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* et la liste de noms du *Qabs al-iqtidā’* a permis ce rapprochement des deux textes.

L'invocation suivante, reproduite à partir d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*, ne s'accompagne pas d'un tel ajout :

Sache que Mars a, parmi les heures, la première du dernier tiers de la nuit du jeudi, qui est la neuvième. Cette heure a aussi une invocation qui lui correspond, que voici :

³⁴³⁰ Ajouté d'après BnF1.

³⁴³¹ *Ibid.*, fol. 83a-83b.

³⁴³² Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā’*, BnAy, fol. 152b-153a. Bien que le terme d'*iḡtirāq* y apparaisse bien, il n'y a pas d'insistance avec *muḥtariq* dans le *Qabs al-iqtidā’*, ce qui renforce l'idée que l'ajout vise à montrer le lien évident entre Mars et cette liste de propriétés.

« Mon Seigneur ! Il n'y a rien de plus beau que celui qui s'est embelli par Toi (*bi-ka*)³⁴³³, d'excellence plus puissante que celui qui a acquis de la puissance par Toi sont la joie, le contentement, la prospérité, la gaîté, le don, le mérite, la grâce et la largesse. Préfère les trésors de Tes noms subtils à leur clef (*miftāḥ*) qui est Ton nom le Victorieux (*al-Fattāḥ*) et ce qui est engendré des propriétés de Tes noms. Je te demande, par ce que contiennent ces trésors de plaisirs sans mesure, de grâces sans pareilles, de largesses absolues et de noms cachés [qui engendrent] une réponse rapide pour la rapidité de Tes épiphanies, de remplir mon existence d'un plaisir qui agisse dans l'existence par un pouvoir [surnaturel] (*tašarruf*) avec lequel s'éteignent les palais de l'opposition dans les mouvements et les repos. Certes, il n'y a pas d'obstacle à ce que Tu donnes, personne pour donner ce que Tu as interdit. Enrichis pour moi, du monde de Tes noms, celui qui remercie Ta perfection [loin] de mon incapacité. Ta grâce m'accorde délai par ce remerciement intégral, et du monde intégral [est issu un état] prolongé par Ta perfection jusqu'à l'infini. Toute chose commence par Toi et finit [en cheminant] vers Toi, point de début excepté la compréhension, point de fin excepté l'enseignement. Point de plaisir d'entendre la compréhension de Toi [sauf si elle vient] de Toi, ô Esprit des esprits, quiétude du repos, subsistance du cœur du reposé, clef de tout nom pour lequel on ne trouve pas de clef venant de sa catégorie. »

Celui qui poursuit dans cette mention jusqu'au lever de l'aurore Dieu - qu'Il soit exalté ! - lui pourvoira la joie et le contentement que nous pouvons en tirer jusqu'à briser l'ordre [naturel des choses] (*ḥarq al-‘āda*)³⁴³⁴. Celui qui l'écrit et se le suspend [au cou] se verra apparaître comme merveilles de la mémoire et de la perfection ce qu'il désire de l'étude et de l'enseignement [ésotérique] (*al-dars wa-l-ta‘līm*). Ton Seigneur est le Conquérant, l'Omniscient (*al-Fattāḥ al-‘Alīm*).

(*Wa-‘lam anna li-l-Mirriḥ min al-sā‘āt al-sā‘a l-ūlā min al-tuṭṭ al-āḥir min laylat al-ḥamīs wa-hiya l-tāsi‘a. Wa-li-hāḍihi l-sā‘a ayḍan du‘ā’ qā‘im bi-hā wa-huwa : « Sayyidī mā aḡmal man taḡammala bi-ka wa-a‘azz ḡanāb man ta‘azzaza bi-ka l-farḥ wa-l-surūr wa-l-ḡibṭa wa-l-ḥubūr wa-l-‘aṭā’ wa-l-ifḍāl wa-l-in‘ām wa-l-baṣṭ, ubsuṭ ‘alā ḥazā’in asmā’i-ka l-laṭīfa miftāḥu-hā smu-ka l-Fattāḥ wa-mā tawallada min ḥawāṣṣ asmā’i-ka. As‘alu-ka bi-mā ḥawat-hu hāḍihi l-ḥazā’in min laḍḍāt lā maqāyis la-hā wa-ni‘māt lā mamāṭil la-hā wa-nbisāṭāt lā munāsaba la-hā wa-asmā’ mahnūnāt sarī‘at al-iḡāba li-sur‘at taḡalliyyāti-ka an tamlā’a wuḡūdī laḍḍa tašarrafanī fi l-wuḡūd tašarruf tafnā bi-hi quṣūr al-i‘tirāḍ fi l-ḥarakāt wa-l-sakināt. Fa-inna-hu lā māni‘ li-mā a‘ṭā-hu ‘an-ka wa-lā mu‘ṭi li-mā mana‘a-hu min-ka āmir lī min ‘ālim asmā’i-ka man yaškuru kamā la-ka ‘an taqṣīrī, fa-yastadīmu ni‘mata-ka ‘alayya bi-dālika l-ṣukr al-wafī, wa-min al-‘ālim al-wafī mamdūd bi-kamāli-ka ilā mā lā nihāya la-hu. Fa-kull ṣay’ bi-ka btidā’u-hu wa-ilay-ka ntiḥā’u-hu wa-lā bidāya illā l-tafḥīm wa-lā nihāya illā l-ta‘līm mā alaḍḍ samā‘ al-fahm bi-ka ‘an-ka yā rūḥ al-arwāḥ wa-rāḥat al-irtiyāḥ wa-riḥānat qalb al-murtāḥ wa-miftāḥ kull ism lā yūḡadu la-hu min ḡinsi-hi miftāḥ ». Man istadāma ‘alā hāḍā l-dīkr ilā ṭulū‘ al-faḡr razaqa-hu Llāh ta‘ālā min al-farḥ wa-l-surūr*

³⁴³³ BnF2 a « pour Toi » (*la-ka*).

³⁴³⁴ C'est-à-dire faire un miracle.

*mā nahruḡu bi-hi ilā ḡarq al-‘āda. Wa-man kataba-hu wa-‘allaqa-hu ‘alā nafsi-hi zahara ‘alay-hi min ‘aḡā‘ib al-ḡifz wa-l-kamāl mā yarḡābu-hu fī l-dars wa-l-ta‘līm wa-rabbu-ka l-Fattāḡ al-‘Alīm*³⁴³⁵

Cette seconde invocation semble toutefois échapper au système des correspondances : elle devrait avoir lieu la nuit du mardi (jour de Mars) pour s'insérer de manière cohérente dans le calendrier, et seul le nom *al-Fattāḡ* (le Conquérant) peut évoquer la guerre. Il est utilisé dans ce contexte en raisonnance avec la clef (*miftāḡ*). Ces différents termes sont de la racine « F.T.ḡ » dont une partie des dérivés a à voir avec l'idée de conquête, ce qui concorde avec les attributs de Mars. L'usage de termes coraniques d'une même famille en tenant compte du sens de la racine et non des mots eux-même est un procédé talismanique répandu³⁴³⁶. La correspondance avec Mars s'opère également avec l'heure de l'invocation. Si l'on observe le tableau de correspondances horaires astrologiques d'al-Kūmī l-Tuštari³⁴³⁷, la première heure du dernier tiers d'une nuit correspond à la neuvième heure, et seule la neuvième heure de la nuit du dimanche correspond à Mars. Seule la septième heure dans la nuit du jeudi y est associée à Mars d'après le même tableau. Si l'on se base sur le tableau de correspondance du manuscrit BnFb, le neuf du jeudi (il n'est pas précisé s'il s'agit de la nuit ou du jour) est associé à Mars³⁴³⁸. En poursuivant la lecture de la même rangée (celle du neuf), nous avons Vénus le dimanche, Saturne le lundi, le Soleil le mardi, etc. L'astre associé à ces invocations de la première heure du dernier tiers des nuits de la semaine s'explique pour l'ensemble de cette partie du *Šams al-ma‘ārif* par ce seul système de correspondances, qui ne fait pas l'unanimité dans les manuscrits d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*. Il y a donc une logique astrologique qui préside à l'organisation de ces prières et à la rédaction de cette partie. La mention de ces invocations est suivie par des commentaires sur les noms divins qui lui sont associés, qui n'ont pas leur pareille dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, mais on les retrouve dans d'autres œuvres attribuées à al-Būnī.

³⁴³⁵ *Ibid.*, fol. 83b.

³⁴³⁶ Il appert que le procédé consistant à utiliser pléthore de mots d'une même racine issus de versets coraniques au contexte bien différent pour composer un talisman est répandu. La racine « F.T.ḡ » semble couramment utilisé dans ce sens, et pas seulement pour la conquête. Voir par exemple un talisman sénégalais analysé par Constant Hamès. Cf. Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p.150-151. Abdulahi Osman el-Tom analysait en 1987 un talisman soudanais dans lequel ce procédé était utilisé pour avoir subsistance (*rizq*). Cf. Abdulahi Osman el-Tom, « Berti Qur‘anic amulets », p. 234-236.

³⁴³⁷ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 11b.

³⁴³⁸ *Ibid.*, BnFb, fol. 17b-18a. Les nombres ne sont pas identifiés comme heures mais bien comme nombres (*al-‘adad*).

Noms divins et Qabs al-iqtidā’

Les noms divins et les diverses approches que l'on trouve dans le *Šams al-ma‘ārif* sont issus de plusieurs sources différentes. Aussi, en fonction des sources, les orientations de l'analyse peuvent différer sensiblement. Nous venons de voir que les sections présentant des invocations d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* comportent des noms divins commentés. Dans le cas de l'invocation à Mars, le compilateur les présente ainsi :

Sache que les noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - mentionnés dans cette invocation - je veux dire l'invocation de Mars (*du‘ā’ al-Mirriḥ*) - a des effets sublimes et des pouvoirs merveilleux avec lesquels tu resteras debout si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. Ces noms qui y sont mentionnés sont : Lui (*Huwa*), Dieu (*Allāh*) excepté lequel il n'y a point de divinité (*allaḍī lā ilāha illā huwa*), le Puissant (*al-Qadīr*), le Tout-Puissant (*al-Qādir*), le Très-Puissant (*al-Muqtadir*), le Puissant (*al-‘Azīz*), le Tout-Puissant (*al-Ġabbār*), l'Orgueilleux (*al-Mutakabbir*), Celui qui a la majesté (*Ḍū l-ġalāl*), le Fort (*al-Qawī*), Celui qui a la force (*Ḍū l-quwwa*), le Robuste (*al-Matīn*), le Violent (*al-Šadīd*), le Contraignant (*al-Qāhir*), le Très-Contraignant (*al-Qahhār*).

Quant à Son nom le Puissant (*al-Qadīr*) le Très-Puissant (*al-Muqtadir*), celui qui les grave sur de l'argent, les porte et multiplie leur mention domine grâce à eux l'ensemble des existants, contraint la création, son ordre est craint dans l'ensemble des actions. Son sceau fait partie des choses singulières. Celui qui maîtrise sa description domine la création tout entière.

Quant à Son nom le Très-Puissant (*al-Muqtadir*), le Fort (*al-Qawī*), Celui qui se tient debout (*al-Qā‘im*), celui qui trace leur *taksīr* à l'intérieur d'un sceau en argent et les entoure d'un cercle dans lequel il y a { En vérité, la rigueur de ton Seigneur est certes redoutable }³⁴³⁹, l'encense avec du storax tunisien³⁴⁴⁰ (*iṣṭurak ifriqī*) et des racines de schoenanthé³⁴⁴¹, quand celui qui revêt [ce sceau] s'introduit auprès de

³⁴³⁹ Coran, LXXXV, 12.

³⁴⁴⁰ L'*iṣṭurak* désigne le storax. Ibn al-Bayṭār affirme qu'il s'agit de storax sec et renvoie à sa notice sur le storax (*al-may‘a*), Mūsā b. Maymūn de storax solide (*ġāmida*). Le terme vient directement du grec *styrax*. Il est orthographié avec une *sīn* et non une *šād* dans le *Tuḥfat al-aḥbāb*. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, I, p. 39 ; *Traité des simples*, I, p. 93, n°97 (notice *iṣṭurak*) ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 9 (texte arabe) et 27-28 (traduction), n°58. Voir aussi Alfred Siggel, *Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe*, p. 13.

³⁴⁴¹ *Idḥir* désigne la schoenanthé. La racine a la réputation d'être particulièrement astreingente et pour cela est utilisée contre l'hémoptysie. Cf. Ibn Waḥšīyya, *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, II, p. 1254 ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, I, p. 15-16 ; *Traité des simples*, I, p. 34-37, n°29 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 5 (texte arabe) et 8-9 (traduction), n°8 ; Ibn al-‘Ibrī, *Muntaḥab Kitāb Ġāmi‘ al-mufradāt*, p. 14 (texte arabe) et 62-64 (traduction), n°2 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 7 (texte arabe) et 18 (traduction), n°34. Voir aussi Alfred Siggel, *Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe*, p. 12.

quelqu'un, ce dernier le redoute et le craint. Si ce sceau est jeté dans la maison d'un roi despotique (*malik ǧabbār*), sa royauté part sur le champ et ses sujets le détestent. Voici leur *taksīr* : Ā L Ā L Ā L Q Q Q W Ā T D Y Y Y M R (dix-huit lettres).

(*Wa-ʿlam anna asmāʾ Allāh taʿālā l-maḍkūra fi hādā l-duʿāʾ - aʿnī duʿāʾ al-Mirriḥ - la-hā taʿīrāt ʿazīma wa-taṣrīfāt ʿaǧība sataqifu ʿalay-hā in šāʾa Llāh taʿālā. Wa-hādīhi hiya l-asmāʾ al-maḍkūra fī-hi huwa Llāh allāḍī lā ilāha illā huwa l-Qaḍīr al-Qāḍīr al-Muqtadīr al-ʿAzīz al-ǧabbār al-Mutakabbīr Dū l-ǧalāl al-Qawī Dū l-quwwa l-Matīn al-Šadīd al-Qāhir al-Qaḥḥār. Fa-ammā smi-hi l-Qāḍīr al-Muqtadīr fa-man naqaša-humā fi fiḍḍa wa-ḥamala-humā wa-aktara min ḍikri-himā fa-inna-hu yaǧlabu bi-himā sāʾir al-mawǧūdāt [84a] al-ḥalq, wa-kāna amru-hu yuḥāfu fī sāʾir al-afʿāl wa-ḥātamu-hā min ḍawāt al-ifrād. Wa-man aḥkama waṣfa-hu ǧalaba l-ḥalq aǧmaʿ. Wa-ammā smi-hi l-Muqtadīr wa-l-Qawī wa-l-Qāʾim man rasama taksīra-humā fi baṭn ḥātam min fiḍḍa wa-yadūru ʿalā dāʾira fī-hā {inna baṭša rabbi-ka la-šadīdun} wa-tubaḥḥiru-hu bi-iṣṭurak ifriqī wa-ūṣūl al-idḥīr fa-inna lābisa-hu idā dahala ʿalā aḥad rahaba-hu wa-aḥāfa-hu wa-in alqā hādā l-ḥātam fī dār malik ǧabbār ḥarabat wa-dahaba mulku-hu min ḥīni-hi wa-abǧaḍa-hu raʿīyyatu-hu. Wa-hādā taksīru-humā : Ā L Ā L Ā L Q Q Q W Ā T D Y Y Y M R, ṭamāniya ʿašar ḥarf)*³⁴⁴²

Le commentaire des noms continue ainsi jusqu'à la section suivante. Bien que l'on trouve de nombreux noms divins dans *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, et notamment les célèbres *anmāt*, ce n'est pas de cette œuvre que sont issus ces éléments. En réalité, la liste des noms, telle qu'elle est présentée, est la cinquième liste (*ǧumla*) présentée dans le *Qabs al-iqtidāʾ* attribué à al-Būnī³⁴⁴³. Nous avons vu plus haut que l'introduction à cette cinquième liste était reproduite entre les deux invocations de Mars. Ces listes de noms sont centrées autour d'une idée, d'un attribut majeur de Dieu. Aussi, elles pouvaient aisément être adaptées au système de correspondances astrales, chacun des astres ayant force et pouvoir dans un domaine particulier. Le compilateur, pour cette partie du *Šams al-maʿārif*, a donc opéré un redécoupage des deux œuvres, qu'il reproduit conjointement et pour lesquels il établit des correspondances. Les commentaires quant à eux se retrouvent aussi dans *al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā* attribué à al-Būnī³⁴⁴⁴. La complexité des traditions manuscrites rendent parfois difficile l'identification des propriétés de ces noms. Si l'on prend l'exemple de deux manuscrits différents de ce même texte, le second trio de noms peut être *al-Muqtadīr al-Qawī l-Qāʾim*³⁴⁴⁵ ou *al-Muqīt al-Qawī l-Qāhir*³⁴⁴⁶. Dans

³⁴⁴² *Ibid.*, fol. 83b-84a.

³⁴⁴³ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidāʾ*, BnAy, fol. 152b-153a. Bien que le terme *d'iḥtirāq* y apparaisse bien, il n'y a pas d'insistance avec *muḥtariq* dans le *Qabs al-iqtidāʾ*, ce qui renforce l'idée que l'ajout vise à montrer le lien évident entre Mars et cette liste de propriétés.

³⁴⁴⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*, BnAβ, respectivement fol. 11b et 18a-18b. Sur cette œuvre, cf. *supra* p. 500 et suivantes.

³⁴⁴⁵ *Ibid.*, ASβ, fol. 100a.

³⁴⁴⁶ *Ibid.*, BnAβ, fol. 18a.

les deux cas, ce sont des noms exprimant la puissance divine. On voit donc ici à l'œuvre un important redécoupage des œuvres du *corpus bunianum* afin d'en inclure le matériau dans un système de correspondances astrologiques déjà intégré à *al-Lum‘a l-nūrāniyya* à travers certains commentaires.

Le *Qabs al-iqtidā‘* a cependant aussi été mis à contribution dans une autre section du *Šams al-ma‘ārif* pour un autre aspect des noms divins qu'il développe. Outre les *ğumla*, il est question d'un redécoupage des noms selon leur nature. Ce découpage est ainsi exposé dans le *Šams al-ma‘ārif* :

Section. Nous mentionnerons maintenant avec l'aide et la force de Dieu les propriétés des beaux noms de Dieu dans leur totalité, leurs influences, ce qui en réunit certains avec d'autres, ce qui les singularise, ce que l'on opère avec un seul d'entre eux et les significations et le commentaire attaché à chaque nom.

Les noms se divisent en cinq catégories : les noms de l'essence (*asmā‘ al-dāt*), les noms de qualités (*asmā‘ al-šifāt*), les noms de descriptions (*asmā‘ al-awšāf*), les noms de qualités morales (*asmā‘ al-aḥlāq*) et les noms d'actions (*asmā‘ al-af‘āl*). Parmi ces noms - ils sont majestueux et sacrés - il y a des noms spécifiques avec des propriétés connues, et des noms associés dont un pénètre en l'autre et dans lesquels il y a une unique propriété en raison de la potentialité de réponse, du secret sublime qu'il y a en eux et de ce qui est spécifique à chacune de leur mention selon les jours et les heures. L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Certes, Dieu a dans les jours de votre temps des souffles, n'exposez-vous pas votre âme ? »³⁴⁴⁷ Les souffles sont la rencontre du moment avec le nom et la demande. Ceci est un secret qui ne trompe ni ne ralentit.

(*Faṣl naḍkuru l-ān bi-‘awn Allāh wa-quwwati-hi ḥawāṣṣ asmā‘ Allāh al-ḥusnā bi-ğumlati-hā wa-ta‘tīri-hā wa-mā yağma‘u min-hā ma‘a ġayri-hi wa-mā yafradu wa-mā yaḥḍu bi-hi waḥda-hu wa-mā yata‘allaqu bi-kull ism min ma‘āni-hi wa-šarḥi-hi. Fa-l-asmā‘ [68b] tanqasimu ilā ḥamsat aqsām : asmā‘ al-dāt wa-asmā‘ al-šifāt wa-asmā‘ al-awšāf wa-asmā‘ al-aḥlāq wa-asmā‘ al-af‘āl. Fa-min ḥādīhi l-asmā‘ - ġallat wa-taqaddasat - asmā‘ maḥṣūṣa bi-ḥawāṣṣ ma‘lūma wa-asmā‘ muštarika yadḥulu ba‘ḍu-hā fi ba‘ḍ wa-fi-himā mā yakūnu ḥāṣṣiyyatu-hā waḥda-hā li-mā fi-hā min quwwat al-iğāba wa-l-sirr al-‘azīm wa-mā yaḥtaṣṣu bi-kull ḍikr min-hā min al-ayyām wa-l-sā‘āt. Fa-inna l-rasūl - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - qāla : « Inna li-Llāh fi ayyām dahri-kum nafahāt illā ta‘raḍū la-hā tu‘īnu-kum », wa-l-nafahāt hiya mušādafat al-waqt li-l-ism wa-l-ḥāğa. Fa-hāğā sirr lā yakādu an yuḥṭi‘ wa-lā yubṭi‘*)³⁴⁴⁸

Cette section reprend presque mot pour mot un passage du *Qabs al-iqtidā‘* jusqu'à la fin de la liste de catégories de noms divins³⁴⁴⁹. Ces cinq catégories ne sont pas d'un usage commun dans les commentaires de noms divins, mais on en trouve

³⁴⁴⁷ Hadith rapporté dans le *Muwaṭṭa‘* de Mālik b. Anas (*Kitāb al-Ğum‘a*, 7).

³⁴⁴⁸ *Ibid.*, fol. 68a-68b.

³⁴⁴⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā‘*, BnAy, fol. 146a.

trois dans le *Kitāb Inšā' al-dawā'ir* d'Ibn 'Arabī³⁴⁵⁰. Ce dernier établit sous forme de tableau trois listes de noms divins : les « noms d'essence » (*asmā' al-dāt*), les « noms d'attributs » (*asmā' al-ṣifāt*) et les « noms d'actions » (*asmā' al-aḥwāl*). Il affirme en outre que la liste des noms qu'il donne n'est pas exhaustive³⁴⁵¹. Cette division en trois catégories se retrouve également dans *al-Futūḥāt al-Makkiyya*³⁴⁵². Le *Qabs al-iqtidā'*, nous l'avons vu, cite un propos d'Abū Madyan. Or, Ibn 'Arabī, comme al-Būnī, eut des cheikhs qui étaient des disciples directs d'Abū Madyan dont ils transmirent l'enseignement. Il est donc fort probable que cette classification spécifique des noms divins provienne de cette école de pensée se réclamant d'Abū Madyan, bien qu'il y ait des différences notables comme le nombre de catégories et - de fait - la place de certains noms à l'intérieur de ces catégories. Quoi qu'il en soit, ce passage établit l'étroite corrélation qu'il peut y avoir entre un nom divins et le moment idoine pour le prononcer. Il affirme également que la combinaison de plusieurs noms peut donner des propriétés spécifiques, qui ne sont pas la simple somme des effets de chacun des noms. Le commentaire des noms d'essence relève en revanche davantage de l'exégèse :

Le nom d'essence est « Lui, Dieu, excepté lequel il n'y a point de divinité ». Le premier [de ses noms] est « Lui » (*huwa*) et sa signification est « dévoileur des secrets par Son ipséité (*bi-huwiyyati-hi*)³⁴⁵³ et dévoileur des cœurs par Ses noms que l'on omet ». On dit [aussi] : « dévoileur de la propriété de la propriété par Son ipséité », ce qui est la réalité de [son nom] la divinité (*al-ilāh*). [Le nom] Dieu (*Allāh*) - qu'Il soit exalté ! - est l'ensemble de [tout] ceci. [On dit aussi] « le dévoileur de ceux qui attestation de Son unicité par Son unicité » (*kāšif al-muwaḥḥidīn bi-waḥdāniyyati-hi*)³⁴⁵⁴, ce qui est la réalité de [ses noms] l'Unique (*al-Wāḥid*) et le Singulier (*al-Fard*) ;

³⁴⁵⁰ Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, p. 32-33.

³⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 33 : « Sache que nous n'avons pas eu l'intention de limiter les Noms divins à ceux qui figurent dans ce tableau, ni d'insinuer qu'il n'en existe pas d'autres » (*wa-ʿlam anna hādīhi l-asmā' llatī ǧaʿalnā-hā fī hādā l-ǧadwal mā qaṣadnā bi-hā ḥaṣr al-asmā' wa-lā anna-hu laysa tumma ǧayru-hā*). La formulation ne permet pas de savoir si cette limite s'applique aux seuls noms ou peut aussi être étendue à de nouvelles catégories.

³⁴⁵² Cf. notamment Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, I, p. 295. Cette dernière page répartit des noms divins liés à la lettre *alif* selon ces catégories. Les sections suivantes reprennent la même démarche avec les autres lettres de l'alphabet arabe.

³⁴⁵³ Plus précisément, le terme *al-huwiyya* désigne selon Ibn 'Arabī « la réalité dans le monde de l'Invisible » (*al-ḥaqīqa fī ʿālam al-ǧayb*). Cf. Rafiq al-ʿAḡam, « *al-Taʿrīfāt li-l-ṣayḥ al-akbar* », *Maǧallat al-abḥāt al-ǧāmiʿa l-amīrkiyya*, 36 (1988), p. 20.

³⁴⁵⁴ Le terme *al-waḥdāniyya* est attesté dans *al-Futūḥāt al-makkiyya* d'Ibn 'Arabī, qui la définit ainsi : « la *waḥdāniyya* est l'état de l'unité par l'Unique en ce qu'elle ne peut être embrassée que par son état par l'Unique » (*wa-ammā l-waḥdāniyya fa-qiyām al-waḥda bi-l-Wāḥid min ḥayt inna-hā lā tuʿqalu illā bi-qiyāmi-hā bi-l-Wāḥid*). Cité dans Rafiq al-ʿAḡam, *Mawsūʿat muṣṭalahāt*

« le dévoileur des savants par Sa primordialité » (*kāšif al-‘ulamā’ bi-aḥadiyyati-hi*)³⁴⁵⁵, ce qui est la réalité de [ses noms] Un (*Aḥad*) et Seul (*Witr*) ; « le dévoileur des raisonnables par Son Impénétrabilité » (*kāšif al-‘uqalā’ bi-šamadiyyati-hi*)³⁴⁵⁶, ce qui est la réalité de [son nom] Impénétrable (*Šamad*) ; « le dévoileur du grand nombre par Sa seigneurialité (*kāšif al-‘awāmm bi-rubūbiyyati-hi*)³⁴⁵⁷ porteuse d'actions par la puissance », ce qui est la réalité de [son nom] le Seigneur (*al-Rabb*). De là, pour chaque peuple est séparé ce qui est bon pour lui parmi les secrets. L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - nous a expliqué ceci avec son propos vrai : « Le meilleur de ce que nous avons dit, moi et les prophètes avant moi, est "Il n'y a point de divinité excepté Dieu" ». C'est pourquoi c'est la première mention que les cheikhs ordonnent à leurs compagnons qui se sont tournés [vers eux] jusqu'à ce que leur apparaissent les noms qui leurs sont spécifiques. Les cheikhs connaissent les réalités de leurs compagnons quelle que soit leur porte, et ils leurs ordonnent [de faire mention de] ce nom qui leur est attribué jusqu'à ce que s'ouvre à eux la porte de la connaissance.

(*Fa-sm al-ḍāt huwa Llāh allaḍī lā ilāha illā huwa. Fa-awwalu-hu huwa wa-ma‘nā-hu kāšif al-asrār bi-huwiyyati-hi wa-kāšif al-qulūb bi-mā ‘adā-hu min asmā’i-hi. Wa-qīla kāšif ḥāṣṣat al-ḥāṣṣa bi-huwiyyati-hi wa-huwa ḥaqīqat al-ilāh wa-Llāh ta‘ālā ḡami‘ ḍālika, wa-kāšif al-muwaḥḥidīn bi-waḥdāniyyati-hi, wa-huwa ḥaqīqat al-Wāḥid al-Fard wa-kāšif al-‘ulamā’ bi-aḥadiyyati-hi, wa-huwa ḥaqīqat Aḥad Witr, wa-kāšif al-‘uqalā’ bi-šamadiyyati-hi wa-huwa ḥaqīqat Šamad, wa-kāšif al-‘awwām bi-rubūbiyyati-hi l-ḥāmila l-af‘āl bi-l-qudra wa-huwa ḥaqīqat al-Rabb. Wa-min hunā yanfaṣilu li-kull qawm mā yaṣluḥu la-hum min al-asrār. Wa-qad bayyana la-nā rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - ḍālika bi-qawli-hi l-ḥaqq : « Afḍal mā qultu anā wa-l-nabiyyūn min qablī lā ilāha illā Llāh ». Fa-li-ḍālika kāna awwal ḍikr ya‘marūna bi-hi l-ašyāḥ aṣḥāba-hum min ahl al-tawaḡḡuh ḥattā yazhara la-hum mā hum muḥtaṣṣūn bi-hi min al-asmā’ fa-ta‘rifu l-mašā’ih ḥaqā’iq*

al-taṣawwuf al-islāmī, p. 1034. Ces termes techniques se retrouvent abondamment développés chez l'auteur plus tardif ‘Abd al-Karīm al-Ġilī. Il fait donc la synthèse des trois premiers siècles du développement de ce vocabulaire technique. Cf. ‘Abd al-Karīm al-Ġilī, *al-Insān al-kāmil fi ma‘rifat al-awāḥir wa-l-awā’il*, éd. Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ‘Uwayḍa, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997, p. 48-50.

³⁴⁵⁵ Le terme *al-aḥadiyya* désigne selon Šihāb al-Dīn Yaḥyā l-Suhrawardī dans *Hayākil al-nūr* (*Les temples de la lumière*) « ce qui ne peut être divisé en parties quantifiables » (*[aḥadiyya] ḡayr munqasima ilā l-aḡzā’ al-miqdāriyya*). Cf. *ibid.*, p. 12. Cf. également ‘Abd al-Karīm al-Ġilī, *al-Insān al-kāmil*, p. 47-48.

³⁴⁵⁶ Le terme *al-šamadiyya*, d'un usage plutôt rare, désigne selon Šihāb al-Dīn Yaḥyā l-Suhrawardī dans *Hayākil al-nūr* (*Les temples de la lumière*) « ce qui n'a pas de matière, elle ne peut être divisée en parties unies dans l'espace comme la hylè et la représentation » (*[šamadiyya] ay lā mādda la-hā fa-hiya ḡayr munqasima ilā l-aḡzā’ al-muttaḥida fi l-mawḍi‘ ka-l-hayūlā wa-l-šūra*). Cf. *ibid.*, p. 551.

³⁴⁵⁷ ‘Abd al-Karīm al-Ġilī, *al-Insān al-kāmil*, p. 53-55.

aṣḥābi-him min ayy bābi-him, fa-yaʿmirūna-hum bi-dālika l-ism al-lāʾiq bi-him ḥattā yanfatiḥa ʿalay-him min-hu bāb maʿrifa)³⁴⁵⁸

Ce passage n'a pas sa pareille dans le *Qabs al-iqtidāʾ*. Il fait appel à des notions théologiques et mystiques bien plus complexes que le vocabulaire employé dans cette épître (*aḥadiyya, waḥdāniyya, ṣamadiyya, rubūbiyya*). Ce vocabulaire, qui a trait à la définition de différents aspects de l'essence divine, donne un cachet soufi bien plus prononcé à un discours qui emploie les noms divins correspondants de façon magique. Cette dimension soufie est d'autant plus flagrante dans la relation au maître qui y est décrite : les cheikhs sont ici perçus comme les meilleurs des guides car ils sont aptes à percevoir l'état spirituel du compagnon et choisir le nom divin qui lui permettra d'avancer sur la voie. Ce rapport au maître, qui contredit l'idée du livre-maître, est caractéristique des confréries soufies. La suite reprend le discours du *Qabs al-iqtidāʾ* sur les noms d'essence :

Et voici les onze noms : Lui (*huwa*), Dieu (*Allāh*) excepté lequel il n'y a point de divinité, l'Unique (*al-Wāḥid*), l'Un (*al-Aḥad*), le Singulier (*al-Fard*), le Seul (*al-Witr*), l'Impénétrable (*al-Ṣamad*), le Seigneur (*al-Rabb*), Toi, Toi. Ils sont la mention des élites, des cheminants et du grand nombre. Ils sont la source des secrets, la fin des choses et leur commencement, font apparaître les secrets d'un dévoilement selon un peuple, ce qui leur est dévoilé dans la pré-éternité et ce qui leur est spécifique. En vérité, chaque nom a un mode d'action (*wuḡha*), un chemin (*ṣarʿa*) et une méthode (*minhāḡ*). Compare à cela les noms qui restent selon ce qui apparaît pour chacun des hommes comme mentions indiquant la chose qu'ils demandent. Par exemple, [il y a] le Pardonneur (*al-Tawwāb*) pour les repentants, le Reconnaisant (*al-Šākir*) pour les reconnaissants, le Suffisant (*al-Ḥasīb*) pour les modérés, le Légueur (*al-Wakīl*) pour ceux qui s'abandonnent [à Dieu], et [il y a] des exemples de cela pour l'ensemble des noms. Les hommes ont dans cela un espace (*maḡāl*) à la mesure des cheminants, de l'association des stations et de leur unicité.

(*Wa-hāḏihi l-asmāʾ al-iḥdā ʿaṣar huwa Llāh alladī lā ilāha illā huwa l-Wāḥid al-Aḥad al-Fard al-Witr al-Ṣamad al-Rabb Anta Anta. Hiya ḏikr al-ḥawāṣṣ wa-l-sālikīn wa-l-ʿawāmm. Fa-inna-hā manbaʿ al-asrār wa-muntahā l-ašyāʾ wa-mabdaʾu-hā wa-taẓharu asrār kašf bi-ḥasab qawm wa-mā kašafa la-hum fī l-azal wa-mā ḥaṣṣū bi-hi. Fa-inna li-kull wuḡha wa-ṣarʿa wa-minhāḡ wa-qis ʿalā hādā mā baqiya min al-asmāʾ bi-ḥasab mā yaẓharu li-kull aḥad min al-nās min al-aḏkār al-dālla ʿalā maṭlūbi-hi miṭālu-hu l-Tawwāb li-l-tāʾibīn wa-l-šākir li-l-šākirīn, [69a] wa-l-Ḥasīb li-ahl al-kafāya wa-l-Wakīl li-l-mutawakkilīn, wa-amṭāl dālika fī ḡamīʿ al-asmāʾ. Wa-l-riḡāl fī hādā maḡāl bi-ḥasab al-mutawaḡḡihīn wa-štirāk al-maḡāmāt wa-tawḥīdi-hā [...]*)³⁴⁵⁹

Le discours rejoint l'idée selon laquelle chacun a un nom divin qui lui est propre selon sa nature et son état [spirituel] : les qualités de chacun déterminent un

³⁴⁵⁸ *Ibid.*, fol. 68a-68b.

³⁴⁵⁹ *Ibid.*, fol. 68b-69a.

nom divin de référence. On notera que les personnes sont désignées par un participe actif (*tā'ib*, *šākir*, etc.) indiquant un état temporaire, inscrit dans l'instant. Il en résulte que l'association des noms à ces personnes est en perpétuelle évolution en fonction du changement d'état de l'individu. Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* ne poursuit cependant pas dans le développement de ces cinq catégories de noms divins, se limitant aux noms d'essence³⁴⁶⁰. La théorie des noms divins s'inscrit ici clairement dans la longue tradition de commentaires de ces noms³⁴⁶¹.

•••

Il apparaît que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a puisé une abondante matière dans le *corpus bunianum* primitif. Il a exclu de son propos les considérations les plus spirituelles de la mystique d'al-Būnī pour retenir ce qui a des aspects magiques ou peut être utilisé et interprété en ce sens. Il est clair que l'essentiel des idées mystiques du *Šams al-ma‘ārif* provient effectivement d'al-Būnī. Cependant, le *corpus bunianum* n'est pas l'unique source de l'ouvrage concernant la mystique et les éléments religieux.

9.2. Exégèse et noms divins

‘Umar b. al-Fāriḍ dans un de ses poèmes évoquant le Vin (*mudāma*) déclame le vers suivant : « Si le guérisseur trace les lettres de son nom sur le front de l'homme possédé par les djinns, [ce] glyphe le guérit » (*wa-law rasama l-rāqī ḥurūfa smi-hā ‘alā / ḡabīni muṣābin ḡunna abra’a-hu l-rasm*)³⁴⁶². Le commentateur al-Būrīnī indique que le vin est la « boisson de l'amour divin qui provient de la contemplation des traces des plus beaux Noms »³⁴⁶³, et al-Nābulusī de préciser que le guérisseur « est le *šayḥ* parfait qui conduit le disciple à travers les étapes de l'initiation (représentées ici par les lettres) »³⁴⁶⁴. Nous pouvons voir ici toute l'importance des noms divins résumée dans la perspective de cette forme de soufisme opératif décrite par Ibn Ḥaldūn : les noms et les lettres qui les composent y constituent un chemin propédeutique. La connaissance des noms et des lettres y devient, à l'instar de la kabbale juive, une connaissance métaphysique, une connaissance intime du cosmos, c'est-à-dire de l'univers créé et organisé : les lettres et les noms

³⁴⁶⁰ Cette reprise partielle des catégories nous indique clairement que le *Qabs al-iqtidā'* est la source du *Šams al-ma‘ārif* et non l'inverse dans la mesure où toutes sont expliquées dans le *Qabs al-iqtidā'*.

³⁴⁶¹ Un autre passage a été repris du *Qabs al-iqtidā'*. Il s'agit du début d'une section utilisant des carrés magiques. Nous y reviendrons donc plus loin. Cf. *infra* p. 962 et suivantes.

³⁴⁶² ‘Umar Ibn al-Fāriḍ, *Poèmes mystiques*, tr. Jean-Yves L'Hopital, Damas, Ifpo, 2008², p. 230 (texte arabe, vers 16). Jean-Yves L'Hopital traduit le vers par « Si le magicien en trace le monogramme sur le front / De l'homme atteint de folie, ces lettres le guérissent ».

³⁴⁶³ *Ibid.*, p. 219, note 4.

³⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 230, note 41.

épiphanisent la divinité dans le monde sensible. Les noms divins sont un des thèmes centraux du *Šams al-ma‘ārif*. De nombreuses sections sont d'ailleurs conclues avec des commentaires sur les noms divins qui y sont mentionnés. Les sources du compilateur du *Šams al-ma‘ārif* concernant aussi bien les noms divins que les invocations dans lesquelles on les trouve sont nombreuses et il convient d'analyser cette diversité qui confère au *Šams al-ma‘ārif* son caractère encyclopédique. Pouvoir embrasser (*iḥṣā’*)³⁴⁶⁵ les noms divins garantit l'accès au Paradis³⁴⁶⁶. Pouvoir les réciter est donc un enjeu de taille pour le croyant.

La quête du plus sublime nom de Dieu

Les beaux noms de Dieu sont la clef de voûte de tout le système de pensée d'al-Būnī. En effet, ce thème demeure récurrent dans ses œuvres, que ce soit *al-Lum‘a l-nūrāniyya* dans lequel il proposa un système inédit de classification des noms divins, dans son commentaire des beaux noms de Dieu, et dans ses autres œuvres, qu'il s'agisse de *‘Ilm al-hudā* ou des *Laṭā‘if al-iṣārāt*, où les lettres ne sont pas indépendantes des noms de Dieu qu'elles représentent. Il est donc essentiel d'éclairer ce que peut représenter le nom divin à son époque et quelles sont les théories qui en définissent les contours. La théorie des noms divins la mieux connue est sans doute celle d'Ibn ‘Arabī, notamment grâce aux travaux d'Henry Corbin. Or, al-Būnī a probablement connu le *Šayḥ al-akbar*, du moins a-t-il eu le même maître. Ibn Ḥaldūn le classait aussi dans la même école, dite des « théophanies » (*taḡalliyyāt*)³⁴⁶⁷. Aussi, il serait opportun de comparer les approches des deux auteurs. La cosmogonie akbarienne accorde une place de choix aux noms divins, qui sont autant d'aspects de l'épiphanie divine : « chaque être est une forme épiphanique (*mazhar, majlā*) de l'Être divin qui s'y manifeste comme revêtu de l'un ou de plusieurs de ses Noms. L'univers est la totalité des Noms dont Il se nomme quand nous Le nommons par eux. Chaque Nom divin manifesté est le seigneur (*rabb*)

³⁴⁶⁵ Ce terme vient du Coran et fut abondamment commenté, notamment dans les traités de commentaires de noms divins, les trois hypothèses sont généralement premièrement compter, énumérer (hypothèses souvent rejetée), deuxièmement connaître et comprendre, troisièmement rechercher, collecter. Cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 54-55.

³⁴⁶⁶ Un célèbre hadith est à l'origine de ce problème : « Dieu a quatre-vingt dix-neuf noms - cent moins un - et celui qui les embrasse entre au Paradis » (*inna li-Llāh tis‘a wa-tis‘in ism mi‘ā illā wāḥid man aḥṣā-hā daḥala l-ḡanna*). Ce hadith est rapporté - avec quelques variantes - par al-Buḥārī (*Kitāb al-Tawḥīd*, 12 ; *Kitāb al-Šūrūṭ*, 18), al-Tirmidī (*Kitāb al-Da‘awāt*, 82) et Ibn Ḥanbal (II, 258, 267, 314, 427, 499, 503, 516). Il est généralement commenté au début des traités sur les noms divins, et c'est le cas dans le *‘Ilm al-hudā*. Il est également cité dans le *Šams al-ma‘ārif*, comme nous allons le voir. Sur ce hadith, cf. aussi Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 51-68.

³⁴⁶⁷ Cf. *supra* p. 624 et suivantes.

de l'être qui le manifeste (c'est-à-dire qui est son *mazhar*) »³⁴⁶⁸. Henry Corbin voit en ce parcours mystique l'expérimentation de cette sympathie entre l'Être divin et l'homme à travers cette épiphanie. Il s'agit ainsi de percevoir l'union mystique (*unio mystica*) comme une « union sympathétique » (*unio sympathetica*), au sens que cette union est le fruit du *pathos* divin de cet Être ayant créé pour se connaître à travers Sa création³⁴⁶⁹. Ainsi, Henry Corbin résume ainsi la quête de la connaissance de Dieu selon Ibn ‘Arabī : « Connaître Dieu et ses attributs, c'est expliciter cette théopathie, c'est vérifier expérimentalement la maxime : "celui qui se connaît lui-même, connaît son seigneur", car dans cette théopathie le seigneur divin en propre est à lui-même et par lui-même sa propre preuve pour son fidèle »³⁴⁷⁰.

La quête du plus sublime nom de Dieu est dans le *Šams al-ma‘ārif* en conflit entre deux approches. On trouve d'abord une approche selon laquelle il n'y a pas de nom suprême spécifique. Il s'agit de l'une des trois principales options de la théologie musulmane sur le nom suprême³⁴⁷¹. Dans la littérature soufie, cette opinion revient à affirmer que le plus sublime nom de Dieu est le nom convenant à un individu en fonction de sa nature, de son état spirituel (*ḥāl*) présent ou de la station (*maqām*) qu'il a atteinte. C'est une approche globalement suivie dans les commentaires de noms divins mystiques comme le *Turğumān lisān al-Ḥaqq al-mabtūt fī l-amr wa-l-ḥalq* (*Le traducteur de la langue du Vrai divulgué dans l'Impératif et la création*) d'Ibn Barrağān³⁴⁷², démarche suivie dans son école de pensée dont les représentants postérieurs furent Abū Madyan et son disciple ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdāwī, maître d'Ibn ‘Arabī et d'al-Būnī. C'est à ce sujet qu'Ibn ‘Arabī relate une anecdote :

On raconte une histoire analogue au sujet d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, qui aurait dit : « Montrez-moi donc le plus petit (*des Noms de Dieu*), pour que je puisse vous faire voir quel est le plus grand ! » Puis il les réprimanda, et déclara : « Les Noms de Dieu sont tous grands, mais sois sincère, et prends n'importe quel Nom que tu veux ! »

³⁴⁶⁸ Henry Corbin, *L'imagination créatrice*, p. 140. Il indique en note que la citation d'Ibn ‘Arabī provient des *Fuṣūṣ al-ḥikam* (I, 90 ss. ; II, 85-86).

³⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

³⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 146. Cette citation nous paraît d'autant plus pertinente pour notre propos que le hadith mentionné, est essentiel dans la pensée mystique islamique, et abondamment repris par al-Būnī également dans ses œuvres.

³⁴⁷¹ Cf. Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 8-9.

³⁴⁷² L'ouvrage fut édité sous un autre titre : Ibn Barrağān, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, éd. Purificación de la Torre, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas (« Fuentes arábico-hispanas », 24), 2000.

Abū l-ʿAbbās b. al-ʿArīf al-Ṣanhāǧī³⁴⁷³, Abū Madyan et ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī se sont exprimés de la même façon sur cette question ; toute la communauté spirituelle a adopté la même position à ce sujet, et plus particulièrement la communauté de ceux qui ont réalisé la Vérité (*al-muḥaqqiqūn*).³⁴⁷⁴

(*Wa-qad ḥukiya miṭl hādā ʿan Abī Yazīd al-Biṣṭāmī fa-qāla : « araw-nā l-aṣḡar ḥattā uriya-kum al-aʿzam » tumma wabbāḥa-hum. Wa-qāla : asmāʾ Allāh kullu-hā ʿaẓīma, walākin uṣduq wa-ḥud ayy ism šīʿta. Wa-qad ašāra ilā hādā [p. 252] al-naḥw Abū l-ʿAbbās b. al-ʿArīf al-Ṣanhāǧī, wa-Abū Madyan, wa-ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī, wa-l-ǧamāʿa kulli-hā ʿalā hādā l-naḥw, ǧamāʿat al-muḥaqqiqīn ḥāṣṣa*)³⁴⁷⁵

En ce sens, chercher à connaître tous les noms représente en soi la quête du plus sublime nom de Dieu, pour peu que le cheminant sache à chaque instant quel nom est le plus approprié. Cette variation du nom selon l'état et la station de l'individu est clairement exprimée dans le *Šams al-maʿārif*, en s'appuyant sur l'exemple des prophètes :

L'imam gnostique Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī dans l'espace sacré de la Mecque l'année six-cent soixante-dix a dit : « Celui qui connaît Dieu par Son nom le Seul (*al-Witr*) dans l'état [spirituel] et la station [correspondants] connaît assurément le plus sublime nom, celui qui lui est spécifique », de même que [ce nom] était « le plus miséricordieux des miséricordieux » pour Job - sur lui le salut - où Il dit { « Le mal m'a touché », dit-il, « or Tu es le plus miséricordieux des Miséricordieux » }³⁴⁷⁶ et c'était le Donateur (*al-Wahhāb*) pour Salomon - sur lui le salut - où Il dit { donne-moi un royaume tel qu'il ne conviendra à personne après moi [d'en avoir un pareil] ! Tu es le donateur }³⁴⁷⁷ et c'était « le meilleur des donateurs » pour Zacharie - sur lui le salut - où Il dit { Ne me laisse point seul, Toi qui es le meilleur de ceux qui donnent héritage ! }³⁴⁷⁸. Et Dieu - qu'Il soit exalté ! - lui donna Jean Baptiste, Il donna à Salomon une sublime royauté et préserva Jacob de Ses épreuves. Celui qui connaît le nom adapté à sa demande et demande à Dieu - qu'Il soit exalté ! - Dieu lui répondra et lui fera obtenir ce qu'il veut. Quand un disciple entrait auprès d'un certain cheikh en voulant [s'engager] dans le cheminement [mystique], [le cheikh] le faisait asseoir devant lui et il psalmodiait les quatre-vingt dix-neuf noms en observant son visage pendant le rappel des noms. Le nom adapté au disciple apparaissait clairement au cheikh, qui enjoignait [à son disciple] de s'attacher à [ce nom] jusqu'à ce que s'ouvre devant lui grâce à [ce nom] la porte d'une miséricorde.

³⁴⁷³ Sur ce personnage, cf. *supra* p. 305, note 1349.

³⁴⁷⁴ Ibn ʿArabī, *La vie merveilleuse de Dū l-Nūn l'Egyptien*, p. 307.

³⁴⁷⁵ Ibn ʿArabī, *Rasāʾil Ibn ʿArabī*. 3. *Al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī*, p. 251-252.

³⁴⁷⁶ Coran, XXI, 83.

³⁴⁷⁷ Coran, XXXVIII, 34/35.

³⁴⁷⁸ Coran, XXI, 89.

(*Wa-qad qāla l-imām al-‘ārif Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī fi ḥaram Makka sanat sab‘in wa-sitti-mi’a* : « *Man ‘arafa Llāh bi-smi-hi l-Witr fi ḥāli-hi wa-maqāmi-hi fa-qad ‘arafa l-ism al-a‘zam al-maḥṣūṣ bi-hi* » *kamā kāna arḥam al-rāḥimīn li-Ayyūb* - ‘*alay-hi l-salām* - ḥaytu qāla { *massanī l-ḍurru wa-anta arḥamu l-rāḥimīna* } *wa-kāna l-Wahhāb li-Sulaymān* - ‘*alay-hi l-salām* - ḥaytu qāla { *hab lī mulkan lā yanbaḡī li-aḥadin min ba‘dī inna-ka anta l-Wahhābu* } *wa-kāna ḥayr al-wāhibīn li-Zakariyā* - ‘*alay-hi l-salām* - ḥaytu qāla { *lā taḍarnī fardan wa-anta ḥayru l-wāriṭīna* }. *Fa-a‘ṭā-hu Llāh ta‘ālā Yaḥyā wa-a‘ṭā Sulaymān mulk ‘azīm wa-‘āfā Ayyūb min balā‘i-hi. Fa-man ‘arafa l-ism al-muṭābiq li-l-ḥāḡa wa-sa’ala Llāh ta‘ālā aḡāba-hu wa-ballaḡa-hu murāda-hu. Wa-kāna ba‘ḍ al-mašā’iḡ idā daḡala ‘alay-hi tilmīḍu-hu yurīdu l-sulūk aḡlasa-hu bayn yaday-hi wa-talā ‘alay-hi l-tis‘a wa-l-tis‘in ism wa-huwa yanḡuru ilā waḡhi-hi ‘inda ḍikr al-asmā’ fa-yatabayyanu li-l-šayḡ al-ism al-lā’iq bi-l-tilmīḍ fa-ya’maru-hu bi-mulāzamati-hi ḥattā yanfatiḡa ‘alay-hi min-hu bāb raḡma*)³⁴⁷⁹

L'identité de ce Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī demeure un mystère. Pierre Lory indiquait que ce passage montrait que « le Nom Suprême n'est réellement efficace en magie que si son énonciation correspond précisément à l'état intérieur de l'opérant. À chaque personne particulière, à chaque étape de la progression spirituelle de chacune d'elles, correspond un Nom qui est le Nom Suprême pour cette personne et ce moment »³⁴⁸⁰. Ce passage entérine aussi la nécessité d'un cheikh pour guider l'aspirant et lui indiquer le nom qui lui correspond.

La seconde approche dans la quête du plus sublime nom, beaucoup plus développée dans la magie proprement dite, est celle de la découverte d'un unique nom suprême et de ses différentes représentations³⁴⁸¹. Deux options se présentent alors : soit ce nom est clairement attesté (*Huwa, Allāh, al-Raḥmān al-Raḥīm, Dū l-ḡalāl wa-l-ikrām*, etc.), soit il s'agit d'un nom échappant aux contingences des langues humaines. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une démarche reposant sur l'idée que c'est un nom unique qui était sur le cœur d'Adam, sur le bâton de Moïse, sur l'anneau de Salomon, sur la langue de Jésus, etc. Ce nom est alors bien souvent représenté mais jamais nommé ou écrit de façon que l'on puisse le lire. Tel est le sens du « sceau de Salomon », comme nous le verrons.

Dans un premier temps, il convient donc de focaliser notre attention sur la place de la première approche dans le Šams al-ma‘ārif et d'observer quelles sont les différentes listes ou façons de présenter les noms, et sous quelles autorités sont transmis les récits. Nous avons vu que l'exégèse des lettres liminaires a un statut particulier car l'exégèse traditionnelle cherche à en transmettre un sens, tandis que

³⁴⁷⁹ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 32b.

³⁴⁸⁰ Pierre Lory, *La science des lettres en Islam*, p. 108.

³⁴⁸¹ C'est la deuxième grande option de la théologie musulmane. La troisième repose sur l'idée que le nom suprême est inconnu de l'être humain, sa connaissance étant l'apanage exclusif de Dieu. Cf. Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 9-20.

les mystiques en font une quête en soi, et la signification dès lors ne peut apparaître qu'au mystique qui a suffisamment cheminé. Cette inspiration de la signification des lettres fut donc théorisée dans une section³⁴⁸², rappelant les modalités de cette connaissance :

Section.

Sache que les saints - que Dieu soit satisfait d'eux - ont parlé de la science des lettres et des noms à partir des lumières flamboyantes qui les illuminaient de la source de la destination (*al-iḥtiṣās*)³⁴⁸³ lors de l'arrivée de la certitude et de la sincérité dans leurs cœurs. Ils se distinguent dans la science des noms sur ceux qui sont comme eux par trois choses :

- La première c'est qu'ils font comprendre à partir des significations des quatre-vingt dix-neuf noms par l'affirmation et l'inspiration (*al-ilhām*) ce qu'un autre qu'eux ne [peut] savoir par l'examen et l'argument.

- La seconde [chose est] qu'ils savent des noms cachés au delà de ces quatre-vingt dix-neuf.

- La troisième [chose est] qu'ils se distinguent par [leur] élévation (*bi-ṭṭilā'*)³⁴⁸⁴ au plus sublime nom de Dieu.

Quant aux prophètes - sur eux la paix - ils savent, à partir des significations des quatre-vingt dix-neuf noms, par la lumière de l'inspiration (*al-wahy*)³⁴⁸⁵, ce que les saints ne [peuvent] pas savoir par l'inspiration (*bi-l-ilhām*). Ainsi, ils savent à partir des sciences des noms cachés et de la science du plus sublime nom de Dieu ce qu'aucun autre ne sait. Pour chacun de ces noms nul ne sait ce qu'il est excepté celui qui est nommé par lui et décrit par sa signification et c'est Dieu - Sa majesté est majestueuse ! -. Devant tous ces noms que Dieu - qu'Il soit exalté ! - a enseigné à Ses prophètes et Ses saints [il y a] ce que Dieu - qu'Il soit exalté ! - appela à Lui dans la science de Son Invisible et auquel nul ange rapproché ni envoyé missionné ne fut élevé. On dit [que] le premier auquel Dieu - qu'Il soit exalté ! - attribue [ce nom] est le serviteur (*al-ʿabd*). Quand Il veut le prendre pour ami et lui enseigner la science

³⁴⁸² Pierre Lory avait déjà signalé l'importance de cette section dans la présentation de la progression spirituelle promue dans le *Šams al-maʿārif al-kubrā*. Cf. *ibid.*, p. 105.

³⁴⁸³ Nous utilisons ici la traduction proposée par Dozy (I, p. 415).

³⁴⁸⁴ Le terme d'*ṭṭilā'* désigne l'inspiration divine : le saint est élevé aux secrets de Dieu.

³⁴⁸⁵ Le terme de *wahy* désigne l'inspiration divine, mais le plus souvent l'inspiration des prophètes. Il s'agit d'une inspiration d'une autre nature que *ilhām* et *iṭṭilā'*. Même si elle est plutôt associée aux prophètes, on trouve aussi des définitions du *wahy* qui ne la circonscrit pas à ceux-ci. Ainsi, pour les *Iḥwān al-Šafāʿ*, le terme désigne tout « moyen de connaissance des choses invisibles aux sens » (*inbāʿ ʿan umūr jāʿiba ʿan al-ḥawāss*). Ils en présentent ensuite quelques uns (vision onirique, vision éveillée, voix, etc.). Cf. *Iḥwān al-Šafāʿ, Rasāʾil Iḥwān al-Šafāʿ*, IV, p. 84.

divinement inspirée (*al-‘ilm al-ladunī*)³⁴⁸⁶ alors [le serviteur] sera un saint sachant (*walī ‘ālim*) qu'Il lui a attribué un nom parmi les quatre-vingt dix-neuf avec des propriétés (*bi-ḥaṣā’iṣ*). Il lui ouvrira parmi [ces noms] dans la science ce qui n'est pas ouvert au savant (*al-‘ālim*) par la voie de l'examen. Ensuite, il l'élèvera à la connaissance des noms cachés dont le premier est « Lui », qui est un nom composé de deux lettres placé pour indiquer Son ipséité à laquelle reviennent tous les noms cachés et apparents comme les [noms] apparents reviennent au nom de Dieu. Après la connaissance de cela, les noms cachés seront sus jusqu'aux lettres isolées qui sont quatorze lettres arrivées dans le Coran dans les liminaires des sourates (*fawātiḥ al-suwar*) lumineuses précédentes. Après sa connaissance, c'est par don de Dieu - qu'Il soit exalté ! - le plus sublime nom par lequel quand Il est invoqué, Il répond et dans on Lui demande, Il donne.

(*Faṣl. I‘lam anna l-awliyā’ - raḍiya Llāh ‘an-hum - takallamū fi ‘ilm al-ḥurūf wa-l-asmā’ ‘an anwār zāhira ufiḍat ‘alay-him min manba‘ al-iḥtiṣāṣ ‘inda ḥuṣūl al-yaqīn fi qulūbi-him wa-l-iḥlāṣ. Fa-ḥtaṣṣū min ‘ilm al-asmā’ ‘alā man siwā-hum bi-ṭalāṭat aṣyā’ : aḥadu-hā anna-hum afhamū min ma‘ānī l-asmā’ al-tis‘a wa-l-tis‘īn bi-l-ta’yīd wa-l-ilhām mā lam ya‘lam-hu ḡayru-hum bi-l-naẓar wa-l-burhān, wa-l-ṭānī anna-hum ‘alimū asmā’ bāṭina warā’ hādīhi l-tis‘a wa-l-tis‘ūn, wa-l-tālīt anna-hum iḥtaṣṣū bi-l-iṭṭilā‘ ‘alā sm Allāh al-a‘ẓam. Wa-ammā l-anbiyā’ - ‘alay-him al-salām - fa-inna-hum ‘alimū min ma‘ānī l-asmā’ al-tis‘a wa-l-tis‘īn bi-nūr al-waḥy mā lam ya‘lam-hu l-awliyā’ bi-l-ilhām wa-ka-ḍālika ‘alimū min ‘ulūm al-asmā’ al-bāṭina wa-min ‘ilm ism Allāh al-a‘ẓam mā lam ya‘lam-hu ḡayru-hum. Wa-kull ism min hādīhi l-asmā’ lā ya‘lamu-hu mā huwa ‘alay-hi illā llaḍī tusammā bi-hi wa-ttaṣafa bi-ma‘nā-hu wa-huwa Llāh - ḡalla ḡalālu-hu - wa-warā’ hādīhi l-asmā’ kulli-hā llatī ‘allama-hā Llāh ta‘ālā anbiyā’a-hu wa-awliyā’a-hu mā staṭara Llāh ta‘ālā bi-hi fi ‘ilm ḡaybi-hi [31b] lam yuṭli‘ ‘alay-hi malak muqarrab wa-lā rasūl mursal. Qālū awwal mā yaḥuṣṣu Llāh ta‘ālā bi-hi l-‘abd idā arāda an yatawallā-hu wa-an yu‘allima-hu l-‘ilm al-ladunī fa-yakūnu walī ‘ālim an yaḥuṣṣa-hu min ‘ilm al-tis‘a wa-l-tis‘īn ism bi-ḥaṣā’iṣ. Fa-yaftaḥu la-hu min-hā min al-‘ilm mā lā yanfatīhu li-l-‘ālim bi-ṭarīq al-naẓar. Tumma yuraqqī-hi ilā ma‘rifat al-asmā’ al-bāṭina awwalu-hā huwa wa-huwa sm murakkab min ḥarfayn mawḍū‘ li-l-iṣāra ilā huwiyyati-hi llatī tarḡa‘u ilay-hā l-asmā’ al-bāṭina wa-l-zāhira kulli-hā kamā raḡa‘at al-zāhira ilā sm Allāh wa-ba‘d ma‘rifat ḍālika ta‘lamu l-asmā’ al-bāṭina ilā l-ḥurūf al-mufrada wa-hiya l-arba‘a ‘aṣar ḥarf al-wārida fi l-Qur‘ān fi fawātiḥ al-suwar al-nūrāniyya l-mutaqaddima wa-ba‘d ma‘rifati-hi ḍālika bi-ḥibat Allāh ta‘ālā l-ism al-a‘ẓam alladī idā du‘iya bi-hi aḡāba wa-idā su‘ila bi-hi a‘ṭā*)³⁴⁸⁷

³⁴⁸⁶ *Al-‘ilm al-ladunī* est la science que Dieu inspira à « un serviteur » (identifié comme al-Ḥiḍr dans l'exégèse) d'après le Coran, XVIII, 64/65 : « Ayant trouvé un de Nos serviteurs à qui Nous avons donné Grâce [*raḥma*] issue de Nous et à qui Nous avons enseigné Science émanant de Nous » (*fa-waḡadā ‘abdan min ‘ibādi-nā ātaynā-hu raḥmatan min ‘indi-nā wa-‘allamnā-hu min ladunnā ‘ilman*). Dans le soufisme, ce terme désigne cette science qui peut être inspirée même aux cheikhs illettrés (*ummī*). Cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 299-300.

³⁴⁸⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 31a-31b.

L'inspiration divine est donc centrale dans l'appréhension des noms divins et se manifeste de plusieurs façons, comme le vocabulaire du passage en témoigne. Ce discours peut être inscrit dans une vision polémiste. En effet, le compilateur s'assimile aux saints puisqu'il délivre leurs secrets. Mais il affirme surtout que la compréhension des noms divins inspirée aux saints ne peut en aucun cas être atteinte par l'examen et l'argument (*al-naẓar wa-l-burhān*), c'est-à-dire la science transmise. Autrement dit, toute contradiction entre des traditions rapportées et le discours du *Šams al-ma'ārif* serait simplement due au fait que la connaissance des saints n'est pas de même nature. Il s'agit d'une stratégie du discours mystique permettant d'annihiler tout discours d'opposition : le contradicteur est alors accusé de ne pas pouvoir comprendre le discours car n'ayant pas vécu l'expérience authentique du divin. Le procédé est proche de l'argument d'autorité, à ceci près que le mystique est sa propre autorité. Dans certains cas, c'est une révélation faite au cheikh (par al-Ḥiḍr, un ange, une manifestation divine, etc.) qui attestera de la validité de son discours : bien entendu, l'authenticité de cette révélation ne peut être éprouvée par une tierce personne. Ainsi, dans cette dialectique, le discours rapporté, utilisé par ailleurs par le compilateur, permet d'effleurer la complexité des significations, mais non d'en saisir la quintessence. En cela, le savant (*ʿālim*) ne saurait atteindre le rang de « saint » (*walī*) s'il se limite à la seule science acquise (*al-ʿilm al-naẓarī*)³⁴⁸⁸.

Un deuxième élément qu'affirme ce passage est qu'il existe des noms cachés en plus des quatre-vingt dix-neuf noms, ce qui justifie l'abondance des noms divins commentés ou utilisés dans le *Šams al-ma'ārif*, ainsi que la thèse selon laquelle les lettres liminaires sont des « noms cachés ». La profusion de noms qui en découle (parfois des noms attribués à d'autres langues que l'arabe) est alors un trait que l'on retrouve abondamment dans la magie. Les magiciens coptes procédaient ainsi : « alors que dans les documents magiques égyptiens anciens le nom caché, le nom secret de Rê, son vrai nom, n'est jamais, à proprement parler, dévoilé, les textes coptes, au contraire, n'hésitent pas à surenchérir dans la révélation ; c'est là une réminiscence de la pensée traditionnelle tardive. Les magiciens coptes se sont approprié Dieu dans son entier »³⁴⁸⁹. Il semble que les magiciens musulmans aient suivi la même voie que leurs prédécesseurs coptes. Enfin, les saints ont accès au plus sublime nom de Dieu par l'inspiration divine (*iṭṭilāʿ*). Cette idée apparaît dans

³⁴⁸⁸ Sur les questions de sciences acquise et innée dans le soufisme, cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 299-300.

³⁴⁸⁹ Nathalie Bosson, « À la croisée des chemins : réflexions sur le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 241.

plusieurs passages comme l'histoire du marchand (*qiṣṣat al-tāğir*) rapportée d'après Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī et al-Quṣayrī³⁴⁹⁰.

La mise en valeur de la connaissance des noms non par la connaissance acquise mais par l'expérience intime est parfois attribuée aux soufis :

Un cheikh parmi les gens de la réalisation [spirituelle] a dit : lorsque tu établis fermement l'Ancienneté de Dieu - qu'Il soit exalté ! - sans commencement, Sa pérennité sans fin, Son unicité issue d'aucun nombre, Ses attributs sortis de l'attribut de la création, il est nécessaire que les descripteurs n'atteignent pas le faite de Son attribut. S'il en est ainsi, [l'attribut] leur apparaît par la définition et l'exemple, la définition et l'exemple restituent la disparition et l'extinction. Ceci est, dans la Vérité de Dieu - qu'il soit exalté ! -, une absurdité. Al-Muḥāsibī³⁴⁹¹ l'a dit.

(*Wa-qāla ba‘d al-mašā’ih min ahl al-taḥqīq lammā ṭabatta qadmat [Allāh] ta‘ālā bi-lā btidā’ wa-baqā’u-hu bi-lā ntiḥā’ wa-waḥdāniyyata-hu lā min ‘adad wa-ṣifāta-hu ḥāriġa ‘an ṣifāt al-ḥalq waġaba an lā yablaġa kunh ṣifati-hi l-wāṣifūn id law kāna ka-dālika la-zaharat la-hum bi-l-ḥadd wa-l-miṭāl, wa-l-ḥadd wa-l-miṭāl yu’diyāni ilā l-dahāb wa-l-fanā’ wa-dālika fi ḥaqq Allāh ta‘ālā maḥāl qāla-hu l-Muḥāsibī*)³⁴⁹²

Al-Muḥāsibī est le garant de ce propos. Les « descripteurs » (*al-wāṣifūn*) sont ceux qui s'affairent à lister et décrire les noms. Cela correspond aux traités de noms divins à caractère exclusivement lexicographique. La définition et l'exemple restitueraient donc une essence divine limitée par le langage et finie du fait que les définitions ne sauraient circonscrire Dieu. C'est en ce sens que l'idée de commentaire lexicographique n'est pas considérée comme une voie porteuse de grâces divines car la connaissance de Dieu est alors limitée par le langage humain.

Ainsi, certains noms ont ainsi un traitement tout particulier en raison de leur statut spécifique qui décrit davantage des états ou des étapes dans le cheminement mystique, comme les noms « Dieu » (*Allāh*) et « Lui » (*Huwa*)³⁴⁹³ :

Quant à Son nom Dieu (*Allāh*), il te fait atteindre l'ensemble de tous les degrés, parce que c'est le nom de l'essence décrite par les saints attributs et l'ensemble des noms reviennent à celui-ci. Celui que Dieu - qu'Il soit exalté ! - élève à sa signification est élevé aux significations des noms cachés, et ce sont les lettres isolées. Comprends les indices et ne t'arrête pas aux expressions. Le premier des noms cachés est « Lui » (*Huwa*), et c'est un nom composé de deux lettres, il est posé comme indice de Son ipséité (*huwiyya*) à laquelle reviennent tous les noms cachés et apparents.

³⁴⁹⁰ Cf. *infra* p. 773 et suivantes.

³⁴⁹¹ Sur al-Muḥāsibī, cf. *supra* p. 471, note 2150.

³⁴⁹² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 21b.

³⁴⁹³ Sur les explications des théologiens faisant de *Huwa* ou d'*Allāh* le nom suprême, cf. Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 10-14.

(*Wa-ammā smi-hi Llāh fa-inna-hu yuballīgu-ka ilā ḡamīʿ al-marātib kulli-hā li-anna-hu sm al-dāt al-mawṣūfa bi-l-ṣifāt al-muqaddasa wa-ḡamīʿ al-asmāʾ ilay-hi rāḡiʿa. Wa-man aṭlaʿa-hu Llāh taʿālā ʿalā maʿnā-hu fa-qad ittalaʿa ʿalā maʿānī l-asmāʾ al-bāṭina wa-hiya l-ḡurūf al-mufrada. Fa-fham al-iṣārāt wa-lā taqif maʿa l-ʿibārāt. Wa-awwal al-asmāʾ al-bāṭina huwa, wa-huwa sm murakkab min ḡarfayn wa-huwa mawḡūʿ al-iṣāra ilā huwiyyati-hi llatī tarḡaʿu ilay-hā l-asmāʾ al-bāṭina wa-l-zāhira kullu-hā*)³⁴⁹⁴

« Dieu » est donc un nom totalisant. Il ne correspond pas à l'obtention d'un effet particulier mais à l'acquisition de la maîtrise de l'ensemble des noms. Il représente l'aboutissement de l'étude des noms « exotériques » (les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu de la tradition) et la porte d'entrée vers les nom « ésotériques » ou cachés qui permettent un contact non plus avec les réalités matérielles manifestées par Dieu mais avec l'essence-même de Dieu. Cette conception mystique tire sa substance de traités soufis, comme nous le verrons.

La liste de Sufyān

Un des systèmes de classification qu'emploie le compilateur du *Šams al-maʿārif* est la « liste de Sufyān »³⁴⁹⁵. Comme nous l'avons vu, elle est attribuée au traditionniste Sufyān b. ʿUyayna et se retrouve dans le *Kitāb al-Ġunya* de ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī³⁴⁹⁶ et *al-Durr al-naẓīm*³⁴⁹⁷ de ʿAfīf al-Dīn al-Yāfiʿī. Sa particularité est de mentionner les noms par sourate d'apparition. Le *Šams al-maʿārif* introduit ainsi cette liste :

Section dans laquelle je mentionnerai les beaux noms de Dieu [selon une recension à la chaîne] d'authentification interrompue (*al-maqṭūʿ bi-ṣiḡḡati-hā*)³⁴⁹⁸, puis quelques invocations exauxées.

Tu dois, avec la pureté sincère de ton intention et de tes opérations, voir les merveilles avec une réponse rapide. Si c'est avec la lenteur dans la réponse que cela t'arrive, [alors cela] provient de ta négligence et de la faiblesse de ta certitude. L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit dans *L'Authentique (al-Ṣaḡīḡ)* : « Qu'aucun parmi vous n'invoque s'il n'est certain

³⁴⁹⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 29b.

³⁴⁹⁵ Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 69. Cf. *supra* p. 492 et suivante.

³⁴⁹⁶ ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī, *Kitāb al-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḡaqq*, éd. Ḥassān ʿAbd al-Mannān, Beyrouth, Dār al-ġīl, 1999, I, p. 166-168.

³⁴⁹⁷ Al-Yāfiʿī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 40.

³⁴⁹⁸ Le mot *maqṭūʿ* est ici à comprendre comme terme technique de la science du hadith. À la base, le terme sert à qualifier une « tradition remontant à un Épigone et concernant ses paroles ou ses actes personnels ». Cependant, al-Šāfiʿī et al-Ṭabarānī s'en servent pour qualifier une chaîne de garant (*isnād*) dont il manque certains maillons et qui ainsi invalident l'authenticité du hadith. Sur ce vocabulaire technique, cf. James Robson, « *Ḥadīḡ* », *EI*².

[d'obtenir] la réponse »³⁴⁹⁹. Il a aussi dit : « Sur ceux qui invoquent avec la nourriture illicite (*harām*), l'habitat illicite et le vêtement illicite, Il remet à plus tard de l'exaucer »³⁵⁰⁰. Abū Zayd ‘Umāra b. Zayd³⁵⁰¹ a dit qu'Ibn ‘Utba lui a raconté d'Abū l-Zinād³⁵⁰² [qui l'a rapporté] d'après al-A‘rağ³⁵⁰³ [qui l'a rapporté] d'après Abū Hurayra - que Dieu soit satisfait de lui - que l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Dieu a quatre-vingt dix-neuf noms, cent moins un. Celui qui les embrasse entre au Paradis »³⁵⁰⁴. ‘Umāra a dit : « J'étais en quête de [ces noms] et je n'ai trouvé personne pour m'en informer jusqu'à ce que je rencontre un homme qui mettait beaucoup de soin à découvrir la science de la famille de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -. Il était savant, il craignait Dieu et ses invocations étaient exaucées. On disait qu'il sortit de Médine [pour la Mecque]³⁵⁰⁵ le jour de ‘Arafā, observa la station (*al-mawqif*)³⁵⁰⁶ avec les gens, puis revint à Médine le quatrième jour du pèlerinage. Ses anecdotes sont connues, bien qu'il m'ait demandé de ne pas rendre son nom célèbre ». ‘Umāra dit : « Moi, je l'ai interrogé au sujet des sublimes noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - qui répond à celui qui l'invoque avec [ces noms] ». Il me dit après un certain temps et une [première] abstention : « ‘Umāra ! Si je n'avais pas confiance en toi, je ne t'[en] informerais pas. Ils sont une protection pour toi, ne les enseigne qu'à celui qui se satisfait de sa religion, ‘Umāra ! Ils sont dans le livre de Dieu - qu'Il soit exalté ! - [...] ».

(*Faṣl adkuru fī-hi asmā’ Allāh al-ḥusnā l-maqṭū’ bi-ṣiḥḥati-hā tumma ba‘da l-ad‘iya l-mustağāba. Wa-‘alaka bi-ḥulūṣ niyyati-ka wa-a‘māli-ka tarā l-‘ağab fī su‘rat al-*

³⁴⁹⁹ À rapprocher du hadith rapporté par al-Tirmidī (*Kitāb al-Da‘awāt*, 65) et Ibn Ḥanbal (II, 177).

³⁵⁰⁰ À rapprocher d'un hadith rapporté par Muslim (*Kitāb al-Zakāt*, 65), al-Tirmidī (*Kitāb Tafsīr sūra* 6, 39), al-Dārimī (*Kitāb al-Riqāq*, 9) et Ibn Ḥanbal (II, 328) sur le commentaire des versets XXIII, 51 et II, 172.

³⁵⁰¹ Abū Zayd ‘Umāra b. Zayd. Al-Ḍahabī mentionne un ‘Umāra b. Ziyād qui rapportait des traditions de son père, sans doute s'agit-il de ce personnage. Cf. al-Ḍahabī, *Mizān al-‘itidāl fī naqd al-riğāl*, éd. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad et ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawğūd, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995, vol. 5, p. 213 et Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān*, VI, p. 57.

³⁵⁰² Abū l-Zinād, ‘Alī b. Ḍakwān al-Qurašī (n. 65/684, m. 131/748), épigone (*tābi‘*) de Médine et juriste. Cf. GAS, vol. 1, p. 405.

³⁵⁰³ ‘Abd al-Raḥmān b. Hurmuz al-A‘rağ (m. 117/735), considéré par al-Ḍahabī comme digne de confiance (*tiqa ṭabit*). Cf. al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, p. 97.

³⁵⁰⁴ Hadith rapporté par al-Buḥārī (*Kitāb al-Tawḥīd*, 12 ; *Kitāb al-Šurūt*, 18), al-Tirmidī (*Kitāb al-Da‘awāt*, 82) et Ibn Ḥanbal (II, 258, 267, 314, 427, 499, 503, 516). Cf. aussi Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 51-68.

³⁵⁰⁵ Ajouté d'après BnF1.

³⁵⁰⁶ *Al-mawqif* désigne plus spécifiquement un « reposoir dans un des lieux saints que l'on visite pendant le pèlerinage de la Mecque, particulièrement sur le mon Arafāt » (Kazimirski, II, p. 1591).

iğāba, wa-in waqa'a la-ka illā l-ibṭā' fi l-iğāba. Fa-min taqṣīri-ka wa-ḍa'f yaqīni-ka wa-qad qāla rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - fi l-Ṣaḥīḥ : « lā yad'ūna aḥada-kum illā wa-huwa mūqin bi-l-iğāba ». Wa-qāla ayḍan fī-man yad'ū wa-l-maṭ'am ḥarām wa-l-maskan ḥarām wa-l-malbas ḥarām annī yustuğābu la-hu. Qāla Abū Zayd b. [sic] 'Umāra b. Zayd ḥaddaṭanī Ibn 'Utba 'an Abī l-Zinād 'an al-A'rağ 'an Abī Hurayra - raḍiya Llāh 'an-hu - inna rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - qāla : « inna li-Llāh tis'a wa-tis'ūn ism, mi'a illā wāḥid, man aḥṣā-hā dahala l-ğanna ». Qāla 'Umāra : « Fa-kuntu aṭlabu-hā fa-lam aḡid man yuḥbirunī bi-hā 'alā ḥaqīqati-hā ḥattā laqītu rağul ḍā himma fī stinbāṭ al-'ilm min āl rasūl Allāh - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - wa-kāna 'ālim wari' muğāb al-da'awāt yuḥbiru 'an-hu inna-hu yahruğū min al-Madīna yawm 'Arafa yašhadu l-Mawqif ma'a l-nās, tumma yarğī'u ilā l-Madīna fī l-yawm al-rābi' min al-ḥağğ wa-aḥbāru-hu mašhūra illā anna-hu sa'alanī a-lā ušhira sma-hu ». Qāla 'Umāra : « Wa-anā sa'altu-hu 'an asmā' Allāh ta'ālā l-'iẓām alladī yağibu bi-hā man da'ā-hu », fa-qāla lī ba'd talawwum wa-mtinā' : « Yā 'Umāra lawlā ṭiqatī bi-ka mā aḥbartu-ka wa-hiya amāna 'inda-ka lā tu'allimu-hā illā li-man taraḍḍā dīna-hu yā 'Umāra ». Hiya fī kitāb Allāh ta'ālā [...]»³⁵⁰⁷

L'introduction de cette liste est entourée de précautions : il est indiqué dès le titre que la chaîne de garants est interrompue et ne peut donc valider cette liste comme authentique. Cependant, l'explication est donnée dans l'anecdote : son premier transmetteur demandait l'anonymat. Il semble donc que cette liste devait être controversée à l'époque de la compilation du *Šams al-ma'ārif* (sa faible diffusion pouvant être un indice de ces doutes quant à son authenticité). Le compilateur, plutôt que d'esquiver cette question, a probablement cherché à résoudre le problème en offrant cette explication sur une obscure origine. Le rôle des hadiths à cet endroit du texte est d'inscrire cette liste dans une présentation irréprochable au niveau de l'authenticité. En effet, la mention du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī certifie l'authenticité du hadith et donc la validité du discours³⁵⁰⁸. La liste des noms divins suit cette introduction et se compose de deux parties : tout d'abord, les sourates qui contiennent ces noms sont énumérées accompagnées du nombre de noms qu'elles contiennent, et ensuite les sourates sont énumérées de nouveau avec les noms qu'elles contiennent³⁵⁰⁹. Cette structure a le mérite de montrer quelles sourates sont

³⁵⁰⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 45a.

³⁵⁰⁸ Nous n'avons pas trouvé ce hadith dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī, mais la mention de ce dernier n'engage pas la présence du hadith mais plutôt sa correspondance avec les critères d'authenticité d'al-Buḥārī. Il convient de rappeler que les *Ṣaḥīḥ* ont connu de nombreux *addendas* et des versions augmentées avec des hadiths qui auraient été omis par al-Buḥārī et/ou Muslim malgré leur conformité avec les critères d'authenticité de ces deux compilations. Ce type de version augmentée est appelée *Mustadrak* et son plus célèbre représentant est *al-Mustadrak 'alā l-Ṣaḥīḥayn* d'al-Ḥākim al-Naysābūrī écrit en 393/1002-1003.

³⁵⁰⁹ Nous en avons synthétisé le contenu dans un tableau en annexe. Cf. *infra* p. 1245.

privilegiées. Ainsi, la deuxième sourate (la Génisse) est celle qui contient le plus de noms avec vingt-cinq noms (ce qui n'est pas surprenant étant donnée la taille de cette sourate). La cinquante-neuvième sourate (le Rassemblement) se distingue également par la présence de dix noms divins. Or, nous le verrons, c'est une des sourates les plus utilisées dans les invocations.

Nous pouvons également nous interroger sur la source du compilateur pour ce passage. En effet, si plusieurs passages du Šams al-ma‘ārif se retrouvent dans *al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi‘ī, les incertitudes chronologiques concernant l'époque de compilation du Šams al-ma‘ārif nous empêchent d'avancer toute influence de l'un sur l'autre. En revanche, le compilateur connaissait ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānī puisqu'il le mentionne vers la fin³⁵¹⁰. Il est difficile de savoir s'il connaissait les œuvres de ce dernier : ces mentions semblent plutôt provenir de sources à caractère biographique ou hagiographique puisqu'il y est affirmé qu'il utilisait telle série de noms divins (*al-laṭīfa*)³⁵¹¹.

La mosaïque des noms divins

Les noms divins sont ainsi parfois commentés dans leur globalité. Néanmoins, le discours du Šams al-ma‘ārif est également structuré par de petits commentaires de noms divins intégrés çà et là entre deux sections. Bien souvent il s'agit de paragraphes courts (parfois une ou deux phrases) à visée pratique introduits par *ammā* suivi du (ou des) noms(s). Ces petits commentaires sont dispersés dans l'ensemble du texte et parfois se suivent par série pour commenter des noms évoqués ou mentionnés dans la section qui précède. Ils témoignent de la pluralité des sources et de l'aspect compilatoire de l'ouvrage dans la mesure où certains noms sont ainsi expliqués à plusieurs reprises en des endroits différents du texte, ce qui peut témoigner de l'usage de plusieurs sources. C'est le cas par exemple d'*al-Laṭīf*³⁵¹² ou encore d'al-Raḥmān et al-Raḥīm³⁵¹³. Les différents commentaires sont parfois de nature différente. Nous avons vu qu'un passage commentant al-Raḥmān et al-Raḥīm est issu du *‘Ilm al-hudā* et discute de la nature et du rapport entre ces

³⁵¹⁰ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 91a-91b.

³⁵¹¹ Le terme de *laṭīfa* est ici utilisé comme dans *al-Laṭā‘if al-tis‘*, œuvre attribuée à al-Būnī contenant neuf séries de noms divins appelées ainsi. Cf. *supra* p. 503 et suivantes.

³⁵¹² (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 13b et BnF2, fol. 121b (lacune dans Esc1).

³⁵¹³ *Ibid.*, Esc1, fol. 29a, 34a, 35a, 121b.

noms. Un autre petit commentaire est composé d'un extrait d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*³⁵¹⁴ suivi d'un petit commentaire³⁵¹⁵ :

Quant à Son nom - qu'il soit exalté ! - le Tout-Miséricordieux le Miséricordieux (*al-Raḥmān al-Raḥīm*), ce sont deux noms majestueux et sublimes. Leur mention est une guérison pour ceux qui ont subi un dommage et une sécurité pour ceux qui ont peur et ceux qui sont affligés. Celui qui les grave la dernière heure du vendredi sur un sceau et se le met au doigt ne verra jamais rien de détestable (*makrūh*). Celui qui multiplie leur mention est favorisé grâce à [cela] dans l'ensemble de ses affaires. Le Tout-Miséricordieux (*al-Raḥmān*) dérive de la miséricorde (*al-raḥma*), et le Miséricordieux (*al-Raḥīm*) de même.

On rapporte que Dieu - qu'il soit exalté ! - disait sur la matrice : « Je suis le Tout-Miséricordieux, elle est la matrice. Celui qui s'unit à elle, Je m'unis à lui. Celui qui la coupe, Je le coupe »³⁵¹⁶. Quand tu réalises un examen [scrupuleux], tu trouveras [que] ces deux noms nobles [sont] composés [à partir] de { Ā.L.M }³⁵¹⁷, { Ā.L.R }³⁵¹⁸ et des sept [sourates commençant par] { Ḥ.M }³⁵¹⁹. Dieu est plus savant !

(*Wa-ammā smi-hi ta'ālā l-Raḥmān al-Raḥīm fa-humā smān ḡalīlān 'aẓīmān, wa-l-dīkr bi-himā šifā' li-l-muḏṭarrīn wa-āmān li-l-ḡā'ifīn wa-l-malhūfīn. Wa-man naqaṣa-humā fi āḡhir sā'a min yawm al-ḡumu'a fi ḡātam wa-tuḡattimu bi-hi fa-inna-hu lā yarā makrūh abadan. Wa-man aḡṭara min dīkri-himā kāna malṭūf bi-hi fi ḡamī' umūri-hi. Wa-l-raḡmān muṣṭaqq min al-raḡma wa-l-raḡīm ka-dālika.*

*Wa-ruwiya anna Llāh ta'ālā yaqūlu fi l-raḡīm : anā l-raḡmān wa-hiya l-raḡīm, man waṣala-hā waṣaltu-hu wa-man qaṭa'a-hā qaṭa'tu-hu. Wa-iḡdā taḡaqqaqta l-naẓar taḡīdu ḡādayn al-ismayn al-karīmayn mu'allifayn min { Ā.L.M } wa-{ Ā.L.R } wa-l-ḡawāmīm al-sab' wa-Llāh a'lam)*³⁵²⁰

Ce court extrait réunit ainsi un éloge de ses noms, un cas d'application et une note linguistique³⁵²¹. La dernière phrase fait notamment écho à une des questions linguistiques fondamentales des commentaires des noms divins : celle de

³⁵¹⁴ Extrait d'al-Būnī, *al-Lum'a al-nūrāniyya*, BnAa, fol. 16b et (pseudo-)al-Būnī, *al-Muntaḡab al-rafi' al-asnā*, BnAβ, fol. 12a.

³⁵¹⁵ Nous avons séparé la traduction en deux paragraphes, le premier étant ce que le compilateur a pu trouver dans *al-Lum'a l-nūrāniyya*, le second ne s'y trouvant pas.

³⁵¹⁶ Hadith rapporté par Abū Dāwūd (*Kitāb al-Zakāt*, 45).

³⁵¹⁷ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁵¹⁸ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁵¹⁹ Premier verset des sourates XL à XLVI.

³⁵²⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 29a.

³⁵²¹ Cette note linguistique sur la dérivation d'*al-Raḥmān* et *al-Raḥīm* à partir du terme *raḡma* est un poncif de la littérature exégétique, des commentaires de noms divins, mais également de la lexicographie classique. Ibn Manẓūr l'exprime de la même façon d'après al-Ġawharī (*al-Raḡmān wa-l-Raḡīm ismān muṣṭaqqān min al-raḡma*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, III, p. 1612.

la dérivation (*ištiqāq*) des noms à partir des substantifs. Cet extrait est représentatif de ces petits commentaires qui scandent le *Šams al-ma‘ārif* : leur utilisation sur des sceaux (avec l'heure de gravure dans la majorité des cas) ou comme zikr (*dikr*) à répéter. L'heure de gravure est donnée selon le jour ou la planète sous les auspices de laquelle accomplir l'opération. Cela établit un lien entre ces noms divins et un astre. Dans le cas présent, *al-Raḥmān* et *al-Raḥīm* seraient associés au vendredi, jour de Vénus, ce qui entre en correspondance dans la mesure où la racine « R.Ḥ.M » a donné *raḥma* et *ruḥm* (la miséricorde) mais aussi, comme l'affirme le hadith mentionné, *raḥim* (l'utérus, la matrice). Le hadith sous sa forme complète précise d'ailleurs « Je l'ai séparée à partir de Mon nom » (*šāqaqtu la-hā min ismī*). *Al-Raḥmān* est un nom qui ne s'applique qu'à Dieu³⁵²², mais *al-Raḥīm* peut être appliqué à l'être humain, et dans certains contextes il peut représenter les qualités maternelles des femmes. En tant qu'élément constitutif de la féminité, il est logique que les noms de la même racine puissent être associés à Vénus. C'est donc en ce sens que l'on retrouve l'extrait d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* vers la fin du *Šams al-ma‘ārif* pour commenter les noms des invocations associées à Vénus³⁵²³. La fin du commentaire quant à elle, reprend une interprétation très répandue des lettres liminaires des sourates. Cette interprétation fait en réalité des versets {Ā.L.R}³⁵²⁴, {Ḥ.M}³⁵²⁵ et {N}³⁵²⁶ le nom *al-Raḥmān* en lettres séparées³⁵²⁷ (et non {Ā.L.M} comme ce qu'indique le compilateur).

Ces commentaires ont donc des visées pratiques. Certains s'occupent de noms isolés, certains d'une paire de noms, d'autres enfin de trois voire davantage de noms. Si l'on prend les paires de noms, on a *al-Raḥmān al-Raḥīm*, *al-Qādir al-Muqtadir*³⁵²⁸, *al-Quddūs al-Qā‘im*³⁵²⁹, *al-Malik al-Quddūs*³⁵³⁰, *al-‘Alī l-‘Azīm*³⁵³¹, *al-Ra‘ūf al-*

³⁵²² S'appuyant sur al-Ḥasan [al-Baṣrī], Ibn Manẓūr affirme clairement que le nom ne peut être appliqué à un autre que Dieu (*al-Raḥmān ism mumtani‘ lā yusammā ġayr Allāh bi-hi*). Le nom *al-Raḥmān* était d'ailleurs considéré comme d'origine étrangère par les lexicographes. Ibn Manẓūr affirmait par exemple, en s'appuyant sur al-Azharī, qu'*al-Raḥmān* est hébreu (*‘ibrānī*) alors qu'*al-Raḥīm* arabe (*‘arabī*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, III, p. 1612.

³⁵²³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF2, fol. 121b.

³⁵²⁴ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁵²⁵ Premier verset des sourates XL à XLVI.

³⁵²⁶ Coran, LXVIII, 1.

³⁵²⁷ Cette interprétation est relayée par al-Ṭabarī en s'appuyant sur trois chaînes de garants. Cf. al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, éd. Šākir, XV, p. 9-10. Voir aussi par exemple Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, XVII, p. 4 ; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beyrouth, Mu‘assasat al-risāla, 2006, X, p. 445-446.

³⁵²⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 83b-84a.

³⁵²⁹ *Ibid.*, fol. 87b.

³⁵³⁰ *Ibid.*, fol. 87b.

Ḥalīm³⁵³², al-ʿAfuww al-Ġafūr³⁵³³ et al-Wāḥid al-Aḥad³⁵³⁴. Les groupes de trois noms sont al-Muqtadir al-Qawī l-Qāʾim³⁵³⁵, al-ʿAzīz al-Ġabbār al-Mutakabbir³⁵³⁶ et al-ʿAlī l-ʿAzīm al-Kabīr³⁵³⁷. Les sources et les modèles proviennent d'al-Lumʿa l-nūrāniyya et d'al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā³⁵³⁸.

L'influence de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī

Un personnage fréquemment mentionné dans le *Šams al-maʿārif* est Abū Ḥātim Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī³⁵³⁹ (n. 195/810-811, m. 277/890). Il s'agit d'un traditionniste iranien considéré comme un des trois meilleurs de son temps par Abū Ġāʿfar al-Ṭaḥāwī (m. 321/933). Nous avons déjà vu qu'il était une des sources de Šakkar dans le *Kitāb al-ʿAğāʾib* concernant le magicien ʿAbd Allāh b. Hilāl. Il semble donc logique qu'un traité de magie puisse le mentionner. Cependant, il y a des éléments dans ses œuvres et son exégèse coranique qui rendent son discours particulièrement apte à satisfaire le discours magique. Son *Kitāb al-Zuhd* (*Le livre du renoncement*), par exemple, contient de nombreux hadiths se référant à des invocations ou à des pratiques comportant un but concret³⁵⁴⁰.

Le compilateur ou certains copistes semblent eux-même avoir connu son exégèse. Ainsi, un récit transmis dans son exégèse du verset coranique Coran, V, 110 évoquant la résurrection d'un mort par Jésus apparaît textuellement dans certains manuscrits du *Šams al-maʿārif*. Cette section, sur laquelle nous reviendrons plus loin, relate la quête du plus sublime nom de Dieu, réputé être celui par lequel Jésus fit revenir Lazare (non nommé dans la tradition islamique) à la vie. Le passage repris dans le *Šams al-maʿārif* explique :

D'après Abū l-Huḍayl³⁵⁴¹, il a dit : « Lorsque Jésus - sur lui la paix - voulut ressusciter le mort, il fit la prière à deux génuflexions en récitant lors de la

³⁵³¹ *Ibid.*, fol. 87b.

³⁵³² *Ibid.*, fol. 121b.

³⁵³³ *Ibid.*, fol. 121b.

³⁵³⁴ *Ibid.*, fol. 90a.

³⁵³⁵ *Ibid.*, fol. 84a.

³⁵³⁶ *Ibid.*, fol. 84a.

³⁵³⁷ *Ibid.*, fol. 87a.

³⁵³⁸ Nous en présenterons certains plus loin en raison de leurs références à de grands personnages du passé.

³⁵³⁹ Cf. Claude Gilliot, « Abū Ḥātim al-Rāzī », *Et*³.

³⁵⁴⁰ Cf. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Min Kitāb al-Zuhd*, éd. ʿĀmir Ḥasan Ṣabrī, Beyrouth, Dār al-bašāʾir al-islāmiyya, 2001, notamment p. 39 et 40 (on trouve dans ces deux pages des hadiths où Abū l-Dardāʾ ou Anas b. Mālik peuvent communiquer avec des morts).

³⁵⁴¹ Abū l-Huḍayl al-ʿAllāf (m. 135/752-3, 134/751-2 ou 131/748-9), premier théologien muʿtazilite. Cf. Henrik Samuel Nyberg, « Abū 'l-Huḍhayl al-ʿAllāf », *Et*².

première après la mère du Coran [*i.e.* la Fātiḥa, première sourate du Coran] { Ā.L.M } de la prosternation [*i.e.* premier verset de la sourate XXXII appelée la prosternation] et lors de la deuxième { Béni soit Celui en la main de qui est la Royauté et [qui] est puissant sur toute chose } (Coran, LXVII, 1) après la Fātiḥa. Quand la louange à Dieu fut terminée, il invoqua (*yad‘ū*) par sept noms : ô Prééternel (*Qadīm*), ô Vivant (*Ḥayy*), ô Éternel (*Dā‘im*), ô Singulier (*Fard*), ô Un (*Aḥad*), ô Unique (*Wāḥid*), ô Impénétrable (*Šamad*) ». Muqātil b. Sulaymān a dit : « Je demande les noms avec lesquels Jésus - sur lui la paix ! - ressuscita les noms pendant près de quarante années, jusqu'à ce que je les trouve auprès d'un homme de science et de religion (*rağul min ahl al-‘ilm wa-l-dīn*), et ce sont les noms précédents. »

(*Wa-‘an Abī Huḍayl qāla kāna ‘Īsā - ‘alay-hi l-salām - idā arāda an yuḥyiya l-mawtā ṣallā rak‘atayn yaqra‘u fi l-ūlā ba‘d umm al-Qur‘ān bi-‘{ Ā.L.M } al-sağada wa-fi l-tāniya bi-‘{ tabāraka llaḏī bi-yadi-hi l-mulku wa-huwa ‘alā kulli šay‘in qadīrun } ba‘d al-Fātiḥa. Fa-idā farağa ḥamida Llāh ta‘ālā wa-aṭnā ‘alay-hi bi-mā huwa ahlu-hu wa-stağfara Llāh ta‘ālā tumma qāla « yā Qadīm yā Ḥayy yā Dā‘im yā Fard yā Aḥad yā Wāḥid yā Šamad ». Qāla Muqātil b. Sulaymān kuntu aṭlubu l-asmā‘ allaḏī kāna ‘Īsā - ‘alay-hi l-salām - yuḥyī bi-hi l-mawtā naḥw min arba‘in sana ḥattā rağul min ahl al-‘ilm wa-l-dīn wa-huwa ḥādīhi l-asmā‘ al-mutaqaddima*)³⁵⁴²

Le commentaire coranique d'Ibn Abī Ḥātim donne une chaîne de garants (*isnād*) complet avec Mālīk b. Ismā‘īl³⁵⁴³ (m. 219/834), Muḥammad b. Ṭalḥa, Abū Bišr³⁵⁴⁴ (m. 131/749) et Abū l-Huḍayl. L'exégèse diffère en revanche après la première série de nom : au lieu du propos de Muqātil b. Sulaymān, Ibn Abī Ḥātim indique que « quand un malheur l'atteignait, il invoquait par sept autres [noms] : ô Vivant, ô Subsistant, ô Dieu, ô Tout-Miséricordieux, ô Celui qui a la majesté et la magnificence, ô Lumière des cieux et de la terre et de ce qu'il y a entre les deux, Seigneur du trône sublime, ô Seigneur » (*wa-kāna idā aṣābat-hu šidda da‘ā bi-sab‘at uḥrā yā Ḥayy, yā Qayyūm, yā Llāh, yā Raḥmān, yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām, yā Nūr al-samāwāt wa-l-arḏ wa-mā bayna-humā wa-Rabb al-‘arš al-‘aẓīm, yā Rabb*)³⁵⁴⁵. L'exégèse du passage a de quoi surprendre : le miracle n'est pas dû au seul rang de prophète de Jésus, mais découle d'un rituel clairement ordonné et d'une invocation précise. L'association d'un *modus operandi* « démystifie » le miracle car il n'est plus dû à la seule grâce divine. Nous avons vu que la magie était, dans l'épistémologie scientifique

³⁵⁴² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 26a.

³⁵⁴³ Abū Ġassān Mālīk b. Ismā‘īl al-Nahdī, traditionniste de Koufa. Il aurait été considéré comme le meilleur de Koufa par Abū Ḥātim. Cf. al-Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, I, p. 402-403.

³⁵⁴⁴ Abū Bišr Ḥawšab b. Muslim al-Ṭaqafī l-Ṭayālīsī est un traditionniste et ascète de Bassorah et disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī. Cf. Suleiman A. Mourad, « Abū Bišr Ḥawšab al-Thaqafī », *El*³.

³⁵⁴⁵ Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, éd. As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib, La Mecque/Riyad, Maktabat Nizār Muṣṭafā l-Bāz, 1997, p. 1241.

islamique médiévale, définie comme étant tout ce dont la cause est cachée, la Sagesse étant alors la connaissance des causes. Avec l'explication de coulisses du miracle, celui-ci est renvoyé à ces concepts de Sagesse et de magie. Cette exégèse du miracle de Jésus n'est pas la seule interprétation à tendance magique d'un miracle coranique attribuée à Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī. Un autre exemple du *Šams al-ma'ārif* est l'anecdote du transport du Trône de Bilqīs :

Quant à son nom Celui qui a la majesté (*Ḍū l-ğalāl*), et on l'y ajoute ici « et la magnificence » (*wa-l-ikrām*), celui qui persévère à le [réciter] jusqu'à ce qu'un état [spirituel] le domine a un accueil sublime dans les yeux des gens et ils le rencontrent avec magnificence. J'ai vu Mahrārīs b. Harqal³⁵⁴⁶ dire qu'il l'avait pris comme *zīkr* (*ḍikr*). Quand il sortait de chez lui (*min mawḍi'ī-hi*), les gens le rencontraient avec affabilité, accueil et bonté et tous ceux qui le voyaient le craignaient avec révérence (*hāba-hu*). Ce sublime nom avait un pouvoir (*taṣrīf*) sur les esprits qui lui est lié, et il vient du créateur des noms. N'entends-tu pas le propos du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - : « Persévérez avec "ô Celui qui a la majesté et la magnificence" »³⁵⁴⁷. Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī mentionne, dans son grand livre qu'il reprit et qu'il fit copier de la bibliothèque de Hārūn al-Rašīd, le nom avec lequel invoqua Āṣaf b. Baraḥiyā, et il est { celui qui avait connaissance de l'Écriture }³⁵⁴⁸ lorsque Salomon - sur lui la paix ! - dit { qui de vous m'apportera le trône ? }³⁵⁴⁹ c'est-à-dire le trône de Bilqīs [= la reine de Saba]. Puis il dit { Moi, je l'apporterai avant que ton regard soit revenu vers toi }³⁵⁵⁰. Il bougea ses lèvres et le trône de Bilqīs s'enfonça dans le ventre de la terre et elle l'engloutit. Il jaillit sous le pied du trône de Salomon avant que son regard ne soit revenu vers lui, et c'est celui qui parle avec lui ô Celui qui a la majesté et la magnificence. On dit d'autres choses. Observe le propos du sincère et très sincère Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - dans le hadith sus-mentionné « Persévérez avec "ô Celui qui a la majesté et la magnificence" »³⁵⁵¹, c'est-à-dire insistez, multipliez la mention de ce nom. C'est un nom à la bénédiction majestueuse, auquel il est vite répondu en raison des propriétés que Dieu - qu'Il soit exalté - lui attribua

³⁵⁴⁶ Auteur de *Nūr al-abṣār [risāla] fī muğāwaba* (*La lumière des regards, [épître] sur une réponse*) d'après Ḥāğğī Ḥalīfa. Peut-être s'agit-il de Mahrārīs, autorité importante et récurrente de la littérature magique et alchimique. Fuat Sezgin proposait d'identifier le personnage à Mithridate VI Eupator, identification à laquelle n'adhérait pas Manfred Ullmann. La mention de noms divins aurait tendance à contredire cette identification. Cf. GAS, IV, p. 105-106 et Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 177-178. Lucien Leclerc rejetait l'identification de Mahrārīs à Hermès. Cf. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 269.

³⁵⁴⁷ Hadith rapporté dans al-Tirmidī (*Kitāb al-Da'awāt*, 91) et Ibn Ḥanbal (IV, 177).

³⁵⁴⁸ Coran, XXVII, 40.

³⁵⁴⁹ Coran, XXVII, 38.

³⁵⁵⁰ Coran, XXVII, 40.

³⁵⁵¹ Hadith rapporté dans al-Tirmidī (*Kitāb al-Da'awāt*, 91) et Ibn Ḥanbal (IV, 177).

(*ḥaṣṣa-hu*) des ensembles des mots et de l'universel de la connaissance par Dieu - qu'il soit exalté ! - et de Ses noms. On dit que c'est le plus sublime nom de Dieu en raison de l'universalité de sa bénédiction et la rapidité de la réponse [qu'il suscite]. [Le Prophète] - sur lui la paix - le fit attribuer à Sa communauté avec son conseil sincère, sa clémence et sa miséricorde envers eux et leur bénéfice avec sa mention et l'insistance à le [répéter] en raison de son propos - sur lui la paix - : « À la vérité, Dieu aime ceux qui insistent dans l'invocation »³⁵⁵².

(*Wa-ammā smi-hi Dū l-ğalāl wa-yazādu ‘alay-hi hunā ma‘a-hu wa-l-ikrām man dāwama ‘alay-hi ilā an yağlaba ‘alay-hi ma‘a-hu ḥāl [kāna la-hu qubūl]*)³⁵⁵³ *‘azīm fi ‘ayun al-nās wa-yalqū-hu bi-l-ikrām. Wa-laqaḍ ra‘aytu Mahrārīs b. Harqal qāla laqaḍ ittaḥaḍa ḍikr. Fa-idā ḥarağa min mawḍi‘i-hi talaqqat-hu l-nās bi-l-bašāša wa-l-qubūl wa-l-barr. Wa-hā bi-hi kull man ra‘ā-hu wa-kāna li-hādā l-ism al-‘azīm taṣrif fi l-arwāḥ yansabu ilay-hi wa-huwa min badī‘ al-asmā‘ a-lā tasma‘u ilā qawl al-nabī - ṣallā Llāh ‘alay-hi [wa-sallama] - : « alazzū bi-yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām ». Wa-qad ḍakara Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī fi kitābi-hi l-kabīr allaḍi ḍakara-hu wa-stansaḥa-hu min ḥizānat Hārūn al-Rašīd al-ism alladī da‘ā bi-hi Āṣaf b. Baraḥiyā wa- { huwa llaḍi kāna [sic] [84b] ‘inda-hu ‘ilmun [min] al-kitābi } ḥīn qāla Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - { ayyu-hum ya‘tīnī bi-‘arši-hā ? } ya‘nī bi-‘arš Bilqīs. Fa-qāla : { Anā ātī-kā bi-hi qabla an yartadda ilay-ka ṭarfū-ka }. Fa ḥaraka šafatay-hi fa-ğāša ‘arš Bilqīs fi baṭn al-arḍ wa-btala‘at-hu wa-naba‘a taḥta qā‘imat ‘arš Sulaymān qabla an yartadda ilay-hi ṭarfū-hu wa-kāna llaḍi takallama bi-hi yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām. Wa-qīla ġayru-hu fa-nzur ilā qawl al-šādiq al-muṣaddaq Muḥammad - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - fi l-ḥadīṯ al-mutaqaddim : « alazzū bi-yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām » ay alğū wa-kṭarū min ḍikr ḥādā l-ism. Fa-inna-hu ism ġalīl al-baraka sarī‘ al-iğāba li-mā ḥaṣṣa-hu Llāh ta‘ālā bi-hi - ‘alay-hi l-salām - min ġawāmi‘ al-kilam wa-‘amīm al-ma‘rifa bi-Llāh ta‘ālā wa-bi-asmā‘i-hi. Wa-qad qīla inna-hu sm Allāh al-a‘zam li-‘umūm barakati-hi wa-sur‘at iğābati-hi. Fa-ḥaṣṣa-hu - ‘alay-hi l-salām - ummatu-hu bi-naṣḥi-hi wa-šafqati-hi wa-raḥmati-hi la-hum wa-manfa‘ati-hi bi-ḍikri-hi wa-l-anğāḥ fi-hi li-qawli-hi - ‘alay-hi l-salām - : « inna Llāh yuḥibbu l-muliḥḥīn fi l-du‘ā’ »)³⁵⁵⁴*

Ce passage fait suite aux commentaires des noms divins des invocations de Mars issues d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* et concerne le nom divin *Dū l-ğalāl wa-l-ikrām*³⁵⁵⁵. Le passage s'insère donc dans une suite d'invocations et de noms divins en rapport avec la puissance. Cette interprétation de l'épisode du transport du trône de Bilqīs n'est pas en elle-même un apax dans la littérature exégétique. Si l'on prend al-Ṭabarī, ce dernier explique que celui qui a connaissance de l'Écriture peut être

³⁵⁵² Hadith rapporté par al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Nawādir al-uṣūl fi ma‘rifat aḥādīṯ al-rasūl*, éd. Ismā‘īl Ibrāhīm Mutawallī ‘Awaḍ, Le Caire, Maktabat al-imām al-Buḥārī, 2008, II, p. 691, n°949.

³⁵⁵³ Ajouté d'après BnF2.

³⁵⁵⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 84a-84b.

³⁵⁵⁵ Cf. *supra* p. 734 et suivantes.

Āṣaf³⁵⁵⁶, il rapporte un hadith identifiant le nom suprême à *Dū l-ğalāl wa-l-ikrām* dans ce contexte³⁵⁵⁷, enfin, une façon d'opérer est précisément décrite³⁵⁵⁸. Ce dernier récit se retrouve dans l'exégèse d'Ibn Abī Ḥātim quasiment avec la même chaîne de garants³⁵⁵⁹ :

‘Alī b. al-Ḥusayn³⁵⁶⁰ nous a rapporté que Muḥammad b. ‘Īsā³⁵⁶¹ a rapporté que Salama³⁵⁶² a rapporté d'après Ibn Ishāq³⁵⁶³ [ce que] signifie Son propos { Celui qui avait connaissance de l'Écriture dit }³⁵⁶⁴. On l'appelle Āṣaf, et il était un fidèle qui connaissait le plus sublime nom par lequel, quand Dieu - Il est puissant et majestueux - est invoqué, Il répond, et quand on Lui demande, Il donne. Il dit : « Ô envoyé de Dieu, { Moi, je te l'apporterai avant que ton regard soit revenu vers toi }³⁵⁶⁵. Tends tes yeux, ton regard ne sera pas arrivé à son terme jusqu'à ce que je le représente devant toi ». Il dit : « C'est ce que je veux ». On mentionne qu'Āṣaf fit ses

³⁵⁵⁶ Ce n'est pas la seule interprétation donnée : ce personnage est d'abord considéré comme « un homme parmi les humains » (*rağul min al-ins*) par opposition à l'effrit qui propose le premier de transporter le trône, ensuite il l'identifie à un certain Balīḥā ou à un juif qui connaît le nom suprême, avant de proposer Āṣaf. Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, éd. al-Turkī, XVIII, p. 61, 68-71.

³⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁵⁵⁹ La différence est qu'al-Ṭabarī mentionne Ibn Ḥumayd en amont de Salama alors qu'Ibn Abī Ḥātim donne Muḥammad b. ‘Īsā et ‘Alī b. al-Ḥusayn.

³⁵⁶⁰ Il peut s'agir de ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Ibrāhīm b. al-Ḥurr b. Za‘lān al-‘Āmirī (m. 261/875) ou de ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Maṭar al-Dirhamī l-Baṣrī (m. 253/867), traditionnistes à bonne réputation (*ṣadūq, tiqa*) desquels Abū Ḥātim et son fils rapportaient des traditions. Ibn Ḥağar ne précise dans aucune des deux notices s'ils rapportaient de Muḥammad b. ‘Īsā, empêchant une identification définitive. Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, VII, p. 302-303 et 307-308. Al-Ḍahabī mentionne uniquement la date de mort du premier. Cf. al-Ḍahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz*, II, p. 559.

³⁵⁶¹ Selon toute vraisemblance il s'agit d'Abū l-Ḥasan Muḥammad b. ‘Īsā b. Ziyād al-Dāmağānī, de date de mort inconnue. Il est réputé rapporter des traditions de Salama b. al-Faḍl al-Abraš et est lui-même cité par Abū Ḥātim, ce qui correspond à la chaîne de garants du texte. Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, IX, p. 386-387.

³⁵⁶² Salama b. al-Faḍl al-Abraš al-Anṣārī (m. 191/806-807 à Rayy) est un traditionniste considéré comme digne de foi (*tiqa*). Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī signale qu'il a vu de la main d'al-Ḍahabī la date de mort 91/709-710. Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, IV, p. 153-154.

³⁵⁶³ Muḥammad b. Ishāq b. Yasār (n. v. 85/704 à Médine, m. 150/767 à Bagdad) est un éminent traditionniste et une des principales sources de la biographie du Prophète (*al-sīra al-nabawiyya*). Cf. John Marsden Beaumont Jones, « Ibn Ishāq », *Et*.

³⁵⁶⁴ Coran, XXVII, 40.

³⁵⁶⁵ Coran, XXVII, 40.

ablutions, fit deux gēnuflexions puis il dit : « Regarde, envoyé de Dieu, tends tes yeux jusqu'à ce que ton regard se termine ». Salomon tendit les yeux vers le Yémen, Āsaf invoqua, traversa l'endroit dans lequel il était avec le trône, puis jaillit devant Salomon.

(Haddaṭa-nā ‘Alī b. al-Ḥusayn, ṭanā Muḥammad b. ‘Īsā, ṭanā Salama, ‘an Ibn Ishāq ya‘nī qawla-hu { qāla llaḍī ‘inda-hu ‘ilmun min al-kitābi } yuqālu la-hu Āsaf wa-kāna ṣadiq ya‘lamu l-ism al-a‘zam alladī idā du‘iya Llāh ‘azza wa-ḡalla bi-hi aḡāba wa-idā su‘ila bi-hi a‘ṭā, qāla : yā nabī Llāh { anā ātī-ka bi-hi qabla an yartadda ilay-ka ṭarafu-ka } fa-mudda ‘aynay-ka fa-lā yantahī ṭarafu-ka ilā madā-hu ḥattā amṭila-hu bayn yaday-ka, qāla dālika urīdu, fa-dakarū anna Āsaf tawaḍḍa‘a ṭumma rakka‘a rak‘atayn ṭumma qāla nzur yā nabī Llāh - amdada ‘aynay-ka ḥattā yantahiya ṭarafu-ka fa-madda Sulaymān ‘aynay-hi naḥw al-yaman, wa-da‘ā Āsaf fa-nḥaraqa bi-l-‘arš makāna-hu llaḍī huwa fī-hi ṭumma naba‘a bayn yaday Sulaymān)³⁵⁶⁶

Encore une fois, l'invocation précédée d'une prière de deux gēnuflexions sert à enclencher le miracle. L'interprétation, même si al-Ṭabarī la relate, n'a pas été abondamment relayée. Al-Ṭabarī la présente comme un commentaire parmi d'autres possibles. En revanche, Abū Ḥātim al-Rāzī, s'il propose aussi plusieurs hadiths et interprétations, accorde une place centrale à celle-ci, étayant davantage l'identification d'Āsaf au détriment des autres hypothèses. Dans tous les cas, la source ici mentionnée n'est pas l'exégèse attribuée à Abū Ḥātim al-Rāzī mais cet ouvrage « qu'il mentionna et qu'il fit copier de la bibliothèque de Hārūn al-Rašīd » (*allaḍī dakara-hu wa-stansaḡa-hu min ḥizānat Hārūn al-Rašīd*). Ce mystérieux livre est une source récurrente dans le *Šams al-ma‘ārif*. Une autre anecdote nous permet de mieux en comprendre le thème :

L'imam Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī a extrait de la grande somme sur les mentions et incantations qui se trouvait dans la bibliothèque de Hārūn al-Rašīd ce qu'il a transcrit : Asad b. ‘Āšim al-Aṣbahānī³⁵⁶⁷ nous a rapporté que ‘Āšim b. Mihrān³⁵⁶⁸ a rapporté d'al-Nu‘mān b. ‘Abd al-Salām³⁵⁶⁹ [qui le tient] d'Ibn

³⁵⁶⁶ Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, p. 2887.

³⁵⁶⁷ Il s'agit en réalité d'Asīd b. ‘Āšim al-Aṣbahānī l-Ṭaqafī (m. 270/883-884), un traditionniste d'Ispahan. Cf. al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II, p. 573 et *Siyar a‘lām al-nubalā’*, I, p. 1138, n°1077.

³⁵⁶⁸ Abū Sufyān Ṣāliḡ b. Mihrān al-Šaybānī l-Aṣbahānī l-Zāhid, aussi surnommé al-Ḥakīm (« le sage »). Jurisconsulte (*faqīh*) et *muftī*, il était considéré comme digne de foi (*ṭiqa*) par al-Nasā’ī. Cf. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, IV, p. 403-404.

³⁵⁶⁹ Al-Nu‘mān b. ‘Abd al-Salām b. Ḥabīb b. Ḥaṭīṭ b. ‘Uqba (m. 183/799-800 ou 173/789-790) est un traditionniste originaire de Nichapour qui voyagea à Bassorah et se forma en droit (*fiqh*) selon l'école de Sufyān al-Ṭawrī, dont il est un important rapporteur. Abū Ḥātim le considère sincère (*maḡallu-hu l-ṣidq*). Cf. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, X, p. 454-455.

Yūnus³⁵⁷⁰ d'après Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī³⁵⁷¹ [l'anecdote suivante] : quand ce fut le jour de 'Arafa ou le jour du début du pèlerinage (*yawm al-tarwiya*)³⁵⁷² un des serviteurs de Koufa fit ses ablutions, revêtit deux vêtements blancs³⁵⁷³ puis sortit à l'extérieur - c'était un endroit surélevé au-dessus du sol -, fit cette invocation et on le vit à la Mecque ou à 'Arafa. La voici : « Ahyā Šarāhyā Ahī Lumière ! H.Y Singulier (*Fard*) ! Saint, saint, saint (*Quddūs Quddūs Quddūs*) ! Seigneur de Gabriel, Michel et Isrāfīl ! Je Te demande par Ton nom, et Tu ne frustres pas celui qui T'invoque ! » Tu présenteras ta demande [en choisissant entre] le repli de la terre [sous tes pieds] et la présence de la nourriture et de la boisson que tu veux, et cela te sera exaucé avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! - après que tu aies jeûné cinq jours dans une retraite pieuse et que tu aies pratiqué l'aumône. L'intention du croyant est plus éloquente que son opération.

Selon sa chaîne de transmission aussi, quand ce fut le jour du début du pèlerinage (*yawm al-tarwiya*), un homme parmi les serviteurs de Koufa fit ses ablutions, revêtit un vêtement blanc et un manteau blanc, ensuite il sortit à l'extérieur, fit une invocation et on le vit à la Mecque. Voici l'invocation : « Je Te demande par Ton nom, et Tu ne frustres pas celui qui T'invoque, par Ton nom le Tout-Miséricordieux le Miséricordieux (*al-Raḥmān al-Raḥīm*), Celui dont on demande l'aide (*al-Musta'ān*), le Croyant (*al-Muḥaymin*), le Grand (*al-Kabīr*), l'Exalté (*al-Muta'ālī*), l'Apparent (*al-Zāhir*), le Caché (*al-Bāṭin*), l'Adoré (*al-Ma'būd*), le Loué (*al-Maḥmūd*), le Béni (*al-Mubārak*), le Tout-Puissant (*al-Muqtadir*), le Généreux (*al-Faḍḍāḍ*), [je Te demande] d'exaucer ma demande. Ô mon Dieu, rends-moi paisible le voyage et replie la terre devant moi - tu mentionneras la demande que tu veux - en vérité Tu donnes à ceux qui Te demandent avec la permission de Dieu - qu'Il soit

³⁵⁷⁰ Abū Yūnus al-Mufaḍḍal b. Yūnus al-Ḡu'fi l-Kūfi (m. 178/794-795) était un traditionniste de Koufa réputé fiable (*ṭiqa*), notamment par Abū Ḥātim. Cf. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, X, p. 276-277.

³⁵⁷¹ Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī (m. 174/790-791) était un mystique de Koufa considéré comme un des plus grands dévots de la ville et un modèle pour les soufis. Cf. Abū Nu'aym al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, p. 217-224, n°399 ; al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāḡim al-sāda l-ṣūfiyya*, I, p. 292-293 ; al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, III, p. 3738, n°5914.

³⁵⁷² Il s'agit du 8 dū l-ḥiḡḡa du calendrier hégirien. Les pèlerins se rendent ce jour-là de la Mecque à la station de Minā. Il précède la journée de 'Arafa. Cf. Rudi Paret et William A. Graham, « Tarwiya », *Et*.

³⁵⁷³ Dans un contexte magique, le vêtement blanc pourrait être considéré comme un élément du rituel visant à faire revêtir à l'officiant un vêtement de la couleur correspondant au but recherché. Cependant, dans ce contexte, il peut être interprété autrement : le rituel permet d'aller à la Mecque, or, le pèlerin doit revêtir des vêtements blancs et entrer en état de pureté rituelle dans l'espace sacré (*iḥrām*) de la Mecque. Revêtir les vêtements blancs serait donc ici un préalable au rituel pour que l'accès à la Mecque ne soit pas refusé.

exalté ! - point de puissance ni de force excepté par Dieu, le Haut (*al-‘Alī*), le Sublime (*al-‘Azīm*) ».

(*Wa-qad ḥarraġa l-imām Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī min al-kitāb al-kabīr al-ġāmi‘ fi l-adkār wa-fi l-ad‘iya llatī kānat fi hizānat Hārūn al-Rašīd mā naṣṣa-hu qāla ḥaddata-nā Asad b. ‘Āšim al-Aṣbahānī qāla ḥaddata-nā ‘Āšim b. Mihrān ‘an al-Nu‘mān b. ‘Abd al-Salām ‘an Ibn Yūnus ‘an Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārītī qāla : kāna raġul min ‘ubbād al-Kūfa idā kāna yawm ‘Arafa aw yawm al-tarwiya ġtasala wa-labisa ṭawbayn abaydayn ṭumma yaḥruġu ilā l-zuhr wa-huwa mawḍi‘ murtafi‘ min al-arḍ fa-yad‘ū bi-hādā l-du‘ā’ fa-yarā bi-Makka aw bi-‘Arafa wa-huwa hādā : « Ahyā Šarāhyā Ahī Nūr H.Y Fard Quddūs Quddūs Quddūs rabb Ġibrīl wa-Mikā‘īl wa-Isrāfīl ! As’alu-ka bi-smi-ka wa-anta lā tuḥayyibu man [47a] da‘ā-ka ». Wa-tas’alu ḥāġata-ka min taṭwiyat al-arḍ aw iḥḍār mā aradta min ta‘ām wa-l-šarāb fa-yaqḍā la-ka bi-idn Allāh ta‘ālā ba’d an tašūma ḥamsat ayyām fi ḥalwa šāliḥa wa-tatašaddaqa bi-šadaqa wa-niyyat al-mu’min ablaġ min ‘amali-hi. Wa-bi-sanadi-hi ayḍan anna raġul min ‘ubbād al-Kūfa fa-idā kāna yawm al-tarwiya ġtasala wa-labisa ṭawb abyad wa-ridā’ abyad ṭumma yaḥruġu ilā l-zuhr fa-yad‘ū bi-du‘ā’ fa-yarā bi-Makka wa-hādā l-du‘ā’ : « As’alu-ka bi-smi-ka wa-anta lā tuḥayyibu man da‘ā-ka bi-smi-ka l-Raḥmān al-Raḥīm al-Musta‘ān al-Muḥaymin al-Kabīr al-Muta‘ālī l-Zāhir al-Bāṭin al-Ma‘būd al-Maḥmūd al-Mubārak al-Muqtadir al-Faḍfāḍ an taqḍā ḥāġatī. Allāhumma hawwin ‘alayya l-safar wa-aṭwī lī l-arḍ ». Wa-taḍkuru mā šī’ta min ḥawā’iġa-ka, fa-inna-ka tuṭī su’āla-ka bi-idn Allāh ta‘ālā. Wa-lā ḥawla wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-‘Alī l-‘Azīm)³⁵⁷⁴*

Le contenu de ce passage éclaire sur l'ouvrage : il s'agit d'un livre d'invocations mais avec un caractère magique très prononcé. La première invocation, avec les noms *Ahyā Šarāhyā* évoque la magie d'inspiration juive³⁵⁷⁵. La seconde en revanche est tout à fait islamique dans la mesure où tous les noms divins sont des noms arabes issus ou inspirés du Coran (excepté *al-Faḍfāḍ*³⁵⁷⁶). Elle ne relève cependant pas du hadith ni du genre hagiographique soufi dans la mesure où le personnage n'est pas identifié et que l'on se situe à Koufa après la mort du Prophète, qui ne peut donc pas valider cette prière. Les deux variantes indiquent deux façons d'appréhender les noms divins : on peut utiliser le nom hébraïque, mais ce nom peut aussi être remplacé par des noms arabes correspondants. Cette correspondance n'est alors pas une traduction, mais une séquence de noms qui peut être employée dans la même invocation. La recette magique est associée à un

³⁵⁷⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘arif*, Esc1, fol. 46b-47a.

³⁵⁷⁵ Nous préférons ici parler d'inspiration juive : rien n'indique qu'elles soient effectivement l'œuvre de magiciens juifs dans la mesure où ces noms étaient utilisés dans les tradition magiques juive, byzantine ou encore copte. Nous reviendrons plus loin sur le rôle de ces noms dans le *Šams al-ma‘arif*. Cf. *infra* p. 872 et suivantes.

³⁵⁷⁶ Ce nom d'al-Faḍfāḍ n'est pas sans poser de problème ici : on ne le trouve ni dans le Coran, ni dans les grands recueils de hadiths. Ibn Manzūr le signale mais semble considérer qu'il ne peut qualifier qu'un homme (*wa-raġul faḍfāḍ : kaṭīr al-‘aṭā’*). Nous ignorons sur quelle base le nom est ici appliqué à Dieu. Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, V, p. 3427.

miracle de saint puisqu'il s'agit d'aller à La Mecque : c'est le « repli de la terre » (*ṭayy al-arḍ*) sous les pieds du saint.

Une dernière anecdote issue de ce même livre se trouve cependant aussi la *Risāla* d'al-Quṣayrī, ouvrage de référence du soufisme :

L'imam Muḥammad b. Idrīs a dit dans son grand livre, et de même l'imam Abū l-Qāsim al-Quṣayrī dans son épître, qu'il y avait un marchand - que ne nomme pas l'imam Abū l-Qāsim mais que l'imam Muḥammad b. Idrīs appelle Zayd b. Ḥārīṭa³⁵⁷⁷ - qu'un voleur voulait tuer. Il lui dit : « Prépare-toi à mourir ! » Et [le marchand] répondit : « Accorde-moi un délai, le temps que je fasse la prière des deux génuflexions ». Le voleur lui dit : « Arrière ! Un autre que toi a fait cette prière et ce ne lui fut pas bénéfique ! ». Il fit ses ablutions, fit la prière des deux génuflexions et prononça cette invocation : « Ô Aimant, Ô Aimant (*yā Wadūd yā Wadūd*), ô Celui qui a le trône glorieux (*yā Dā l-'arš al-mağīd*), ô Celui qui fait ce qu'Il veut (*yā Fa'āl mā yurīdu*), je Te demande par la lumière de Ton visage qui remplit les piliers de Ton trône, par Ta puissance avec laquelle Tu as pouvoir sur Ta création, par Ta miséricorde qui s'étend sur chaque chose, point de divinité excepté Toi, ô Secourer (*yā Muğīt*), secours-moi, ô Secourer (*yā Muğīt*), secours-moi ! » Il fit l'invocation trois fois. Ensuite, le voleur se dirigea vers lui et leva sa lance pour le frapper quand un cavalier s'approcha en foulant la terre, apostrophant : « Ne le tue pas ! ». Il se tourna et vit le cavalier. Il avait une lance dans la main, le frappa avec [cette arme], le jeta du haut de sa bête et le fit tomber à terre. Puis il s'approcha de Zayd et lui dit : « Ô Zayd, avance-toi vers lui et tue-le ! » Zayd lui répondit : « Moi, je ne tuerai personne ». Le cavalier revint vers [le voleur] et le tua, puis il dit à Zayd : « Lorsque tu fis l'invocation la première fois, Gabriel appela : "Qui [est là] pour [s'occuper de] ce malheureux ?" [et] je dis : "Moi !", j'étais dans le septième ciel. Lorsque tu fis l'invocation la seconde fois, j'étais dans le ciel d'Ici-bas, et lorsque tu fit l'invocation la troisième fois, je suis venu à toi. Sache, Zayd, que nul n'invoque avec une [formule] semblable à celle avec laquelle tu as invoqué sans qu'il ne lui soit répondu comme ce qui t'a été répondu ». Lorsque Zayd revint à Médine, il informa l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - de cela, et l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - lui dit : « Ô Zayd, Dieu t'a suggéré Son plus sublime nom avec lequel il répond quand on L'invoque et il donne quand on Lui demande ». Muḥammad b. Idrīs composa des chapitres selon [cette anecdote] sur les noms qui mettent en branle les anges.

(*Qāla l-imām Muḥammad b. Idrīs fī kitābi-hi l-kabīr wa-ka-dālika l-imām Abū l-Qāsim al-Quṣayrī fī risālati-hi inna tājir lam yusammī-hi l-imām Abū l-Qāsim wa-sammā-hu l-imām Muḥammad b. Idrīs bi-anna-hu Zayd b. Ḥārīṭa arāda l-laṣṣ qatla-hu. Fa-qāla la-hu : « Tahayya' li-l-mawt ». Fa-qāla : « Amhilnī ḥattā uṣalliyā rak'atayn ». Fa-qāla la-hu l-laṣṣ [56b] : « Hayhāt qad ṣallā-hā ḡayru-ka fa-lam tanfa'-hu fa-tawaḍḍa'a wa-ṣallā*

³⁵⁷⁷ Zayd b. Ḥārīṭa (m. 8/629), fils adoptif du Prophète tué à la bataille de Mu'ta. Cf. Michael Lecker, « Zayd b. Ḥārīṭa », *El*².

rak‘atayn wa-da‘ā bi-hādā l-du‘ā : « Yā Wadūd yā Wadūd yā Dā l-‘arš al-mağīd yā Fa‘‘āl li-mā yurīdu as‘alu-ka bi-nūr wağhi-ka llađī mala‘a arkān ‘arši-ka wa-bi-‘izzati-ka llatī qadarta bi-hā ‘alā ḥalqi-ka wa-bi-raḥmati-ka llatī wasa‘at kull šay’ lā ilāha illā anta yā Muğīt ağıtnī yā Muğīt ağıtnī ». Da‘ā bi-hi ṭalāt marrāt ṭumma aqbala l-laṣṣ ilay-hi, fa-rafa‘a ḥarbata-hu li-yadruba-hu. Wa-idā bi-fāris qad aqbala yarkađū l-arđ, wa-huwa yunādī lā taqtal-hu fa-ltafta, fa-ra‘ā l-fāris wa-bi-yadi-hi ḥarba fa-ḍaraba-hu bi-hā fa-šara‘a-hu min a‘lā dābati-hi wa-asqaṭa-hu ‘alā l-arđ ṭumma aqbala ‘alā Zayd, fa-qāla la-hu : « Yā Zayd taqaddama ilay-hi fa-qtal-hu ». Fa-qāla la-hu Zayd : « Innī lā aqtalu aḥad ». Fa-rağa‘a ilay-hi l-fāris fa-qatala-hu. Ṭumma qāla li-Zayd : « Lammā da‘awta fī l-marra l-ūlā nādā Ġibrīl man li-hādā l-malḥūf qulta anā wa-kuntu fī l-samā’ al-sābi‘a, fa-lammā da‘awta fī l-marra l-ṭāniya kuntu fī samā’ al-dunyā, fa-lammā da‘awta fī l-marra l-ṭālīta ġi‘tu-ka. Wa-‘lam yā Zayd anna-hu lā yad‘ū aḥad bi-miṭl mā da‘awta bi-hi illā stuğība la-hu miṭl mā stuğība la-ka ». Fa-lammā rağa‘a Zayd ilā l-Madīna aḥbara rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - bi-ḍālīka. Fa-qāla la-hu rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - : « Yā Zayd laqad laqqana-ka Llāh isma-hu l-a‘zam alladī idā du‘iya bi-hi ağāba wa-idā su‘ila bi-hi a‘ṭā ». Wa-bawwaba ‘alay-hi Muḥammad b. Idrīs al-asmā’ allatī tuza‘zi‘u l-malā’ika)³⁵⁷⁸

Le compilateur du Šams al-ma‘ārif affirme avoir collationné les deux sources. Dans la mesure où il reproduit plusieurs passages de la *Risāla* d'al-Qušāyri³⁵⁷⁹, on peut penser que cette collation est bien de son fait. C'est en tout cas sur la version de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī qu'il se base, puisque le personnage est nommé et, s'agissant du fils adoptif du Prophète, cela donne un caractère beaucoup plus éminent à l'épisode qui ne concerne pas un simple marchand. L'anecdote a une certaine importance dans l'économie du traité : un manuscrit signale même dans la marge qu'il s'agit de « l'histoire du marchand »³⁵⁸⁰. Cette histoire montre un exemple précis d'invocation. Son intérêt réside cependant dans l'affirmation du caractère circonstanciel du nom suprême, ici inspiré par Dieu sans que l'invocateur n'en ait conscience. L'anecdote explique également la nécessité de répéter les invocations (trois fois ici, ce qui est le nombre le plus courant³⁵⁸¹), dans la mesure où le monde céleste où résident les anges exécuteurs de la demande est loin de l'invocateur. Les trois répétitions correspondent au temps d'action de l'ange.

³⁵⁷⁸ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 56a-56b.

³⁵⁷⁹ Cf. *infra* p. 773 et suivantes (collationné avec une œuvre de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī) et p. 813 et suivantes.

³⁵⁸⁰ Cf. *supra* p. 693.

³⁵⁸¹ C'est ce nombre de répétition qu'al-Ġazālī préconise, s'appuyant sur un hadith d'Ibn Mas‘ūd selon lequel « quand [le Prophète] invoquait, il invoquait trois fois, et quand il demandait [quelque chose à Dieu], il demandait trois fois » (*idā da‘ā da‘ā ṭalāt wa-idā sa‘ala sa‘ala ṭalāt*). Al-Ġazālī, *Iḥyā’ ulūm al-dīn*, I, p. 406.

Ces anecdotes mises sous le patronage de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī ont toutes un rapport avec l'emploi - circonstancié - des noms divins. Muqātil b. Sulaymān a un rôle similaire dans le discours du *Šams al-ma'ārif*.

Muqātil b. Sulaymān

Muqātil b. Sulaymān est un des premiers exégètes, dont la réputation en tant que traditionniste est très controversée en raison de ses négligences dans l'emploi des chaînes de garants (*isnād*)³⁵⁸². De plus, il fut accusé dès le IV^e/X^e siècle de promouvoir un anthropomorphisme extrême, ce qui toutefois ne correspond pas à la réalité de ses écrits³⁵⁸³. Son exégèse, très littérale au demeurant³⁵⁸⁴, n'exclut pourtant pas des éléments allégoriques ou mythologiques qui constituent la base d'exégèses mystiques postérieures³⁵⁸⁵. C'est probablement son ancienneté par rapport aux autres exégètes qui en fit une autorité adéquate pour le *Šams al-ma'ārif*.

Les explications qui lui sont attribuées sont moins nombreuses que celles de Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī, mais le personnage est davantage mis en scène. Un de ces paragraphes a une place très variable d'un manuscrit à l'autre et présente une séquence de neuf noms :

On rapporte de Muqātil b. Sulaymān qu'il a dit : Quand tu fais la prière du matin, dis cent fois³⁵⁸⁶, en étant assis : « Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux le Miséricordieux, point de puissance ni de force si ce n'est par Dieu, le Haut, le Sublime (*al-ʿAlī l-ʿAzīm*), ô Antique (*Qadīm*), ô Durable (*Dā'im*), ô Singulier (*Fard*), ô Seul (*Witr*), ô Un (*Aḥad*), ô Impénétrable (*Šamad*), ô Vivant (*Ḥayy*), ô Subsistant (*Qayyūm*), ô Celui qui a la majesté et la magnificence (*Ḍū l-ğalāl wa-l-ikrām*) ». Ensuite, tu présenteras ta demande. S'il ne t'exauce pas, maudis Muqātil, qu'il soit vivant ou mort.

(*Wa-ruwiya ʿan Muqātil anna-hu qāla: idā šallayta l-ṣubḥ fa-qul wa-anta ġālis miʿat marra: « Bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-lā ḥawla wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-ʿAlī l-ʿAzīm yā Qadīm yā Dā'im yā Fard yā Witr yā Aḥad yā Šamad yā Ḥayy yā Qayyūm*

³⁵⁸² Cf. Claude Gilliot, « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », p. 39-92 ; Martin Plessner et Andrew Rippin, « Muqātil b. Sulaymān », *EF*.

³⁵⁸³ Mun'im Sirry, « Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism », *Studia Islamica*, 3 (2012), p. 75-80.

³⁵⁸⁴ Son exégèse relève davantage de l'« histoire coranique » (*qiṣṣa qur'āniyya*) que du commentaire linguistique (*tafsīr*) : il reformule les anecdotes du Coran, parfois explique les versets, mais n'entre jamais dans une analyse ou une discussion approfondie des termes spécifiques et ne compile pas diverses interprétations pour chacun des versets qu'il analyse.

³⁵⁸⁵ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar el-machreq, 1991², p. 9-10.

³⁵⁸⁶ Le manuscrit BnF2 ne précise pas le nombre de fois.

*yā Dā l-ǧalāl wa-l-ikrām » Tūmma tasʿalu [11b] ḥāḡata-ka, fa-in lam yastaḡib la-ka fa-lʿan Muqātil ḥayy aw mayyit)*³⁵⁸⁷

Cette anecdote se situe dans certains manuscrits (Esc1) dans la section sur la *basma*la, après un passage repris des *Laṭāʿif al-išārāt* présentant une invocation rapportée de ʿAbd Allāh b. ʿUmar. Dans d'autres manuscrits (BnF2, BnF3), elle fait suite au cercle censé contenir le nom avec lesquels Jésus ressuscita le mort³⁵⁸⁸. Nous avons vu qu'une des anecdotes rapportées de l'exégèse coranique d'Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī sur le miracle de Jésus était complétée dans le *Šams al-maʿārif* par une mention de Muqātil b. Sulaymān. Le manuscrit BnF1 y ajoute des éléments qui font que l'anecdote ci-dessus mentionnée se trouve en grande partie dans ce passage. La structure du passage ne manquera pas d'étonner : au lieu d'avoir un certificat d'efficacité (*muḡarrab, ṣaḥīḥ*) comme c'est souvent le cas pour ce type de formule, il y a un appel à maudire l'exégète si l'invocation ne fonctionne pas, ce qui tient sans doute à la réputation controversée de Muqātil b. Sulaymān. Le compilateur se dédouane donc ici de toute responsabilité et se réfugie derrière le commentateur du Coran³⁵⁸⁹.

Une autre anecdote rapportée de Muqātil b. Sulaymān se clôt en revanche par un certificat d'efficacité :

Section. Nous reviendrons [ici] à la mention d'invocations exaucées si Dieu - qu'il soit exalté ! - le veut. On rapporte de Muqātil b. Sulaymān qu'il a dit : « Celui à qui il arrive quelque chose, qu'il fasse ses ablutions la nuit et entre dans la chambre la plus reculée dans sa demeure et qu'il fasse une prière de deux génuflexions qui s'achève avec leur génuflexion et leur prosternation, ensuite il se prosternera face contre terre, fera la prière sur le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - puis dira : « Ô mon Dieu, Tu es un Roi Tout-Puissant et les choses que Tu veux sont, { Sur toute chose, Tu es omnipotent }³⁵⁹⁰ ! Ô mon Dieu, mes péchés sont passés, j'ai usé mon visage et les os de mon corps, mes fautes sont nombreuses et s'interposent entre moi et la réalisation de mes demandes. Moi, je Te demande par la majesté de Ton visage et la sublimescense de Ton pardon, et je me tourne vers Toi par Ton Prophète Muḡammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, de me pardonner et m'accorder miséricorde ». Ensuite, tu appelleras du plus haut de Ta voix : « Ô mon seigneur, ô Muḡammad, ô mon seigneur, ô Aḡmad, ô mon

³⁵⁸⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 11a-11b.

³⁵⁸⁸ *Ibid.*, BnF2, fol. 34b ; BnF3, fol. 38b-39a.

³⁵⁸⁹ La répétition de Muqātil en début et fin de paragraphe est assez particulière. D'ordinaire, le nom de la source est mentionnée seulement au début, ou, plus rarement, à la fin. Mais la présence aux deux suggère que le compilateur tient à ce qu'elle ne soit pas comptée comme une anecdote communément admise mais bien comme une texte particulier de Muqātil b. Sulaymān.

³⁵⁹⁰ Coran, III, 25/26 et LXVI, 8.

seigneur, ô Abū l-Qāsim ! Moi je cherche accès auprès de toi et grâce à toi je me tourne vers Dieu - Il est puissant et majestueux - pour me pardonner, m'accorder miséricorde, satisfaire mes besoins et dissiper mes soucis ». Si des pleurs t'arrivent, c'est la marque de la réponse, sinon, recommence la deuxième et troisième nuit. C'est expérimenté et authentique. C'est Dieu qui pourvoie les bienfaits.

(Faṣl. Fa-narġa'u ilā ba'ḍ dīkr al-ad'īya l-mustaġāba in šā'a Llāh ta'alā. Ruwiya 'an Muqātil b. Sulaymān anna-hu qāla : « Man dahama-hu amr fa-l-yasbaġ al-wuḍū' fī l-layl wa-l-yadhul aqṣā bayt fī manzili-hi wa-l-yuṣalli rak'atayn yatammu rukū'a-humā wa-suġūdahumā tumma yaḥurra sāġid wa-yuṣalli 'alā nabī - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - tumma yaqūlu : « Allahumma inna-ka malik muqtadir wa-mā tašā'u min al-umūr yakūnu wa-anta { 'alā kulli šay'in qadīrun }. Allahumma in kānat dunūbī salafat wa-aḥlaqtu waġhī wa-'iẓam ġirmī wa-kaṭurat ḥaṭāyā-ya wa-ḥālat baynī wa-bayn qadā' ḥawā'iġī. Fa-innī as'alu-ka bi-ġalāl waġhi-ka wa-'azīm 'afwi-ka, wa-atawaġġahu ilay-ka bi-nabī-ka Muḥammad - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - an taġfira lī wa-tarḥamunī. Tumma tunādī bi-a'lā ṣawti-ka yā sayyidī yā Muḥammad yā sayyidī yā Aḥmad yā sayyidī yā Abā l-Qāsim, innī atawassalu bi-ka wa-atawaġġahu bi-ka ilā Llāh - 'azza wa-ġalla - li-yaġfira lī wa-yarḥamanī wa-yaqdiya ḥawā'iġī wa-yafrāġa 'annī ». Fa-in ḥadara la-ka l-bukā' fa-inna-hu 'alāmat al-iġāba wa-illā [55b] fa-'āwada fī l-layla l-tāniya wa-l-tāliṭa. Fa-inna-hu muġarrab ṣaḥīḥ. Wa-bi-Llāh al-tawfiq)³⁵⁹¹

Cette invocation est la première d'une section sur laquelle nous reviendrons. Nous pouvons voir la répétition d'un mode opératoire. Une des particularités de Muqātil b. Sulaymān par rapport aux autres personnages de la même section est qu'il n'a pas la réputation d'un saint. Les autres étaient soit des personnages sacrés ('Alī b. Abī Ṭālib), soit des mystiques (al-Šādīlī, Abū l-Ḥasan b. Sālim), soit des traditionnistes ou juristes réputés pour leur extrême piété qui leur donne cette supériorité ontologique par rapport à la masse des croyants (al-Tirmidī, al-Qayrawānī). C'est l'ancienneté de Muqātil b. Sulaymān qui est garante de la valeur de son discours. On retiendra cependant que les termes d'« expérimenté » (*muġarrab*) et d'« authentique » (*ṣaḥīḥ*) relèvent d'un discours isolant cette anecdote et la rattachant au style des traités de médecine ou de science des propriétés, et non à un discours de nature hagiographique. La mention seule de Muqātil b. Sulaymān ne suffit donc pas à elle seule à garantir l'efficacité de l'invocation : il fallut au compilateur la réaffirmer par ces termes.

9.3. Soufisme opératif et exégèse coranique

Le système du *Šams al-ma'ārif* accorde également une importance centrale aux versets coraniques. Cependant, certains versets et certaines sourates bénéficient d'un traitement particulier avec des sections entières qui leur sont consacrées. On peut par exemple mentionner un hadith du Prophète transmis par 'Alī que rapporte al-Qurṭubī dans son exégèse de la première sourate : « L'Ouvrante

³⁵⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 55a-55b.

du Livre, le verset du Siège, [le verset] { Dieu atteste qu'il n'est de divinité que Lui }³⁵⁹² et [le verset] { Dis : "O Dieu ! Souverain de la Royauté !" }³⁵⁹³ sont les versets suspendus au Trône, il n'y a pas voile entre eux et Dieu » (*Fātiḥat al-kitāb wa-āyat al-kursī wa-šahida Llāh anna-hu lā-ilāha illā huwa wa-qul Allāhumma mālik al-mulk hādīhi l-āyāt mu‘allaqāt bi-l-‘arš laysa bayna-hunna wa-bayn Llāh ḥiḡāb*)³⁵⁹⁴. Trois de ces versets sont commentés par le compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, indiquant bien leur importance. Les passages coraniques expliqués dans le *Šams al-ma‘ārif* sont des versets-clefs abondamment commentés dans l'exégèse et la tradition islamique. En quoi le discours du *Šams al-ma‘ārif* se distingue-t-il de cette tradition ?

Al-Fātiḥa : la « mère du Livre »

Une sourate aussi fondamentale que la première a nécessairement un rôle majeur en magie, à l'image de son importance dans le culte et le dogme musulmans. L'intérêt premier d'un point de vue magique est son utilisation comme charme prophylactique : sourate récitée au moment de la prière, son usage est également préconisé à l'oral comme à l'écrit à de multiples fins. C'est ainsi que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* synthétise ses diverses fonctions à travers une liste de surnoms qui lui sont donnés³⁵⁹⁵.

La liste des (douze) noms se retrouve très exactement dans l'exégèse de Faḥr al-Dīn al-Rāzī³⁵⁹⁶, à l'exception de « la guérisseuse » (*al-šāfiya*), qui est « la guérison » (*al-šifā*). Il développe davantage chacun des noms, proposant plusieurs explications dans la plupart des cas. L'exégèse de Faḥr al-Dīn al-Rāzī semble avoir été la source du passage dans la mesure où le passage suivant dans le *Šams al-ma‘ārif*, sur les sept lettres absentes de la première sourate (*sawāqiṭ al-fātiḥa*), se retrouve également dans les *Mafātīḥ al-ḡayb*. La liste des douze noms se retrouve également dans l'exégèse de la Fātiḥa d'al-Qurṭubī³⁵⁹⁷, avec cependant un ordre différent et quelques divergences, « la guérison » (*al-šifā*) au lieu de « la guérisseuse » (*al-šāfiya*) et l'absence de « la question » (*al-su‘āl*) et « la gratitude » (*al-šukr*) au profit de la « mère du Coran » (*umm al-Qur‘ān*) et « le sublime Coran » (*al-Qur‘ān al-‘azīm*). Ces deux derniers noms sont redondants dans la liste d'al-Qurṭubī. Lui aussi donne davantage d'explications sur le sujet. Il s'agit donc d'une liste bien connue des

³⁵⁹² Coran, III, 16/18.

³⁵⁹³ Coran, III, 25/26.

³⁵⁹⁴ Al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, I, p. 171-172. Al-Qurṭubī indique qu'il puise ce hadith du *Kitāb al-Bayān (Le livre de l'éclaircissement)* de ‘Amr al-Dānī.

³⁵⁹⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 39b-40a. Nous proposons une traduction de ce passage en annexe. Cf. *infra* p. 1269 et suivantes.

³⁵⁹⁶ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, I, p. 179-183.

³⁵⁹⁷ Al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, I, p. 172-175.

exégètes. L'intérêt de ces noms dans la perspective du *Šams al-ma'ārif* est qu'ils sont dans leur grande majorité liés aux utilisations de la sourate dans les prières et invocations. Le développement le plus long concerne le surnom « l'incantation prophylactique » (*al-ruqiya*). Le compilateur y relate l'épisode de la guérison par Abū Sa'īd al-Ḥudrī³⁵⁹⁸. Faḥr al-Dīn al-Rāzī et al-Qurṭubī dans leurs exégèses respectives la résumant très succinctement. Un tel développement dans le *Šams al-ma'ārif* peut venir de la nature du récit. Comme nous l'avions vu, le hadith traite de la rétribution du guérisseur, qu'elle légitime et confirme (Faḥr al-Dīn al-Rāzī et al-Qurṭubī ne soufflent mot à ce sujet). Le compilateur, insistant sur ce point, rappelle donc au lecteur que ce type d'utilisation des versets appelle rémunération.

La suite du passage développe le thème annoncé sur l'aspect négatif des sept lettres absentes de cette sourate :

La *tā'* indique le malheur (*al-wayl*) et la destruction (*al-tubūr*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { N'appellez point aujourd'hui une destruction unique ! Appelez beaucoup de destructions ! }³⁵⁹⁹. Par la *ḡīm* s'ouvre le nom de l'enfer (*ḡahannam*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { Nous avons destiné à la Géhenne }³⁶⁰⁰. La *ḥā'* est un marqueur de l'opprobre (*al-ḥizy*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { L'opprobre et la honte sont aujourd'hui sur les Infidèles }³⁶⁰¹. La *zāy* indique le gémissement (*al-zaḥīr*) et al-Zaqqūm³⁶⁰² : Dieu - qu'Il soit exalté - a dit { En vérité, l'arbre al-Zaqqūm sera le mets du Pécheur }³⁶⁰³ et Il leur a aussi dit { dans [le Feu il y a] gémissements et sanglots }³⁶⁰⁴. La *šīn* indique la misère (*al-šaḡāwa*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { Ceux qui seront misérables seront dans le Feu }³⁶⁰⁵. La *zā'* indique un brasier (*laḡā*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { Prenez garde ! [l'Enfer] est un brasier arrachant les membres }³⁶⁰⁶ [et] Il - qu'Il soit exalté ! - a dit { Allez à l'ombre [de la fumée] d'un [brasier] à trois colonnes, [ombre] non épaisse qui ne sert à rien contre la flamme }³⁶⁰⁷. La *fā'* indique la scission (*al-iftirāq*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a dit { Au jour où se dressera l'Heure, ils se scinderont }³⁶⁰⁸.

³⁵⁹⁸ Cf. *supra* p. 103 et suivante.

³⁵⁹⁹ Coran, XXV, 15/14.

³⁶⁰⁰ Coran, VII, 178/179.

³⁶⁰¹ Coran, XVI, 29/27.

³⁶⁰² Il s'agit d'un arbre réputé pousser en enfer et dont les fruits amers sont la nourriture des damnés. Il est mentionné à trois reprises dans le Coran (XXXVII, 60/62 ; XLIV, 43 et LVI, 52). Cf. Clifford Edmund Bosworth, « Zaqqūm », *Et*².

³⁶⁰³ Coran, XLIV, 43-44.

³⁶⁰⁴ Coran, XI, 108/106.

³⁶⁰⁵ Coran, XI, 108/106.

³⁶⁰⁶ Coran, LXX, 15-16.

³⁶⁰⁷ Coran, LXXVII, 30-31.

³⁶⁰⁸ Coran, XXX, 13/14.

(*Fa-l-tāʾ tadullu ‘alā l-wayl wa-l-tubūr. Qāla Llāh ta‘ālā { lā tad‘ū l-yawma tubūran wāḥidan wa-d‘ū tubūran kaṭīran }.* *Wa-l-ġīm iftataḥa bi-hā sm ġahannam : qāla Llāh ta‘ālā { wa-laqaḍ ḍara’nā li-ġahannam }.* *Wa-l-ḥāʾ maš‘ara bi-l-ḥizy : qāla Llāh ta‘ālā { inna l-ḥizya l-yawma wa-l-sū’a ‘alā l-kāfirīna }.* *Wa-l-zāy dālla ‘alā l-zafīr wa-l-zaqqūm : qāla Llāh ta‘ālā { inna šaġarata l-zaqqūmi ta‘āmu l-aṭīmi } wa-qāla ayḍan la-hum { fī-hā zafīrun wa-šahīqun. Wa-l-šin dālla ‘alā l-šaqaʾa : qāla Llāh ta‘ālā { fa-ammā llaḍīna šaqū fa-fī l-nāri }.* *Wa-l-zāʾ dālla ‘alā lazā : qāla Llāh ta‘ālā { kallā inna-hā lazā wa-nzza‘atan li-l-šawā }, qāla ta‘ālā { inṭaliqū ilā ḡillin dī talāṭi šu‘abin lā ḡalīlin wa-lā yuġnī mina l-lahabi }.* *Wa-l-fāʾ dālla ‘alā l-iftirāq : qāla Llāh ta‘ālā { yawma’idīn yatafarraḡūna })³⁶⁰⁹*

Ce passage, comme nous l'avons indiqué, se retrouve exactement dans l'exégèse de Faḥr al-Dīn al-Rāzī³⁶¹⁰. Ce dernier nous explique que ces sept lettres font référence au verset coranique décrivant la Géhenne « Elle a sept portes et, à chacune d'elles, se trouve un groupe séparé d'Errants ! » (*la-hā sab‘atu abwābin li-kullī bābin min-hum ġuz’un maqsūmun*)³⁶¹¹. Dieu aurait ainsi « fait tomber » (*asqaṭa*) les sept lettres initiales de ces châtements afin de les mettre en exergue. Ce passage fait suite à une analyse des sept figures du sceau de Salomon auxquelles correspondent ces sept lettres, sept noms divins, sept anges et sept djinns. Ici est donc illustré un aspect négatif de ces sept éléments. L'intérêt pour le discours magique est celui de la malédiction³⁶¹². Bien que le compilateur n'évoque pas leur utilisation dans cette perspective, elle suit une section sur les séries de sept éléments efficaces. Parmi ces lettres, la *šin* est un cas particulier dans la mesure où le *Šams al-ma‘ārif* évoque à un autre endroit son aspect maléfique :

La *šin* est une manifestation complète et détaillée dans une qualité manifeste ou [dans] tout rassemblement par lequel se produit un maintien comme [l'existence de] la chose [elle-même]. Il s'agit de tout ce qui permet un maintien. La signification du *šin* annonce le mal de la peur de trois façons comme il est dans le mal (*šarr*), la laideur (*al-šayn*), la poussière (*al-šinān*), la dispersion (*al-šātāt*),

³⁶⁰⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 40a.

³⁶¹⁰ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, I, p. 184-185.

³⁶¹¹ Coran, XV, 44.

³⁶¹² Bien entendu, la malédiction ne désigne pas ici une magie démoniaque, mais une magie offensive. La question du bien et du mal doit bien entendu se poser dans ce contexte en terme de licéité. Est bien ce qui est permis par la Loi divine et mal ce qui est illicite à l'être humain. Dès lors, une magie offensive contre celui dont le sang est licite ne relève pas en soi du mal. Nous ne pouvons toutefois pas présumer des limites légales de ces pratiques dans l'ignorance du rite juridique suivi par le compilateur ou par le lecteur. Cette liste de sept noms n'est pas sans rappeler un talisman analysé par Constant Hamès dans lequel sept noms associés à l'enfer apparaissent : *ġahannam*, *ġahīm*, *saqar*, *sa‘īr*, *ḥuṭama*, *lazā* et *hāwiya*. Ces sept noms ne forment pas la même liste que celle du *Šams al-ma‘ārif* et il n'y a pas de correspondance entre ces noms et les sept lettres absentes de la première sourate, mais le procédé demeure le même. Voir Constant Hamès, « Le Coran talismanique », p. 155-156.

« l'incendiaire » (*al-šibāb*) qui est une branche des djinns et les travaux (*al-ašgāl*)³⁶¹³, ou bien il est redoublé pour ce qui lui est associé parmi les lettres comme la tromperie (*al-ġišš*), la blessure au cœur (*al-šāġf*), le voile (*al-ġašāwa*), l'abandon (*al-šāġar*), l'injustice (*al-ġašm*) et [d'autres] de ce type.

(*Wa-l-šin zuhūr tāmm tafšil [sic] fi ħusn zāhir aw kull ġam' yaḥşulu bi-hi qawām ka-l-šay'. Fa-inna-hu kull mā bi-hi qawām mā. Wa-l-šin ma'nā-hu anba'a bi-sū' ḥawf li-wuġūhi-hi l-ṭalāta kamā huwa fi l-šarr. Wa-l-šin wa-l-šinān wa-l-šātāt wa-l-šibāb allađi huwa šu'ba min al-ġunūn wa-l-ašgāl aw yatađā'afu bi-mā yunāsibu-hu min al-ḥurūf ka-l-ġišš wa-l-šāġf wa-l-ġašāwa wa-l-šāġār wa-l-ġašm wa-naḥw dālika*)³⁶¹⁴

La liste finale associe systématiquement la *šin* à la *ġayn*, deux lettres particulières dans la balance puisqu'elles correspondent aux degrés les plus élevés (le septième) du froid et de la siccité. Cette idée de la *šin* indicatrice du mal n'est alors pas nouvelle en islam : al-Ġāḥiẓ dans le *Kitāb al-Ḥayawān* indiquait également les aspects funestes de la lettre d'après un cheikh ibāḍite, donnant également une liste de mots connotés négativement (bien que différente de celle du *Šams al-ma'ārif*)³⁶¹⁵. La lettre *šin* demeure en tous les cas très présente dans les talismans jusqu'à l'époque contemporaine³⁶¹⁶. L'exégèse de la première sourate dans le discours magique est donc ambivalente puisqu'elle permet de dégager une action bénéfique mais que l'analyse des éléments qui en sont absents souligne leur caractère néfaste.

Le verset du Siège

Le compilateur consacre toute une section à faire l'exégèse du verset du Siège (Coran, II, 256/255). Il s'agit, comme nous l'avons vu, d'un verset central en islam³⁶¹⁷. Voici le contenu de cette section :

³⁶¹³ Les deux manuscrits Esc1 et BnF1 qui proposent ce passage ont bien *al-ašgāl*, mais nous pouvons penser que le terme était *al-iš'āl* (« l'embrasement »), correspondant mieux au contexte. Le point sur la *'ayn* serait alors une faute de copie. Cela expliquerait également pourquoi ce terme n'apparaît pas avec la liste suivante de mots contenant à la fois une *šin* et une *ġayn*.

³⁶¹⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 30a.

³⁶¹⁵ Al-Ġāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, III, p. 22-23. Le fait que cette doctrine soit associée à un ibāḍite n'est pas sans intérêt : c'est en Algérie et en Tunisie que s'implanta le plus durablement cette branche du kharidjisme. Il pourrait donc s'agir d'une conception du *šin* particulièrement bien diffusée dans ces régions d'où venait al-Būnī, et peut-être le compilateur du *Šams al-ma'ārif*.

³⁶¹⁶ Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 178-179.

³⁶¹⁷ Son usage sur de petits objets à caractère magique est amplement attesté. Cf. par exemple Ludvik Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans*, Oxford/New York, Clarenton Press/Oxford University Press, 1986, p. 64-73 et *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1981, p. 76-79. Voir également l'exemple d'un

Section. Sache que les versets qui sont les versets du Siège contiennent six attributs de l'essence divine (*al-ulūhiyya*). Le premier nie [l'existence] d'associateur par Son propos { Dieu - nulle Divinité excepté Lui - }. Le second est le ferme établissement de la Vie qui est condition de l'établissement du reste des attributs par Son propos { le Vivant }. Le troisième est { le Subsistant }, sur lequel Ibn ‘Abbās a dit : « Celui qui se tient par lui-même est celui qui n'a pas de début » c'est-à-dire celui qui se tient par lui-même n'a nul besoin d'un endroit spécifique. Le quatrième est la négation des calamités par Son propos { Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent }. Le cinquième est un indicateur de la perfection de l'essence divine par Son propos { À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre } c'est-à-dire de la création et de l'Impératif. Le sixième est un indicateur de Sa gouvernance par Son propos { Quel est celui qui intercédera auprès de Lui, sinon sur Sa permission } et les indicateurs exigent la réfutation des sept sortes de mécréants : les matérialistes (*al-dahriyya*), les dualistes (*al-ṭanawiyya*), les adorateurs des idoles et des flammes (*‘abadat al-awṭān wa-l-nīrān*), les associationnistes (*al-mušrikīn*), les juifs, les chrétiens et les sabéens.

(Faṣl. *Wa-‘lam anna l-āyāt allatī hiya āy al-kursī tataḍammanu sitt šifāt min šifāt al-ulūhiyya. Fa-awwalu-hā nafā l-šarīk bi-qawli-hi { Allāh lā ilāha illā huwa }. Wa-l-ṭāniya iṭbāt al-ḥayāt allatī hiya šarṭ qiyām sār al-šifāt bi-qawli-hi { al-Ḥayy }. Wa-l-ṭālīta { al-Qayyūm } alladī qāla fī-hi Bn ‘Abbās : « Al-qā‘im bi-naḥsi-hi llaḍī lā bidāya la-hu » ay al-qā‘im bi-naḥsi-hi l-mustağnī ‘an al-maḥall al-muḥaṣṣaš. Wa-l-rābi‘a nafy al-āfāt ‘an-hu bi-qawli-hi { lā taḥuḍu-hu sinatun wa-lā nawmun }. Wa-l-ḥāmisa iṣāra [54b] ilā kamāl al-ulūhiyya bi-qawli-hi { la-hu mā fī l-samawāti wa-mā fī l-arḍi } ay min al-ḥalq wa-l-amr. Wa-l-sādīsa iṣāra ilā siyāsati-hi bi-qawli-hi { man dā llaḍī yašfa‘u ‘inda-hu illā bi-iḍni-hi } wa-taqtadī l-iṣārāt al-radd ‘alā sab‘at aṣnāf min al-kafara l-dahriyya l-ṭanawiyya wa-‘abadat al-awṭān wa-l-nīrān wa-l-mušrikīn wa-l-yahūd wa-l-naṣārā wa-l-šābi‘īn³⁶¹⁸*

Cette première analyse du verset du Siège souligne le caractère totalisant et synthétisant du verset, qui contient les éléments caractérisant l'essence divine. Il souligne plusieurs éléments expliquant le rôle de Dieu dans les prières et invocations. Tout d'abord, l'absence d'associateur signifie que seul Dieu peut être invoqué. La mise en valeur du nom « le Vivant » comme prémice à tous les autres peut s'interpréter très littéralement comme l'impossibilité d'agir avec les morts : le mort ne peut accomplir l'invocation, mais aussi on ne peut faire d'invocation sur un mort, que ce soit pour conjurer la mort et ressusciter ou pour influencer sur le devenir de l'individu dans l'Au-delà. Cela fait écho à un verset coranique dans lequel on

talismán dédié à l'atabeg Sunqur b. Mawdūd, probablement exécuté à Shiraz entre 548/1153-1154 et 554/1159-1160, dans Raymond J. Hebert, « The Ayat al-Kursī and the Asmā al-Husnā on a Salghurid amulet », *Hamdard Islamicus*, 11/3 (1987), p. 89-99. Sur le verset du Siège selon al-Ṭabarī, cf. Guy Monnot, « Le verset du Trône », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 15 (1982), p. 119-144.

³⁶¹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 54a-54b.

s'interroge « Qui est exorciseur ? » (*man rāqin*)³⁶¹⁹ contre la mort, rappelant que l'être humain ne peut avoir aucune prise sur son destin après la mort. À la différence de la magie latine chrétienne où les morts jouent un rôle important³⁶²⁰, ceux-ci n'apparaissent pas dans les traités de magie islamiques. Le *Šams al-ma'ārif* consacre une section au miracle de la résurrection par Jésus³⁶²¹, mais il n'a pas non plus vocation à être reproduit en lui-même : ce qui importe dans le discours magique est le rituel et la séquence de noms divins utilisée car ils correspondent au plus sublime nom de Dieu et permet donc d'obtenir ce qu'il est possible d'avoir avec ce nom suprême. Le commentaire du nom « le Subsistant » affirme, après un propos d'Ibn 'Abbās, que Dieu ne se situe dans aucun lieu spécifique. Cela peut servir à justifier l'absence de localisation spaciale dans les rites et invocations. Tous peuvent être exécutés et exaucés en tout lieu. Cela explique l'absence d'impératif de lieux dans les invocations (excepté s'il s'agit d'une destination à atteindre, mais le point de départ n'est alors pas mentionné). L'ensemble permet donc d'expliquer et de rappeler certains des grands principes et des grandes règles régissant les pratiques prophylactiques. Dans un second temps, l'analyse du verset du Siège a un versant polémiste prononcé :

Quant au propos de Dieu - Il est puissant et majestueux - { Dieu }, il réfute les matérialistes (*al-dahriyya*). Par Son propos { nulle Divinité excepté Lui }, Il réfute les dualistes (*al-ṭanawiyya*)³⁶²² et ceux qui parlent [à Son endroit] d'épouse, d'enfant, les juifs et les chrétiens. Par Son propos { le Vivant }, Il réfute les adorateurs des idoles et des flammes. Par Son propos { le Subsistant }, Il réfute tout associateur et celui qui parle [sur Lui] d'endroit, de lieu, de néant et de vacuité (*al-ta'ṭīl*)³⁶²³. Par Son propos { Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent }, Il réfute les juifs, les chrétiens et ceux qui parlent du caractère divin de Jésus le fils de Marie et d'Esdras³⁶²⁴. Ils ont besoin de dormir, de manger, de boire et du reste des choses licites. Par Son propos { À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre }, Il réfute les sabéens et les adorateurs des étoiles parce que les cieux et la terre sont créés. Par Son propos { Quel est celui qui intercédéra auprès de Lui, sinon sur Sa permission }, Il réfute celui qui dit « { Nous ne les adorons que pour qu'ils nous

³⁶¹⁹ Coran, LXXV, 27.

³⁶²⁰ Le terme servant à désigner la magie, *nigromantia*, était chez certains auteurs rapprochés de la nécromantie prétendant ressusciter les morts, comme le définissait Jean de Salisbury. Le rapport de la magie aux morts est donc marquée au moins épistémologiquement pour le Moyen Âge latin. Cf. Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance*, p. 92-94.

³⁶²¹ Voir *infra* p. 851 et suivantes.

³⁶²² C'est-à-dire principalement les manichéens.

³⁶²³ *Al-ta'ṭīl* désigne plus précisément la doctrine théologique consistant en la négation des attributs divins. C'est notamment une des accusations à l'encontre des mu'tazilites.

³⁶²⁴ Sur Esdras, cf. *supra* p. 328, note 328.

rapprochent tout près de Dieu }³⁶²⁵ » et que ceux-ci sont nos intercesseurs auprès de Dieu. Salmān al-Fārisī rapporte du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - que ce dernier a dit : « Celui qui récite le verset du Siègre, Dieu l'apaise des tourments de la mort. Les anges ne passent pas dans une maison dans laquelle se trouve le verset du Siègre sans qu'ils ne s'évanouissent, ils ne passent pas dans [une maison qui contient le verset] { Dis : « Il est Dieu, unique » }³⁶²⁶ sans qu'ils ne { tombent prosternés }³⁶²⁷, et ils ne passent pas dans [une maison qui contient] la fin [de la sourate] du rassemblement sans qu'ils ne s'agenouillent ».

(*Ammā bi-qawl Allāh - ‘azza wa-ğalla - { Allāh } fa-radda ‘alā l-dahriyya. Wa-bi-qawli-hi { lā ilāha illā huwa } fa-radda ‘alā l-tanawiyya wa-‘alā l-qā’ilin bi-l-zawğa wa-l-walad wa-l-yahūd wa-l-našārā. Wa-bi-qawli-hi { al-Ḥayyu } radda ‘alā ‘abadat al-awtān wa-l-nīrān. Wa-bi-qawli-hi { al-Qayyūmu } radda ‘alā kull mušrik wa-qā’il bi-l-maḥall wa-l-makān wa-l-‘adam wa-l-ta‘īl. Wa-bi-qawli-hi { lā ta’ḥuḍu-hu sinatun wa-lā nawmun } radda ‘alā l-yahūd wa-l-našārā l-qā’ilin bi-ilāhiyyat ‘Īsā b. Maryam wa-‘Uzayr wa-ḥāğatuhumā l-nawm wa-l-akl wa-l-šarab wa-sā’ir al-umūr al-ğā’iza. Wa-bi-qawli-hi { la-hu mā fi l-samāwāt wa-mā fi l-arḍi } radda ‘alā l-šābi’in wa-‘abadat al-nuğūm li-anna l-samāwāt wa-l-arḍ maḥlūqāt. Wa-bi-qawli-hi { man dā llaḍi yašfa’u ‘inda-hu illā bi-ıdni-hi } radda ‘alā man qāla { mā na’budu-hum illā li-yuqarribū-nā ilā Llāhi zulfā } wa-hā’ulā’ šufa’ā’u-nā ‘inda Llāh. Wa-rawā Salmān al-Fārisī ‘an al-nabī - šallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - anna-hu qāla : « Man qara’a āyat al-kursī hawwana Llāh ‘alay-hi sakarāt al-mawt wa-mā marrat al-malā’ika bi-bayt fi-hi āyat al-kursī illā ša’aqū wa-lā marrū bi- { qul huwa Llāhu aḥadun } illā { ḥarrū suğğadan } wa-lā marrū bi-āḥir al-ḥašr illā ğattū ‘alā rukubi-him »*)³⁶²⁸

Le passage utilise donc le verset du Siègre afin de réfuter les thèses des principales sectes des traités d'hérésiographie musulmane. Il s'agit pour notre compilateur de se situer dans une dynamique « orthodoxe ». En effet, dans un ouvrage traitant de pratiques à la licéité douteuse, réfuter les thèses jugées non conformes à l'islam c'est affirmer sa place au sein même de cette religion. Ainsi, en montrant que le verset réfute les thèses des Sabéens et d'astrolâtres (*‘abadat al-nuğūm*), le compilateur se dispense de tout soupçon d'adoration des planètes en raison des données astrologiques. L'hérésiographie est un écrit qui vise moins à condamner l'hétérodoxie supposé de l'autre qu'à affirmer sa propre orthodoxie.

³⁶²⁵ Coran, XXXIX, 4/3.

³⁶²⁶ Coran, CXII, 1.

³⁶²⁷ Coran, XIX, 59/58 et XXXII, 15.

³⁶²⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 54b.

L'attestation d'unicité (šahāda)

L'attestation d'unicité (ou profession de foi) est commentée à travers un verset coranique qui la contient et lui donne une dimension particulière puisque Dieu y est le témoin de Sa propre unicité (Coran, III, 16/18)³⁶²⁹.

Section. Sache qu'il y a parmi les propriétés du Coran { Dieu atteste ainsi que les Anges et les Possesseurs de Science qu'il n'est de divinité que Lui, se dressant avec l'équité, nulle divinité que Lui, le Puissant, le Sage }³⁶³⁰. Il y a dans le verset trois significations :

- La première est la connaissance (*al-naẓar ilā*) de ce par quoi Dieu Lui-même - qu'il soit exalté ! - commença pour Lui-même, c'est la croyance sincère de celui à l'existence nécessaire de la nécessité de [Son] existence. L'existant nécessaire dans la prééternité est devant l'impossibilité de la virtualité de la coexistence (*ma'īyya*) d'un semblable à Lui en essence et en attributs, la possibilité de Sa coexistence avec celui qui est hostile en attributs et non en essence à Sa sublimescence, la grandeur de Son essence et Ses attributs empêchant la coexistence du semblable à Lui.

- La seconde est la connaissance de ce qui vient des anges avec quoi Dieu - qu'il soit exalté ! - est loué en raison de leur croyance sincère en l'état d'existence devant Lui. C'est le témoignage de l'état existentiel et la connaissance de Sa vision. La représentation du doute en eux est impossible en raison la sanctification des anges [loin] de l'enveloppe de l'âme, des ténèbres de la représentation et des sceaux d'argile³⁶³¹.

- La troisième est la connaissance de ce que Dieu - qu'il soit exalté ! - établit fermement à partir de Ses serviteurs - et ils sont décrits par la science - et ceux qui se tiennent debouts avec l'équité ou la foi sincère devant Lui, parce que l'authentique sincérité est authentique dans le savant.

(Faṣl. *I'lam anna min ḥawāṣṣ al-Qur'ān { šahida Llāhu anna-hu lā ilāha illā huwa wa-l-malā'ikatu wa-ūlū l-ʿilmi qā'imān bi-l-qisṭi lā ilāha illā huwa l-ʿAzīz al-Ḥakīm }.* [53b] *wa-fī l-āya ṭalāt ma'ān : al-awwal al-naẓar ilā mā bada'a Llāh ta'ālā bi-hi nafsu-hu li-nafsi-hi, wa-huwa taṣdīq wāḡib al-wuḡūd bi-wuḡūb al-wuḡūd, fa-wājib al-wuḡūd fī l-azal li-stiḥālāt taqdīr ma'īyyat man siwā-hu ma'a-hu dāt wa-ṣifāt, wa-ḡawāz ma'īyyati-hi ma'a man ʿadā-hu ṣifāt lā dāt li-ʿiẓmati-hi wa-kubriyā' dāti-hi wa-ṣifāti-hi l-mā'i'in min ma'īyyat man siwā-hu ma'a-hu, wa-l-ṭānī l-naẓal ilā mā ṭanā Llāh ta'ālā bi-hi min malā'ikati-hi li-taṣdīqi-him ḥālat al-wuḡūd la-hu, wa-dālika šahādat ḥālat wuḡūdiyya wa-ma'rifat ʿiyāniyya yastaḥīlu taṣwīr al-rayb fī-hā li-taqdīs al-malā'ika ʿan ḡašāwat al-nafsāniyya wa-l-ẓulumāt al-ṣuwariyya wa-l-ḥawātīm al-ṭiniyya, wa-l-ṭāliṭ al-naẓar ilā mā ṭabita Llāh ta'ālā bi-hi min*

³⁶²⁹ Régis Blachère considère que le texte du verset est « nettement altéré et semble être le résultat d'une combinaison, comme le montre la répétition de la formule : *Nulle divinité que Lui* ». Il signale, comme particularité du verset, qu'il s'agit du seul verset où Dieu atteste Lui-même de Son unicité. Cf. Régis Blachère, *Le Coran*, p. 77-78.

³⁶³⁰ Coran, III, 16/18.

³⁶³¹ Allusion à la création de l'être humain à partir d'argile.

‘ubbādi-hi - wa-waṣfu-hum bi-l-‘ilm - wa-l-qā’imīn bi-l-qist aw bi-l-taṣḍīq la-hu li-anna l-taṣḍīq al-ṣaḥīḥ inna-mā yaṣaḥḥu fi l-‘ālim)³⁶³²

Ainsi, le commentaire donne une substance différente à l'attestation d'unicité selon les trois versants annoncés dans le verset. L'attestation d'unicité par Dieu Lui-même revêt un caractère philosophique, avec l'emploi d'un vocabulaire plus conceptuel inspiré d'Avicenne (*wāğīb al-wuğūd* : « l'être nécessaire ») qui pénétra la terminologie soufie³⁶³³. La différence soulignée entre les anges et l'être humain est principalement l'impeccabilité des anges : ils sont exempts d'une âme qui peut ordonner de faire le mal (*al-amāra bi-l-sūʿ*). Ils ne sont pas soumis aux « sceaux d'argile » (*al-ḥawātīm al-tīniyya*). L'expression fait référence à la création de l'être humain à partir de l'argile, et les « sceaux » représentent ainsi les contraintes de la création à partir de l'argile et les contingences de la condition mortelle. Cette qualification rapproche l'être humain du djinn : le djinn est contraint par le sceau de Salomon, comme l'être humain par ces « sceaux d'argile ». On trouve en filigrane le débat de la nature des anges, jugée inférieure par certains théologiens et prédicateurs car ils n'ont pas le choix entre le bien et le mal, idée illustrée par l'histoire de Hārūt et Mārūt. L'être humain quant à lui ne peut attester de l'unicité que par le savoir théorique ou l'expérience mystique.

La suite du commentaire reprend un propos attribué à Ibn ‘Abbās, un des personnages les plus fréquemment cités de l'exégèse traditionnelle :

Ibn ‘Abbās - que Dieu soit satisfait d'eux deux - a dit : « La virtualité du discours est que { Dieu atteste } - qu'Il soit exalté ! - de Lui-même. Si personne d'autre que Lui n'attestait de Lui qu'il n'y a point de divinité excepté Lui, et les anges attestent cela de Lui. Son propos - qu'Il soit exalté ! - { les Possesseurs de Science } signifie [que] les prophètes et les croyants attestent cela de Lui, { se dressant avec l'équité } c'est-à-dire avec la justice parce qu'ils sont les gens de la justice et parce que le sens de la justice est le fait de mettre la chose à son endroit et cela ne [peut] être que par la science { nulle divinité que Lui, le Puissant, le Sage } : { le Puissant } par la grâce de celui qui ne croit pas en lui, { le Sage } par ce qu'ils attestent de celui excepté lequel il n'y a point de divinité, et excepté lequel nous n'adorons rien. En vérité, la religion satisfaisante auprès de Dieu est l'islam ».

(*Wa-qāla Bn ‘Abbās - raḍīya Llāh ‘an-humā - : « Taqdīr al-kalām { ṣahida Llāhu } ta‘ālā bi-naḥsi-hi wa-in lam yakun ṣahida la-hu aḥad ḡayru-hu bi-anna-hu { lā ilāha illā huwa wa-l-malā’ikatu } yaṣhadūna la-hu bi-ḍālika. Wa-qawlu-hu ta‘ālā { wa-ūlū l-‘ilmi } ya‘nī l-nabiyyīn wa-l-mu‘minīn yaṣhadūna la-hu bi-ḍālika { qā’iman bi-l-qist } ay bi-l-‘adl li-*

³⁶³² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 53a-53b.

³⁶³³ Al-Suhrawardī se réapproprie le terme au VI^e/XII^e siècle dans *Hayākil al-nūr*. La définition ne change pas substantiellement (*al-ṣifa lā tağību bi-ḍāti-hā wa-illā mā ḥtāğat ilā maḥalli-hā fa-wāğīb al-wuğūd laysa maḥall li-ṣifāt wa-lā yağūzu an yūğada fi ḍāti-hi ṣifāt la-hā fa-inna l-ṣay’ lā yata’attaru ‘an ḍāti-hi*). Cf. Rafīq al-‘Ağam, *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt al-taṣawwuf al-islāmī*, p. 1018.

*anna-hum ahl al-‘adl, wa-li-anna ma‘nā l-‘adl waḍ‘ al-šay’ fī mawḍi‘i-hi wa-lā yakūnu ḍālika ka-ḍālika illā bi-l-‘ilm { lā ilāha illā huwa l-‘Azīzu l-Ḥakīmu } al-‘Azīz bi-l-ni‘ma ‘an man lā yu‘minu bi-hi, al-Ḥakīm bi-mā šahidū man lā ilāha illā huwa wa-lā na‘budu illā iyyā-hu, wa-inna l-dīn al-murḍī ‘inda Llāh al-islām »)*³⁶³⁴

L'analyse proposée du verset sert encore à justifier la conformité des propositions du compilateur avec la tradition : l'attestation de l'unicité relève des gens de la justice qui mettent les choses à leur place. Les pratiques que le compilateur propose ne se situent pas dans le dérèglement du cours naturel des choses, dans l'inflexion de la destinée humaine, mais au contraire dans le fait de remettre les choses à leur place. L'exégèse vise ici à donner une caution aux invocations, qui, si elles se revendiquent de l'unicité divine, ne peuvent alors que viser le rétablissement de l'ordre naturel des choses. On trouve effectivement ce verset utilisé dans des talismans³⁶³⁵. Bien que nous ne connaissions qu'imparfaitement ce type d'objet pour l'époque médiévale, il semble que l'emploi de ce verset, et plus particulièrement de l'attestation d'unicité, veut s'inscrire dans l'impératif non pas de transgression mais de rétablissement de l'ordre naturel des choses (et donc bienveillant car voulu par Dieu).

La sourate de l'unicité divine (CXII)

L'exégèse de la sourate de l'unicité divine suit la plupart du temps le même principe : s'inscrire dans l'exégèse classique (et donc donner un cachet respectable à des pratiques controversées) et ainsi justifier la légitimité des pratiques des autres sections³⁶³⁶. Ainsi, le compilateur présente ainsi le début de son commentaire :

Section. Sache que le trésor de l'unicité guérisseuse et son pur mode de vie est dans la sourate du culte sincère [= CXII] et ce qui lui est liée. Ainsi, elle équivaut à un tiers du Coran parce que le Coran tout entier contient des histoires, des règles et une unicité (*tawḥīd*). Nous prendrons maintenant son commentaire et la compréhension de son secret du point de vue de la théorie rationnelle, et nous résumerons de ses significations et des sources de ces joyaux ce qu'il y en a de plus brillant pour les regards et ce qu'il y a de plus haut dans la théorie et l'expérience.

(*Faṣl. Wa-‘lam anna kanz al-tawḥīd al-šāfi wa-māšraba-hu l-šāfi inna-mā huwa fī sūrat al-iḥlāṣ wa-mā yunāsibu-hā. Fa-li-ḍālika*³⁶³⁷ *ta‘dilu tult al-Qur‘ān li-anna l-Qur‘ān kulla-hu yaḥtawī ‘alā qiṣas wa-aḥkām wa-tawḥīd. Fa-na’ḥuḍu l-ān fī šarḥi-hā wa-fahm sirri-*

³⁶³⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 53b.

³⁶³⁵ Voir un exemple dans Maria Amalia De Luca, « Talismani con iscrizioni arabe rinvenuti in Sicilia », *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 116/1 (2004), p. 373.

³⁶³⁶ Son usage sur de petits objets à caractère magique est amplement attesté. Cf. par exemple Ludvik Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans*, p. 80-87.

³⁶³⁷ Nous avons suivi la leçon de BnF1, BnF2 et BnF3 et non Esc1 qui a *fa-ḍālika*.

*hā min ḥayṭ al-naẓar*³⁶³⁸ *al-‘aqlī wa-naḥnu naḥtaṣiru min ma‘ānī-hā wa-‘uyūn ḡawāhiri-hā asnā-hā li-l-abṣār*³⁶³⁹ *wa-a‘lā-hā fī l-manẓar wa-l-maḥbar*³⁶⁴⁰

L'unicité, dont la sourate CXII est la plus claire expression, est qualifiée de « guérisseuse » (*al-šāfi*). Son usage prophylactique est donc d'emblée affirmée, appuyée par une allusion claire à un hadith très répandu : « { Dis : "Il est Dieu, Unique" } équivaut à un tiers du Coran » (*{ qul huwa Llāhu aḥadun } ta‘dilu ṭuluṭ al-Qur‘ān*)³⁶⁴¹. Il annonce un commentaire théorique (*al-naẓar al-‘aqlī*) et non pratique. Dans la mesure où le Šams al-ma‘ārif fait aussi la critique du savoir théorique pour mettre en valeur le savoir divinement inspiré (et donc une appréhension mystique de la connaissance), il n'est pas étonnant que ce « commentaire théorique » soit en réalité un emprunt. En effet, le commentaire qui suit ces lignes est directement puisé de l'exégèse de la sourate CXII par Ibn Sīnā³⁶⁴² :

Nous disons - l'aide [se fait] par Dieu, Son propos est le Vrai - { Dis : Il est Dieu }, et Il est celui dont l'ipséité (*huwiyyatu-hu*)³⁶⁴³ est pour Son essence, Il est l'existant nécessaire (*wāḡib al-wuḡūd*)³⁶⁴⁴ et l'existence de la source de Sa quiddité (*māhiyyati-hi*)³⁶⁴⁵. L'existant nécessaire est celui excepté lequel il n'y a point de

³⁶³⁸ Nous avons suivi la leçon de BnF1, BnF2 et BnF3 et non Esc1 qui a *al-naṭq*.

³⁶³⁹ Nous avons suivi la leçon de BnF1 et non Esc1, BnF2 et BnF3 qui ont *al-abṣār*.

³⁶⁴⁰ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 51a.

³⁶⁴¹ Ibn Māḡa (*Kitāb al-Adab*, 52), Abū Dāwūd (*Kitāb al-Witr*, 18), al-Tirmidī (*Kitāb Ṭawāb al-Qur‘ān*, 10, 11), al-Nasā‘ī (*Kitāb al-Iftitāḥ*, 69) et al-Muwatta‘ (*Kitāb al-Qur‘ān*, 17, 19).

³⁶⁴² Cf. Ibn Sīnā, *Tafsīr sūratay al-Iḥlās wa-l-falaq*, Delhi, 1893-1894, p. 2-45 ; Muḥyī l-Dīn Šabrī l-Kurdī, *Ġāmi‘ al-badā‘i‘*, Le Caire, Maṭba‘at al-sa‘āda, 1917¹, p. 16-22 ; Ḥasan ‘Āṣī, *al-Tafsīr al-qur‘ānī wa-l-luḡa l-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, Beyrouth, al-Mu‘assasa l-ḡāmi‘iyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, 1983¹, p. 106-112. Cf. également Daniel De Smet et Meryem Sebti, « Avicenna's Philosophical Approach to the Qur‘an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Iḥlās », *Journal of Qur‘anic Studies*, 11/2 (2009), p. 134-148. Daniel De Smet et Meryem Sebti proposent des traductions d'extraits et donnent un exposé clair du discours avicennien sur cette sourate. Il va sans dire que notre compréhension de ce passage est tributaire de leur article.

³⁶⁴³ Amélie-Marie Goichon définissait précisément ce terme : « Huwīya, abstrait formé du pronom *huwa*, désignant la substance-sujet, la substance première par opposition à *māhiya*, quiddité, qui désigne la substance seconde, la substance-attribut. Sa forme abstraite exprime la manière d'être une substance première, la manière d'être un ‘ayn ». Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 411, n°735.

³⁶⁴⁴ *Wāḡib al-wuḡūd* dans la langue avicennienne désigne « l'Être nécessaire unique et premier : "Certes l'Être nécessaire est l'être qui, lorsqu'il est supposé inexistant, donne lieu à une contradiction" ». *Ibid.*, p. 417, n°744. La citation provient de l'œuvre d'Ibn Sīnā *al-Naḡāt (Le salut)*.

³⁶⁴⁵ *Māhiyya* désigne la « quiddité, substance seconde, substance-attribut ». *Ibid.*, p. 386, n°679.

divinité, et Il est celui dont l'ipséité pour Son essence est « Lui » mais Son essence est Lui sans [aucun] autre. Cette ipséité et [cette] particularité (*al-ḥuṣūṣiyya*) sont une signification vide de nom (*ma'nā 'adīm al-ism*). Ainsi, « Lui » est l'être de cette ipséité en tant que divinité. La divinité (*al-ilāh*) est ce à quoi rien d'autre n'est lié, et qui n'est lié à rien d'autre. La divinité absolue (*al-ilāh al-muṭlaq*) est ce qui est ainsi avec l'ensemble des [choses] existantes. Le lien d'un autre à lui est positif (*iḍāfi*) et Son être non lié à un autre que lui est négatif (*salabī*). Lorsque l'ipséité divine vient de ce qu'il n'est pas possible d'exprimer pour Sa majesté et Sa sublimescence si ce n'est qu'il est « Lui » (*huwa*). Il dit : { Dis : Lui }.

(*Fa-naqūlu - wa-bi-Llāh al-ʿawn - qawlu-hu l-ḥaqq { qul huwa Llāh }, wa-huwa llaḍī takūnu huwiyyatu-hu li-dāti-hi, wa-huwa wāḡib al-wuḡūd wa-wuḡūd ʿayn māhiyyati-hi. Fa-wāḡib al-wuḡūd³⁶⁴⁶ huwa llaḍī [51b] lā ilāha illā huwa, wa-huwa llaḍī huwiyyatu-hu li-dāti-hi huwa bal dātu-hu anna-hu huwa lā ḡayr. Fa-tilka l-huwiyya wa-l-ḥuṣūṣiyya ma'nā 'adīm al-ism, wa-dālika huwa kawna tilka l-huwiyya ilāh. Fa-inna l-ilāh huwa llaḍī yansibu ilay-hi ḡayra-hu wa-lā yansibu huwa ilā ḡayri-hi. Wa-l-ilāh al-muṭlaq huwa llaḍī yakūnu ka-dālika ma'a ḡamī' al-mawḡūdāt, wa-ntisāb ḡayri-hi ilay-hi iḍāfi wa-kawnu-hu ḡayr muntasib ilā ḡayri-hi salabī. Wa-lammā kānat al-huwiyya l-ilāhiyya mim mā lā yumkinu an yu'abbira ʿan-hā li-ḡalāli-hā wa-ʿizmati-hā illā bi-anna-hu huwa. Fa-qāla qul huwa³⁶⁴⁷*)

Ce commentaire est d'un niveau conceptuel autrement plus complexe que la teneur générale du *Šams al-ma'ārif*. Nous pouvons alors nous demander pourquoi le compilateur du *Šams al-ma'ārif* a choisi ce texte d'un abord très difficile pour commenter cette sourate alors même qu'Ibn Sīnā n'entre absolument pas dans les propriétés des versets. Il semble que l'utilité du passage soit de définir certains termes utilisés par ailleurs dans l'ouvrage comme *huwiyya* ou *waḥdāniyya*. En effet, c'est le seul endroit où ce type de concept est explicité, à la lumière d'une sourate du Coran. L'utilité de ce commentaire ne réside donc pas en soi dans l'approche coranique mais bien plutôt dans l'illustration de termes philosophiques passés dans le langage mystique. Preuve en est que la suite commence par « Puis nous commenterons cette ipséité » (*tumma našraḥu tilka l-huwiyya*). Un autre intérêt du passage pour le compilateur est la définition du nom *al-Ṣamad*. En effet, il est un des noms divins les plus complexes à définir : avec une unique occurrence dans le Coran, sa compréhension n'est pas sans poser de difficultés³⁶⁴⁸. Or, le passage explique clairement cette ambivalence sémantique :

L'Impénétrable (*al-Ṣamad*) a deux explications linguistiques : la première est celui qui n'a pas de cavité, la seconde est le Seigneur. La première est négative, indiquant l'âme divine. Tout ce qui a une quiddité a une cavité et un ésotérique, et c'est cette quiddité. Et ce qui n'a pas d'ésotérique est un existant. La divinité, et il

³⁶⁴⁶ Nous avons suivi la leçon de BnF1, BnF2 et BnF3 et non Esc1 qui a *al-wuḡūb*.

³⁶⁴⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 51a.

³⁶⁴⁸ Cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 320-323.

n'y a pas d'expression dans Son essence excepté l'existence exempte d'entraves. La seconde explication a une signification positive (*iḍāfi*) et c'est que Son être est le seigneur de tout, le commencement de tout et il est possible que cela soit une nécessité à son endroit [alors] qu'Il n'a besoin de rien d'autre [que Lui].

(*Wa-l-Šamad la-hu tafsīrān fī l-luġa : aḥadu-humā llaḍī lā ġāwf la-hu wa-l-ṭānī l-sayyid. Fa-l-awwal salabī iṣāra ilā l-nafs al-ilāhiyya. Fa-inna kull mā la-hu māhiyya kāna la-hu ġāwf wa-bāṭin wa-huwa tilka l-māhiyya wa-mā lā bāṭin la-hu wa-huwa mawġūd. Fa-l-ilāh wa-lā ‘tibār fī dāti-hi illā l-wuġūd al-‘ārī ‘an al-quyūd. Wa-l-tafsīr al-ṭānī ma‘nā-hu iḍāfi wa-huwa kawnu-hu sayyid al-kull al-mubtada’ al-kull wa-yaḥtamilu an yakūnu ḍālika muftaqir ilay-hi wa-lā yaftaqiru ilā ġayri-hi*)³⁶⁴⁹

Cette définition est étroitement liée à la terminologie philosophique développée par Ibn Sīnā dans ses autres œuvres³⁶⁵⁰. La sourate en elle-même ne retient que peu l'attention du compilateur, bien que son premier verset soit souvent mentionné dans des recettes où il doit être écrit ou récité. En ce sens, le verset du Siège reçoit un traitement similaire dans la compilation : des explications qui ne semblent pas avoir de rapport direct avec son utilisation concrète.

« Au nom de Dieu... » : le rôle de la *basmla*

Les usages prophylactiques de la formule « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux » (*bi-smi Llāhi l-Raḥmāni l-Raḥīmi*) sont nombreux et attestés jusqu'à nos jours³⁶⁵¹. Dans le *Šams al-ma‘ārif*, celle-ci n'est pas commentée avec la première sourate du Coran dans la mesure où le compilateur se réfère à un découpage de cette sourate en sept versets qui n'en tiennent pas compte. Il s'agit toutefois d'une formule récitée en tête de chacune des sourates du Coran (sauf la IX³⁶⁵²). C'est donc à part que cette formule est commentée. La spécificité de son commentaire est d'être clairement orienté vers son utilisation en invocation ou en talisman :

³⁶⁴⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 51a.

³⁶⁵⁰ Pour une réinscription de ce passage dans la philosophie avicennienne, cf. Daniel De Smet et Meryem Sebtī, « Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ », p. 139-143.

³⁶⁵¹ Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 205-206. On trouve de nombreux objets à caractère magique comportant l'intégralité de la *basmla* (parfois est-elle même le seul texte de l'objet). Cf. par exemple Ludvik Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans*, p. 62-64.

³⁶⁵² Plusieurs explications sont données par les exégètes. Il semble que l'explication la plus répandue est que le Prophète n'avait pas donné de précisions sur la place à accorder aux révélations de la sourate IX et que l'on voulut les adjoindre à la sourate VIII au temps de la composition de la vulgate ‘uṭmānienne.

Section sur [la formule] « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux », l'éclaircissement de quelque savoir et secret que Dieu - qu'Il soit exalté ! - y a déposé et l'éclaircissement des bienfaits qui sont introduits sur celui qui la récite et qui la porte et les dommages qui sont empêchés à son encontre. Celui qui sait les secrets que Dieu y a déposé et l'écrit ne brûlera jamais dans le Feu. On rapporte que lorsque [la formule] « au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux » descendit, les montagnes tremblèrent en raison de sa descente. Les Anges gardant l'Enfer (*al-zabāniya*) dirent : « Celui qui la récite n'entre pas au Feu », et elle est de dix-neuf lettres [conformément] au nombre d'anges en charge du Feu - que Dieu - qu'Il soit exalté ! - nous en préserve ! -.

Celui qui multiplie sa mention [comme zikr] est gratifié de la crainte révérentielle dans le monde supérieur et le monde inférieur. Elle est la première [chose] que traça le Calame supérieur sur la surface de la Tablette (*al-ṣafḥ al-lawḥī*), et c'est par elle que Dieu - qu'Il soit exalté ! - affermit le règne de Salomon - sur lui la paix -. Celui qui l'écrit six-cent fois et la porte avec lui est gratifié de la crainte révérentielle dans les cœurs des créatures.

(*Faṣl fī bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-bayān ba'd mā awda'a Llāh ta'ālā wa-mā min 'ilm wa-asrār wa-bayān mā yadhulu 'alā qārī'i-hā wa-ḥāmīli-hā min al-manāfi' wa-tadfa'u 'an-hu l-madāfi'. Man 'alima mā awda'a Llāh fī-hā min al-asrār wa-kataba-hā lam yaḥtariq bi-l-nār. Wa-qad ruwiya anna bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm lammā nazalat ihtazzat al-ḡibāl li-nuzūli-hā. Wa-qālat l-zabāniya man qara'a-hā lam yadhul al-nār, wa-hiya tis'a 'aṣar ḥarf 'alā 'adad al-malā'ika l-muwakkilīn bi-l-nār - aḡāra-nā Llāh ta'ālā min-hā.*

Wa-man aḵṭara min ḍikri-hā razaqa l-hayba 'inda l-'ālam al-'ulwī wa-l-'ālam al-sufī, wa-hiya awwal mā ḥaṭṭa-hu l-qalam al-'ulwī 'alā l-ṣafḥ al-lawḥī, wa-hiya llatī aqāma Llāh ta'ālā bi-hā mulk Sulaymān - 'alay-hi l-salām. Fa-man kataba-hā sitta-mi'at marra wa-ḥamala-hā ma'a-hu razaqa l-hayba fī qulūb al-ḥalā'iq)³⁶⁵³

Cette orientation à but pratique émane en partie des *Laṭā'if al-iṣārāt* qui constituent la source du passage à partir du second paragraphe³⁶⁵⁴. La suite de ce passage reprend une invocation attribuée à 'Abd Allāh b. 'Umar³⁶⁵⁵, puis une invocation attribuée à Muqātil b. Sulaymān³⁶⁵⁶, confirmant les visées pratiques de l'exégèse de la *basmala*. Le discours ci-dessus s'inscrit dans un premier temps dans le genre des « mérites des sourates » (*faḍā'il al-suwar*), hadiths sur le thème spécifique des propriétés des sourates du Coran. Le propos développe alors un usage talismanique de la *basmala* dans la mesure où elle agit quand on l'écrit (*kataba-hā*). Dans un second temps, le discours se présente comme la transcription d'un propos anonyme, qui est en réalité partiellement d'al-Būnī.

³⁶⁵³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 11a.

³⁶⁵⁴ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 47b.

³⁶⁵⁵ *Ibid.*, fol. 47b.

³⁶⁵⁶ Cf. *supra* p. 775 et suivantes.

Dans le premier paragraphe, le compilateur associe la formule à des éléments coraniques spécifiques : les anges en charge de l'enfer (*al-zabāniya*). Le nom de *zabāniya* n'apparaît qu'une seule fois dans le Coran³⁶⁵⁷. Cependant, les exégètes font également le lien avec une description de l'Enfer (*Saqar*) dans laquelle il est dit que « Sur Elle veillent dix-neuf [Archanges]. Nous n'avons pris comme gardiens du Feu que des Archanges. Nous avons pris ce nombre seulement pour éprouver ceux qui sont incrédules [...] » (*‘alay-hā tis‘ata ‘ašara / wa-mā ġa‘alnā ašhāba l-nāri illā malā‘ikatan wa-mā ġa‘alnā ‘iddata-hum illā fitnatan li-lladīna kafarū [...]*)³⁶⁵⁸. La *basmla* fait effectivement dix-neuf lettres graphiquement³⁶⁵⁹, la correspondance apparaît alors évidente pour un lecteur du Coran dans la mesure où le nombre dix-neuf est clairement mis en exergue dans les versets sur les gardiens de l'Enfer. Ce récit est l'adaptation d'un propos d'Ibn Mas‘ūd que l'on retrouve dans le *Kitāb al-Ġunya* de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī³⁶⁶⁰. Elle a alors un rôle de séparation entre le croyant et le feu de l'Enfer. Ce thème est repris après les invocations :

On rapporte du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - qu'il a dit : « Il n'y a entre "au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux" et le plus sublime nom de Dieu que l'équivalent de ce qu'il y a entre le noir et le blanc de l'œil »³⁶⁶¹. [Le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a aussi dit : « Le rideau [qui sépare] les Adamites et les démons est "au nom

³⁶⁵⁷ Coran, XCVI, 18.

³⁶⁵⁸ Coran, LXXIV, 30-31.

³⁶⁵⁹ C'est-à-dire sans compter l'alif suscrite d'*Allāh* et *al-Raḥmān* : BISM ALLĀH AL-RaḤMĀN AL-RaḤĪM.

³⁶⁶⁰ ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī rapporte le propos d'Ibn Mas‘ūd par Abū Wā‘il, et donne « Celui qui veut que Dieu le sauve des dix-neuf anges de l'Enfer, qu'il dise { au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux }, en vérité [cette formule] a dix-neuf lettres, afin que Dieu - qu'il soit exalté ! - fasse pour chacune de ses lettres un protecteur [contre] chacun d'eux » (*man arāda an yanġi-hi Llāh min al-zabāniya l-tis‘a ‘ašar fa-l-yaqul { bi-smi Llāhi l-Raḥmāni l-Raḥīmi } fa-inna-hā tis‘a ‘ašar ḥarf li-yaġ‘ala Llāh ta‘ālā li-kull ḥarf min-hā ġunna min wāḥid min-hum*). ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Kitāb al-Ġunya*, I, p. 271. Al-Qurṭubī donne une chaîne de garants plus complète avec Wakī‘ qui rapporte d'al-A‘maš qui rapporte d'Abū Wā‘il. Il explique ensuite sur quel verset repose ce nombre de dix-neuf. Cf. al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, I, p. 143. Voir aussi Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, éd. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, I, p. 34.

³⁶⁶¹ Proche d'un hadith rapporté par al-Ḥākim al-Naysābūrī (*Kitāb Faḍā’il al-Qur‘ān*, 8, n°2027) au sujet de la *basmla* : « C'est un des noms de Dieu et il n'y a entre [la *basmla*] et le plus grand nom de Dieu que la proximité qu'il y a entre le noir et le blanc de l'œil » (*huwa sm min asmā’ Allāh wa-mā bayna-hu wa-bayn ism Allāh al-akbar illā kamā bayn sawād al-‘ayn wa-bayāḍi-hā min al-qurb*). Cf. al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā l-Šaḥīḥayn*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1990, I, p. 738.

de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux" »³⁶⁶². « Au nom de » est le nom secret (*al-muḍmar*) qui indique qu'après lui [se trouve] le plus sublime nom, qui est Dieu - qu'il soit exalté ! - parce que ce nom est le nom de la majesté, qui est le nom de la haute essence, qui est le nom englobant les significations de tous les noms, c'est pour les [autres] noms un sultan, et [tous] reviennent à lui. Il est pour les noms comme le savoir parce que quand tu es interrogé à partir du Tout-Miséricordieux, tu dis : « Dieu ». Ainsi, le reste des noms s'annexe à celui-ci et ils sont connus de lui devant Sa majesté, la hauteur de Son élévation et Sa gloire³⁶⁶³. Il a une noblesse supplémentaire sur les [autres] noms : quand tu en retranches la lettre *alif*, il reste « à Dieu » (*li-Llāh*), quand tu en retranches la première lettre *lām* il reste « à Lui » (*la-hu*) et quand tu en retranches l'autre lettre *lām* il reste « Lui » (*Huwa*). Chaque lettre [de ce nom]³⁶⁶⁴ est un nom qui se tient par sa propre essence, et il n'en est ainsi dans aucun des autres noms, parce que quand tu rechanges d'un autre [nom] une lettre, sa signification [en] est annulée. Ce plus sublime nom est fermement établi par ses lettres et sa signification n'en est pas affectée. Il a une noblesse [supplémentaire]³⁶⁶⁵ et un indice pour [le fait] que c'est le nom de l'essence noble, à la puissance et la perrenité fermement établies. Il a une autre noblesse qui indique l'unicité unificatrice (*al-dāt al-aḥadiyya l-witriyya*), et [cela] indique l'unicité de la nature divine (*tawḥīd al-ilāhiyya*).

(*Wa-ruwiya 'an al-nabī - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - anna-hu qāla mā bayn bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-bayn ism Allāh al-a'zam illā kamā bayn sawād al-'ayn wa-bayāḍi-hā. Wa-qāla ayḍan - ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama - sitr mā bayn al-ādamiyyīn wa-l-šayāṭīn bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Fa-bi-sm huwa l-ism al-muḍmar alladī yadullu 'alā anna ba'da-hu l-ism al-a'zam, wa-huwa Llāh ta'ālā li-anna hādā l-ism huwa sm al-ḡalāla, wa-huwa ism al-dāt al-'aliyya, wa-huwa l-ism al-ḡāmi' li-ma'ānī l-asmā' kulli-hā, wa-huwa sulṭān li-l-asmā' wa-īlay-hi tarḡa'u, wa-hiya [sic] li-l-asmā' ka-l-'ilm li-anna-ka idā su'ilta min al-Raḥmān qulta Llāh. Wa-ka-dālika sār al-asmā' tunḍāfu ilay-hi wa-tata'arrāfu bi-hi li-ḡalālāti-hi wa-'ulw raftati-hi wa-maḡādāti-hi [sic] wa-la-hu šaraf zā'id 'alā l-asmā' wa-huwa anna-hu idā azalta min-hu ḥarf al-alif baqiya li-Llāh, wa-idā azalta min-hu ḥarf al-lām al-ūlā baqiya la-hu, wa-idā azalta min-hu ḥarf al-lām al-uḥrā baqiya huwa. Fa-kull ḥarf [min-hu] ism qā'im bi-dāti-hi, wa-laysa dālika fī ḡayri-hi min sār al-asmā' li-anna-ka idā azalta min ḡayri-hi ḥarf baṭala ma'nā-hu, wa-hādā l-ism al-a'zam tābit bi-ḥurūfi-hi lam yaḥtalla ma'nā-hu. Fa-la-hu šaraf 'alā sār al-asmā'. Wa-dalīl 'alā anna-hu*

³⁶⁶² Proche d'un hadith rapporté par Ibn Māḡa (*Kitāb al-Ṭahāra wa-sunani-hi*, 9, n°297) : « Le rideau de ce qu'il y a entre les djinns et les parties honteuses des descendants d'Adam quand ils entrent dans les latrines est de dire "au nom de Dieu" » (*sitr mā bayn al-ḡinn wa-'awrāt banī Ādam idā daḡala l-kanīf an yaqūla bi-sm Allāh*).

³⁶⁶³ Nous pensons qu'au lieu de *wa-maḡādāti-hi* il convient de lire *wa-maḡdi-hi* ou *wa-miḡādi-hi*.

³⁶⁶⁴ Les manuscrits BnF1, BnF2 et BnF3 ajoutent clairement *min-hu*.

³⁶⁶⁵ *Zā'id* ajouté dans BnF2 et BnF3.

*sm al-dāt al-mukarrama l-tābita l-‘izza wa-l-baqā’, wa-la-hu šaraf āḥar yadullu ‘alā l-dāt al-ḥadiyya l-witriyya wa-yadullu ‘alā tawḥīd al-ilāhiyya)*³⁶⁶⁶

Le premier hadith mentionné réinscrit le commentaire de *basmala* dans la quête du plus sublime nom de Dieu en des termes énigmatiques : rien ne le sépare de ce nom tout en n'étant pas ce nom. Ce mystère est explicité après le second hadith. Ce second hadith a un sens très différent de son occurrence dans le recueil d'Ibn Māḡa. En effet, le hadith d'Ibn Māḡa fait de la *basmala* une formule à réciter avant d'entrer dans des latrines afin que les djinns ne s'en prennent pas à l'être humain dévoilant ses parties intimes. Dans le *Šams al-ma‘ārif*, la *basmala* est ce qui distingue les démons (*al-šayāṭīn*) des êtres humains. Cette dernière idée renvoie à une définition de *šayṭān* résultant du verset coranique VI, 112 évoquant contre chaque prophète des « démons parmi les humains et les djinns » (*šayāṭīna l-insi wa-l-ǧinni*). De là, le *šayṭān* peut qualifier tout être humain ou djinn révolté contre l'ordre divin et ne désigne pas une catégorie d'êtres maléfaisants distincte des humains. En cela, la *basmala*, qui est la formule par laquelle l'être humain consacre ses actes à Dieu, distingue effectivement le dévot du rebelle. Mais ce « rideau » peut également être compris comme une protection, une séparation contre les démons. Ainsi, le terme de *ḥiḡāb* dont le sens premier est celui de la séparation désigne aussi le talisman, voile qui sépare celui qui le porte des agressions de l'Invisible³⁶⁶⁷.

La *basmala* est ensuite analysée. « Au nom de » (*bi-sm*) est qualifié de « nom caché » (*al-ism al-muḡmar*). Ceci tient au fait que la *basmala* contient quatre mots : il est donc loisible à un ésotériste de l'associer aux quatre éléments, quatre saisons, quatre directions, quatre anges. L'association de la *basmala* aux quatre anges est un thème traité après l'analyse de chacun de ses mots. C'est pourquoi en dépit de la grammaire et de la tradition musulmane des commentaires des noms divins, « au nom de » est compté comme nom. La *basmala* est ensuite réputée contenir le plus sublime nom, clairement présenté comme étant *Allāh*. Nous avons vu que l'idée de la suprématie de ce nom sur les autres apparaît en d'autres endroits du traité, mais la mention est ici la plus claire. Il est désigné comme un « sultan pour les noms », comparaison que l'on retrouve appliquée aux planètes pour asseoir la domination du Soleil sur les autres planètes³⁶⁶⁸. *Allāh* est présenté comme le seul nom qui fait sens même lorsque l'on en retranche les lettres, concluant que chaque lettre est un nom indépendant à part entière. Il s'agit ici aussi d'associer ce nom divin au système

³⁶⁶⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 11a.

³⁶⁶⁷ Le terme a désigné le voile qui s'interpose entre le calife et ses sujets à partir de l'époque abbasside, la séparation entre les hommes et les femmes, mais aussi les voiles qui empêchent l'être humain de voir les réalités occultes dans le vocabulaire mystique. Cf. Joseph Chelhod, « *Ḥiḡjāb* », *Et*².

³⁶⁶⁸ Cf. *infra* p. 902.

de correspondances de base quatre. Le commentaire poursuit avec les noms *al-Raḥmān* et *al-Raḥīm*.

Mais il y a aussi des cas concrets d'utilisation de la *basmala*. Quelques pages après l'analyse ci-dessus mentionnée, une anecdote met en scène Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Mūsā l-Maliḡī et Abū 'Abd Allāh al-Raḡrāḡī. Le premier est considéré comme un des *abdāl* de son temps et des miracles lui sont attribués dans *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf* (L'observation des soufis)³⁶⁶⁹ d'Ibn al-Zayyāt al-Tādili³⁶⁷⁰ (m. 628 ou 629/1230-1) achevé en 617/1221. L'anecdote est elle-même issue de la notice consacrée à al-Raḡrāḡī dans le même ouvrage³⁶⁷¹. Seule diffère la fin : le compilateur du *Šams al-ma'ārif* la fait suivre de commentaires sur la *basmala*, l'auteur d'*al-Taṣawwuf* de deux vers de poésie. L'anecdote met donc en scène les pouvoirs de la *basmala* :

On raconte au sujet d'un pieux (*ba'd al-ṣāliḡīn*)³⁶⁷² qu'un [autre] pieux vint le voir et implorer sa bénédiction. Il trouva des gens réunis à sa porte, attendant sa sortie. Il y avait un arc-en-ciel (*qaws quzah*) sur sa porte. Voilà qu'un homme posa son pied sur l'arc-en-ciel et dit « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux », puis il passa dessus et descendit de l'autre côté. Les gens le regardèrent et l'homme qui vint pour la visite (*al-ziyāra*), que l'on appelait al-Maliḡī, dit : « Je l'ai vu devancer les hommes et nous de même. Il se mit à mener une vie austère et faire des efforts jusqu'à rejoindre les individus singuliers (*al-afrād*) ». L'homme qui passa sur l'arc-en-ciel s'appelait Abū 'Abd Allāh al-Raḡrāḡī - que Dieu soit satisfait de lui. Observe ce qu'il y a dans « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux », entends et ouvre tes deux oreilles pour écouter Son propos - qu'Il soit exalté ! - { [Cet écrit]³⁶⁷³ est de Salomon et dit : « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux. Ne soyez pas superbes envers moi et venez à moi soumis ! » }³⁶⁷⁴. Comment la reine de Saba (Bilqīs) obéit, [comment] la foi pénétra son cœur, [comment] ce qui lui arriva se produisit par la bénédiction d' « Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux » ? Parmi les secrets, les actions, l'attraction des cœurs et des corps, il y a en [cette formule] ce avec quoi les cœurs sont heureux et les âmes sont égayées.

³⁶⁶⁹ Ibn al-Zayyāt al-Tādili, *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, éd. Aḡmad al-Tawfiq, Rabat, Manṣūrāt Kulliyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya, 1984, p. 125-128.

³⁶⁷⁰ Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yaḥyā b. 'Īsā l-Tādili est un juriste, homme de lettres et hagiographe originaire du Tadla et ayant vécu à Marrakech. Il fut un compagnon d'Abū l-'Abbās al-Sabtī. Cf. Adolphe Faure, « Ibn al-Zayyāt », *Et*.

³⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 86-87.

³⁶⁷² Le terme de « pieux » (*ṣāliḡ*) sert à désigner les saints dans l'ouvrage d'Ibn al-Zayyāt.

³⁶⁷³ Régis Blachère a « Elle est de Salomon » dans la mesure où il traduit *kitāb* (repris dans le présent verset par le pronom suffixe) par missive.

³⁶⁷⁴ Coran, XXVII, 30-31.

(*Wa-ḥukiya ‘an ba‘d al-ṣāliḥīn anna-hu atā ba‘d al-ṣāliḥīn yazūru-hu wa-yaltamisu min-hu baraka fa-wağada l-nās muğtami‘in ‘alā bābi-hi yantazirūna ḥurūğa-hu wa-kāna qaws quzaḥ ‘alā bābi-hi. Wa-idā bi-rağul wađa‘a qadama-hu ‘alā l-qaws wa-qāla bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm fa-marra ‘alay-hi ḥattā nazala min al-ğānib al-āḥar wa-l-nās yanzurūna ilay-hi fa-qāla l-rağul alladī atā li-l-ziyāra wa-kāna yuqālu la-hu l-Maliğī arā-hu sabiqa l-riğāl wa-naḥnu hakađā wa-aḥađa fi l-ğidd wa-l-iğtihad ḥattā laḥiqa bi-l-afrād, wa-kāna l-rağul alladī marra ‘alā l-qaws yuqālu la-hu Abā ‘Abd Allāh al-Rağrāğī - rađiya Llāh ‘an-hu - fa-nzur mā fi bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-sma‘ wa-şgi ba-uđunay-ka ilā qawli-hi ta‘ālā {inna-hu min Sulaymāna wa-inna-hu bi-smi Llāhi l-Raḥmāni l-Raḥīmi allā ta‘lū ‘alayya wa-atūnī muslimīn} kayfa nṭā‘at Bilqīs wa-daḥala l-īmān fi qalbi-hā wa-tūqī‘u mawqī‘u-hu bi-barkat bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Wa-fi-hā min al-asrār wa-l-af‘āl wa-ğalab al-qulūb wa-l-ağsād mā tasurru bi-hi l-qulūb wa-tabtahiğū bi-hi l-nufūs*)³⁶⁷⁵

Ces deux saints sont très peu connus dans les écrits soufis³⁶⁷⁶. L'anecdote est très symbolique : la *basmla*, représentant la foi et la dévotion du saint, permet de traverser l'arc-en-ciel. Il s'agit d'un rite de passage, symbolisé par la *basmla*. Le verset coranique a cependant une particularité : la *basmla* y est écrite et non prononcée. Le terme de *kitāb* à l'époque de la compilation du *Šams al-ma‘ārif* sert également à désigner un talisman [écrit]. Le verset prend donc un sens presque magique où le pouvoir de la *basmla* comme source de miracle est mise en rapport avec son écriture. Il en ressort un caractère magique du miracle de ces saints maghrébins avec la *basmla*.

Les lettres liminaires des sourates

Le système du *Šams al-ma‘ārif* accorde une place centrale aux lettres liminaires des sourates (*fawātiḥ*). Il s'agit de lettres de l'alphabet arabe constituant le premier verset de certaines sourates et auxquelles les exégètes donnent une kyrielle d'explications et d'interprétations. Celles-ci sont l'objet d'une section en particulier, bien qu'elles soient aussi analysées dans d'autres endroits du traité :

Section dans laquelle je mentionnerai certaines propriétés des lettres de l'alphabet qui sont au début des sourates et des lettres diacritées sans exception et l'état [spirituel] du pouvoir [surnaturel] (*ḥāl al-taşarruf*) qui leur est attaché. Un savant a dit sur Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Ā.L.M.Ş }³⁶⁷⁷ : « Sa signification est "Moi Je suis Dieu, [le] meilleur" ». Al-Ḥasan a dit : « L'*alif* de { Ā.L.M.Ş }³⁶⁷⁸, la première *alif*, est l'*alif* de la prééternité (*al-azal*). La *lām* est la *lām* de l'éternité (*al-abad*). La *mīm* et la *şād* sont l'union de celui qui s'y unit et la séparation de celui qui s'en sépare. En réalité, il n'y a ni union ni séparation. Cette expression a cours d'après les expressions, [mais] les mines de la Vérité sont protégées des mots et des

³⁶⁷⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 15b.

³⁶⁷⁶ Nous n'avons trouvé trace de ces deux personnages que dans l'ouvrage d'al-Tādilī.

³⁶⁷⁷ Coran, VII, 1.

³⁶⁷⁸ Coran, VII, 1.

expressions. Chacun des noms de Dieu - qu'il soit exalté ! - te fait atteindre un degré.

(Faṣl adkuru fī-hi ba'd ḥawāṣṣ ḥurūf al-tahaḡḡī llatī fī awā'il al-suwar wa-l-ḥurūf al-mu'ğama bi-asri-hā wa-mā yata'allaqu bi-hā min ḥāl al-taṣarruf. Qāla ba'd al-'ulamā' fī qawli-hi ta'ālā {Ā.L.M.Ş} : « Ma'nā-hu anā Llāh afḡal ». Wa-qāla l-Ḥasan : « Al-alif min [29b] Ā.L.M.Ş al-alif al-awwal alif al-azal, wa-l-lām min-hu lām al-abad wa-l-mīm wa-l-şād ittişāl man ittaşala bi-hi wa-nfişāl man infaşala 'an-hu, wa-fī l-ḥaḡīqa lā ttişāl wa-lā nfişāl. Wa-ḥāḡīhi l-'ibāra tağrī 'alā ḥasab al-'ibārāt wa-ma'ādin al-ḥaḡq maşūna 'an al-alfāz wa-l-'ibārāt. Wa-kull ism min asmā' Allāh ta'ālā yuballīgu-ka martaba min al-marātib)³⁶⁷⁹

La première interprétation que donne le compilateur à {Ā.L.M.Ş} peut être lue de deux façons selon les manuscrits. Ou bien on admet qu'il s'agit bien de « Moi Je suis Dieu, [le] meilleur » (*anā Llāh afḡal*), ou bien la leçon correcte est « Je suis Dieu, Je sépare » (*anā Llāh afşilu*)³⁶⁸⁰. Si la première est majoritaire dans les manuscrits du *Şams al-ma'ārif*, c'est la seconde qui est la plus courante dans l'exégèse. C'est en effet celle d'al-Ṭabarī, la première qu'il propose dans l'interprétation de ces lettres, appuyée par deux hadiths³⁶⁸¹. On la retrouve chez de nombreux exégètes, et al-Tustarī l'explique en expliquant que ces lettres « signifient "Je suis Dieu, je sépare la création par le Vrai", et de ces lettres est issu le nom de Dieu - qu'il soit exalté ! - qu'est l'Impénétrable (*al-Şamad*) » (*ya'nī anā Llāh afşilu bayn al-ḥalq bi-l-ḥaḡq, wa-min ḥāḡīhi l-ḥurūf ism Allāh ta'ālā wa-huwa l-Şamad*)³⁶⁸². On retrouve également cette interprétation dans l'exégèse du mystique al-Sulamī³⁶⁸³. Cette dernière exégèse est probablement la source du compilateur du

³⁶⁷⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 29a-29b.

³⁶⁸⁰ La première leçon est celle des manuscrits Esc1, BnF1 et BnF2, la seconde correspond à BnF3.

³⁶⁸¹ Al-Ṭabarī, *Ğāmi' al-bayān*, éd. Şākir, XII, p. 293. La leçon *afşilu* est également retenue dans l'édition de 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḡsin al-Turkī. Cependant, la lecture *afḡal* se retrouve dans l'exégèse d'al-Ṭabarī proposée sur <http://www.altafsir.com/Tafsir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=7&tAyahNo=1&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1> (consulté le 14/10/2012 à 12h20). Nous ignorons si la lecture *afḡal* vient de la machine ou de l'individu qui a transcrit l'exégèse ou si elle vient d'une autre édition. La répétition de la leçon aux trois occurrences suppose qu'il s'agit d'une interprétation humaine et non d'une faute informatique.

³⁶⁸² Nous avons corrigé l'édition qui a *aqḡī* en *afşilu*. Annabel et Ali Keeler indiquent en effet dans leur traduction que tous les manuscrits qu'ils ont consulté ont la leçon *afşilu*. Cf. al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, éd. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd et Sa'd Ḥasan Muḡammad 'Alī, Le Caire, Dār al-Ḥaram li-l-turāt, 2004, p. 147 ; *Tafsīr al-Tustarī. Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, éd. Annabel et Ali Keeler, Amman, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011, p. 71.

³⁶⁸³ Nous ne sommes pas parvenu à consulter un exemplaire imprimé de ce commentaire coranique. Cf.

Šams al-ma‘ārif concernant la seconde anecdote rapportée d'al-Ḥasan : on la retrouve à l'identique sous la plume d'al-Sulamī à la différence qu'elle y est rapportée d'al-Ḥusayn. Al-Ḥasan, sans autre précision, peut désigner le théologien al-Ḥasan al-Baṣrī ou al-Ḥasan b. ‘Abī b. Abī Ṭālib, petit-fils du Prophète et frère d'al-Ḥusayn. C'est donc plutôt ce dernier qui est désigné, mais l'ambiguïté peut être pleine de sens : al-Ḥusayn pourrait conduire à une accusation de tendances pro-chiites, alors que l'ambiguïté d'al-Ḥasan permet de l'associer à la tradition sunnite, dont al-Ḥasan al-Baṣrī est une autorité importante³⁶⁸⁴. Le commentaire d'al-Sulamī se termine par un aveu d'impossibilité d'exprimer le langage coranique, selon lui imperméable à une transcription. Il invite à l'expérience mystique du langage coranique à laquelle il invite. L'emploi des noms divins dans un cadre magique repose sur le même principe : on transmet des recettes, des indications sur la façon d'utiliser un nom, sans toutefois forcément expliquer comment ou pourquoi le nom agit. D'autres extraits de l'exégèse de ce verset par al-Sulamī ont été reproduits par le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* en d'autres endroits du traité :

Al-Ḥasan - que Dieu soit satisfait de lui - a dit : « Il y a dans le Coran la science de toute chose, la science du Coran est dans les lettres qui sont au début des sourates, la science des lettres est dans *lām-alif*³⁶⁸⁵, la science de *lām-alif* est dans l'*alif*, la science de l'*alif* est dans le point, la science du point est dans la connaissance originelle, la connaissance originelle est dans la prééternité, la science de la prééternité est dans la volonté [divine], la science de la volonté [divine] est dans l'Invisible de l'air et la science de l'Invisible de l'air est dans { Rien n'est à Sa ressemblance }³⁶⁸⁶ ».

(*Qāla l-Ḥasan - raḍiya Llāh ‘an-hu - : « Fī l-Qur‘ān ‘ilm kull šay’ wa-‘ilm al-Qur‘ān fī l-ḥurūf allatī fī awā’il al-suwar wa-‘ilm al-ḥurūf fī lām alif wa-‘ilm lām alif fī l-alif wa-‘ilm al-alif fī l-nuqṭa wa-‘ilm al-nuqṭa fī l-ma‘rifa l-aṣliyya wa-‘ilm al-ma‘rifa l-aṣliyya fī l-azal wa-‘ilm al-azal fī l-mašī’a wa-‘ilm al-mašī’a fī ḡayb al-hawā’ wa-‘ilm ḡayb al-hawā’ fī { laysa ka-miṭli-hi šay’un }*)³⁶⁸⁷

Cet extrait est toujours mis sous l'autorité d'al-Ḥusayn dans le commentaire d'al-Sulamī et d'al-Ḥasan dans le *Šams al-ma‘ārif* (sans aucune leçon divergente sur les quatre manuscrits). Il reprend en substance le hadith du point sous le *bā’*, avec quelques ajouts après le point sous le *bā’*, et l'expurgation de l'élément somme toute trop chiite faisant dire à ‘Alī : « Je suis le point sous le *bā’* ». Le paragraphe entérine

<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=30&tSoraNo=7&tAyahNo=1&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1> (consulté le 14/10/2012 à 12h20).

³⁶⁸⁴ Al-Ḥasan al-Baṣrī est en effet l'archétype du théologien dans le sunnisme et il est souvent utilisé comme garant de traditions apocryphes aussi diverses que variées.

³⁶⁸⁵ Sur le problème de la *lām-alif*, cf. *supra* p. 722.

³⁶⁸⁶ Coran, XLII, 9/11.

³⁶⁸⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 30b.

cette prééminence des lettres liminaires des sourates comme réceptacle des mystères du Coran.

Enfin, un autre passage est directement issu de l'exégèse d'al-Sulamī (le premier de ces deux paragraphes est une reprise textuelle) :

Utilité. Lorsque Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa les lettres, il leur mit un secret, et il divulgua le secret à Adam - sur lui la paix - et ne le divulgua point aux anges. Les lettres coulèrent sur la langue d'Adam avec les variétés de l'écoulement et les [différentes] sortes de langues. Dieu - qu'Il soit exalté ! - donna une représentation à toutes les lettres dans le cœur [et] une [force] spirituelle qui apparaît dans le langage articulé de l'âme (*al-naṭq al-nafsānī*) et dans l'écriture corporelle (*al-ḥaṭṭ al-ḡismānī*).

[Il y a] des lettres dans la poitrine, des lettres dans la langue et des lettres dans la corporéité (*al-badaniyya*), sur cela [il y a] Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Ş. Par la Prédication contenant l'Édification ! }³⁶⁸⁸ { Q. Par la noble Prédication ! }³⁶⁸⁹ { N. Par le Calame et ce qu'ils écrivent }³⁶⁹⁰ et les lettres montrent les versets du Livre et les versets du livre sont un rappel { pour ceux doués d'esprit }³⁶⁹¹.

(*Fāʿida. Lammā ḥalaqa Llāh taʿālā l-ḥurūf ḡaʿala la-hā sirr wa-baṭṭa l-sirr fi Ādam ʿalay-hi l-salām - wa-lam yabuttu-hu fi l-malāʾika. Fa-ḡarat al-ḥurūf ʿalā lisān Ādam bi-funūn al-ḡariyān wa-anwāʿ al-luḡāt wa-ḡaʿala Llāh taʿālā ṣūra bi-l-ḥurūf kulli-hā fi l-qalb rūḥāniyya wa-hiya llatī tazharu fi l-naṭq al-nafsānī wa-fi l-ḥaṭṭ al-ḡismānī.*

*Fa-ḥurūf fi l-ṣadr wa-ḥurūf fi l-lisān wa-ḥurūf fi l-badaniyya ʿalā dālika bi-qawli-hi { Ş wa-l-Qurʾāni dī l-ḡikri } { Q wa-l-Qurʾāni l-maḡīdi } { N wa-l-qalami wa-mā yaṣturūna } wa-l-ḥurūf dālla ʿalā āyāt al-kitāb wa-āyāt al-kitāb taḍkira { li-ūli l-albāb } }*³⁶⁹²

Le premier paragraphe reprend en réalité un épisode coranique d'une extrême importance pour la science des noms selon lequel Dieu enseigna les noms à Adam et non aux anges³⁶⁹³. L'exégèse propose diverses interprétations aux « noms » : s'agissait-il des noms des choses créées, des anges, etc.³⁶⁹⁴ ? Dans l'extrait ci-dessus, l'épisode est revisité : il ne s'agit plus des noms mais des lettres³⁶⁹⁵. Le

³⁶⁸⁸ Coran, XXXVIII, 1.

³⁶⁸⁹ Coran, L, 1.

³⁶⁹⁰ Coran, LXVIII, 1.

³⁶⁹¹ Coran, XXXVIII, 42/43 ; XXXIX, 22/21 ; XL, 56/54.

³⁶⁹² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 29b.

³⁶⁹³ Il s'agit du verset II, 29/31 : « Et [le Seigneur] apprit à Adam tous les noms, puis Il fit défiler, devant les Anges, [les êtres portant ces noms] et Il dit [aux Anges] : "Avisiez-Moi des noms de ces êtres-ci, si vous êtes véridiques !" » (*wa-ʿallama Ādama l-asmāʾa kulla-hā ṭumma ʿaraḍa-hum ʿalā l-malāʾikati fa-qāla anbiʾūnī bi-asmāʾi hāʾulāʾi in kuntum ṣādiqīna*).

³⁶⁹⁴ Al-Ṭabarī propose les deux interprétations, bien qu'il étaye davantage la première. Al-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. Šākir, I, p. 480-486.

³⁶⁹⁵ Nous n'avons pas trouvé d'exégèse du verset II, 29/31 qui donne cette explication, bien que le lien soit évident entre l'épisode coranique et cette version d'al-Sulamī.

propos d'al-Sulamī s'arrête à l'idée que Dieu donna aux lettres des « représentations ». L'association de « forces spirituelles » (*rūḥāniyya*), réinsérant le propos dans la cosmologie ismaélienne des Iḥwān al-Šafā' et la magie astrale, semble donc venir du compilateur ou au moins d'une interprétation magique de ce passage. Il confirme le pouvoir des lettres à l'oral comme à l'écrit, et l'émergence de propriétés par leur combinaison (c'est ainsi qu'il semble falloir comprendre la mention du langage articulé - *naṭq*). La « force spirituelle » (*rūḥāniyya*) permet donc d'associer l'usage des lettres aux données astrologiques et à une forme de magie.

Une autre section a pour thème central l'analyse des lettres liminaires des sourates :

Section. Je te mets ici les lettres non répétées parmi les lettres de l'alphabet qui se tiennent au début des sourates. Elles sont quatorze lettres comme nous l'avons mentionné en premier, et les voici : Ā Ḥ R Ṭ K L M N Š ʿ Q S H Y. Quant à Abū l-ʿĀliya, il les plaça selon une autre disposition parce qu'il mit au milieu deux lettres d'indication qui sont la *hā'* et la *yā'*³⁶⁹⁶. Il introduisit d'abord l'*alif* et la *lām* de {Ā.L.M}³⁶⁹⁷ et {Ā.L.M.Š}³⁶⁹⁸, *šād*, puis la *rā'* de {Ā.L.R}³⁶⁹⁹ et {Ā.L.M.R}³⁷⁰⁰ comme la *kāf* de {K.H.Y.ʿ.S}³⁷⁰¹, puis la *hā'* du [même verset] et de {Ṭ.H}³⁷⁰² puis la *yā'* du [pénultième verset] et de {Y.S}³⁷⁰³ puis la *ʿayn* de [l'antépénultième verset] et de {ʿ.S.Q}³⁷⁰⁴ puis la *ṭā'* de {Ṭ.S}³⁷⁰⁵ et {Ṭ.S.M}³⁷⁰⁶ puis la *sīn* de ces deux [versets] aussi et de {Y.S}³⁷⁰⁷ puis la *hā'* de {Ḥ.M ʿ.Š.Q}³⁷⁰⁸ puis la *qāf* du [même verset] et de {Q}³⁷⁰⁹, puis la *nūn* de {N. Par le Calame}³⁷¹⁰, [le tout] selon cette représentation : Ā L M Š R K H Y ʿ Ṭ S Ḥ Q N.

On rapporte d'Ibn ʿAbbās - que Dieu soit satisfait d'eux deux³⁷¹¹ - qu'il a dit que les premiers [versets] des sourates sont tirés des noms de Dieu - qu'Il soit

³⁶⁹⁶ C'est-à-dire les marqueurs de la troisième personne.

³⁶⁹⁷ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁶⁹⁸ Coran, VII, 1.

³⁶⁹⁹ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁷⁰⁰ Coran, XIII, 1.

³⁷⁰¹ Coran, XIX, 1.

³⁷⁰² Coran, XX, 1.

³⁷⁰³ Coran, XXXVI, 1.

³⁷⁰⁴ Coran, XLII, 1.

³⁷⁰⁵ Coran, XXVII, 1.

³⁷⁰⁶ Coran, XXVI, 1 ; XXVIII, 1.

³⁷⁰⁷ Coran, XXXVI, 1.

³⁷⁰⁸ Coran, XLII, 1-2.

³⁷⁰⁹ Coran, L, 1.

³⁷¹⁰ Coran, LXVIII, 1.

³⁷¹¹ C'est-à-dire d'Ibn ʿAbbās et de son père ʿAbbās.

exalté ! -. Il a aussi dit sur { Ā.L.M }³⁷¹² que sa signification est « Je suis Dieu, [le] plus savant » et sur { Ā.L.R }³⁷¹³ que sa signification est « Je suis Dieu, Je vois ». L'alif restituée « Je » (anā), la lām restituée le nom « Dieu » (Allāh), la mīm restituée « plus savant » (a'lam) et la rā' restituée « Je vois » (arā). Il a aussi dit : les premiers [versets] des sourates sont le sublime nom de Dieu, le plus sublime.

Abū l-Āliya a dit : il n'y a pas parmi elles de lettre qui ne soit la clef d'un des noms de Dieu - qu'il soit exalté ! -. L'alif [vient] de « Divinité » (Ilāh), la lām de « Subtil » (Laṭīf), la mīm de « Roi » (Malik), la ṣād de « Sincère » (Ṣādiq), la rā' de « Seigneur » (Rabb), la kāf de « Celui qui suffit » (Kāfīn), la hā' de « Guide » (Hādīn), la yā' de « Savant » (Ālīm), la ʿayn de « Savant » (Ālim), la ṭā' de « Bon » (Ṭayyib), la sīn d'Audient (Samīʿ), Paix (Salām) et Prompt (Sarīʿ), la ḥā' de « Loué » (Ḥamīd), la qāf de « Puissant » (Qadīr) et la nūn de « Lumière » (Nūr). On dit de { Y.S }³⁷¹⁴ que c'est un des noms de Dieu - qu'il soit exalté ! -. Voici leur ordonancement : { Ā.L.M }³⁷¹⁵ { Ā.L.M.Ṣ }³⁷¹⁶ { Ā.L.R }³⁷¹⁷ { Ā.L.M.R }³⁷¹⁸ { K.H.Y.ʿ.Ṣ }³⁷¹⁹ { Ṭ.H }³⁷²⁰ { Ṭ.S }³⁷²¹ { Ṭ.S.M }³⁷²² { Y.S }³⁷²³ { Ḥ.M ʿ.Ṣ.Q }³⁷²⁴ { Q }³⁷²⁵ { N }³⁷²⁶. Ce qui est répété y est étendu, et elles sont [en fait] quatorze lettres non répétées.

(Faṣl. Aḍīʿu la-ka hunā l-ḥurūf ġayr al-mukarrara min ḥurūf al-tahaḡḡi l-wāqiʿa fī awāʿil al-suwar wa-hiya arbaʿa ʿaṣar ḥarf kamā ḡakarnā awwal wa-hiya ḥādīhi : Ā Ḥ R Ṭ K L M N Ṣ ʿ Q Ṣ H Y. Wa-ammā Abū l-Āliya fa-qad waḡaʿa-hā ʿalā ġayr ḥādā l-waḡʿ li-anna-hu ġaʿala fī l-wasaṭ ḥarfay iṣāra wa-huma l-hāʿ wa-l-yāʿ. Wa-qaddama l-alif wa-l-lām min { Ā.L.M } wa-{ Ā.L.M.Ṣ } wa-Ṣ ṣād, ṭumma l-rāʿ min { Ā.L.R } wa-{ Ā.L.M.R } ka-l-kāf min { K.H.Y.ʿ.Ṣ } ṭumma l-hāʿ min-hu wa-min { Ṭ.H } ṭumma l-yāʿ min-hu wa-min { Y.S } ṭumma l-ʿayn min-hu wa-min { ʿ.Ṣ.Q } ṭumma l-ṭāʿ min { Ṭ.S } wa-{ Ṭ.S.M } ṭumma l-sīn min-humā ayḡan wa-min { Y.S } ṭumma l-ḥāʿ min { Ḥ.M ʿ.Ṣ.Q } ṭumma l-qāf min-hu wa-min { Q } ṭumma l-nūn min { nūn wa-l-qalam } ʿalā ḥādīhi l-ṣūra : Ā L M Ṣ R K H Y ʿ Ṭ Ṣ Ḥ Q N. Wa-ruwiya ʿan Ibn ʿAbbās - raḡiya Llāh ʿan-humā - anna-hu qāla awāʿil al-suwar maʿḥūḡa min asmāʿ Allāh taʿālā. Wa-qāla ayḡan fī { Ā.L.M } : maʿnā-hu anā Llāh aʿlam wa-fī { Ā.L.R } wa-maʿnā-hu anā

³⁷¹² Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁷¹³ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁷¹⁴ Coran, XXXVI, 1.

³⁷¹⁵ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁷¹⁶ Coran, VII, 1.

³⁷¹⁷ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁷¹⁸ Coran, XIII, 1.

³⁷¹⁹ Coran, XIX, 1.

³⁷²⁰ Coran, XX, 1.

³⁷²¹ Coran, XXVII, 1.

³⁷²² Coran, XXVI, 1 ; XXVIII, 1.

³⁷²³ Coran, XXXVI, 1.

³⁷²⁴ Coran, XLII, 1-2.

³⁷²⁵ Coran, L, 1.

³⁷²⁶ Coran, LXVIII, 1.

Llāh arā. Fa-l-alif tu‘addī ‘an anā, wa-l-lām tu‘addī ‘an ism Allāh, wa-l-mīm tu‘addī ‘an a‘lam wa-l-rā’ tu‘addī ‘an arā. Wa-qāla aydan awā’il al-suwar ism Allāh al-‘aẓīm al-a‘ẓam. Wa-qāla Abū l-‘Āliya laysa min-hā ḥarf illā wa-huwa miftāḥ ism min asmā’ Allāh ta‘ālā. Fa-l-alif min llāh wa-l-lām min Laṭīf, wa-l-mīm min Malik wa-l-šād min šādiq wa-l-rā’ min Rabb wa-l-kāf min kāfi [sic] wa-l-hā’ min Hādī [sic] wa-l-yā’ min ‘Alīm wa-l-‘ayn min ‘Ālim wa-l-ṭā’ min Ṭayyib wa-l-sīn min Samī‘ wa-min Salām wa-min Sarī‘ wa-l-ḥā’ min Ḥamīd wa-l-qāf min Qadīr wa-l-nūn min Nūr. Wa-qīla fi { Y.S } inna-hu [31a] ism min asmā’ Allāh ta‘ālā, wa-hādā tartību-hā { Ā.L.M } { Ā.L.M.Š } { Ā.L.R } { Ā.L.M.R } { K.H.Y.‘.Š } { Ṭ.H } { Ṭ.S } { Ṭ.S.M } { Y.S } { Ḥ.M ‘S.Q } { Q } { N } fa-basaṭa min-hā l-mukarrar wa-hiya arba‘a ‘ašar ḥarf ġayr mukarrara)³⁷²⁷

Abū l-‘Āliya Rufay‘ b. Mihrān al-Riyāḥī (m. v. 93/712) est un épigone (tābi‘) établi à Bassorah, éminent juriste et connaisseur du Coran, garant de nombreuses traditions réputées plutôt fiables (*mustaqīm* et *šāliḥ*)³⁷²⁸. Antérieur à Muqātil b. Sulaymān, il est donc ici mis en valeur pour son ancienneté. Le passage est centré sur l'idée que les lettres liminaires sont liées aux noms divins. Les traditions rapportées d'Ibn ‘Abbās sont couramment invoquées dans l'exégèse des sigles { Ā.L.M }³⁷²⁹ et { Ā.L.R }³⁷³⁰. La formulation elle-même se retrouve dans l'exégèse d'al-Qurṭubī³⁷³¹. Les commentaires proposés par Abū l-‘Āliya sont beaucoup moins courants dans l'exégèse, et c'est sans doute pour cette raison que les traditions d'Ibn ‘Abbās sont mentionnées : elles légitiment l'association de ces lettres comme initiales de mots ou de noms divins. La réduction des sigles coraniques aux seules quatorze lettres les réinsèrent dans le réseau de correspondances avec les mansions lunaires.

Enfin, une autre source importante du compilateur du *Šams al-ma‘ārif* sur l'exégèse des lettres liminaires est l'épître attribuée à Sahl al-Tustarī, dont les extraits utilisés sont rassemblés dans un passage en particulier :

[Le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit :
« L'existence toute entière se tient par les noms cachés, apparents et saints de Dieu - qu'Il soit exalté ! -, et les noms diacrités et cachés de Dieu - qu'Il soit exalté ! - sont la source de toute chose parmi les affaires d'Ici-bas et de l'Au-delà. Ils sont le trésor de Son secret et ce qui est caché de Sa science. D'eux dérivent tous les noms de Dieu. Ce sont ceux par lesquels Il décréta les choses et les confia à la mère du

³⁷²⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 30b-31a.

³⁷²⁸ Gautier H.A. Juynboll, « Abū l-‘Āliya al-Riyāḥī », *Et*.

³⁷²⁹ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁷³⁰ Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, éd. Šākir, I, p. 206-207 et XV, p. 9 ; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, I, p. 32 et VI, p. 1921.

³⁷³¹ Cf. al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, I, p. 239 : *wa-rawā Abū l-Ḍuḥā ‘an Ibn ‘Abbās fi qawli-hi { Ā.L.M } qāla : anā Llāh a‘lam, { Ā.L.R } : anā Llāh arā, { Ā.L.M.Š } : anā Llāh aḥṣilu. Fa-l-alif tu‘addī ‘an ma‘nā anā wa-l-lām tu‘addī ‘an ism Allāh, wa-l-mīm tu‘addī ‘an ma‘nā a‘lam.*

Livre ». On interrogea Ibn al-Ḥanafīyya - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - au sujet de {K.H.Y.ċ. Ş}³⁷³² et il dit à celui qui l'interrogea : « Si je t'informais de son explication tu marcherais sur l'eau ». Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī a dit : « Un homme vint à Ibrāhīm b. Adham et lui dit : "Qu'as-tu à dire sur {Y.S}³⁷³³ ?". Il répondit : "En vérité, il y a dans {Y.S} un nom. Celui qui le sait et invoque Dieu - qu'il soit exalté ! - avec [ce nom], alors Il lui répondra qu'il soit bon ou débauché" ».

Sache que toute lettre parmi ces quatorze lettres précédentes a une signification et un secret. Quand Dieu - qu'Il soit exalté ! - élève le serviteur à elles, [ce dernier] obtient une grâce [divine issue] de Son inspiration (*min laduni-hi*). Il vient dans le hadith que le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit à ses compagnons : « Quand vous rencontrez l'ennemi demain, votre mot d'ordre sera {Ḥ.M}³⁷³⁴ {Ḥ.M} et ils ne vaincront pas »³⁷³⁵. {Ḥ.M} fait partie des noms cachés et gardés. Celui qui comprend son secret, Dieu - qu'Il soit exalté ! - brise pour lui l'ordre [naturel des choses] et il obtient de ses secrets des utilités. Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī a dit : « Les plus nobles de toutes les lettres sont les neuf lettres », qui sont celles-ci : Ā L R Ḥ Q M K N Ş. Il a [aussi] dit : « De leur lumière, les lettres acquièrent par [ces neuf lettres] une beauté » et les unités apparentes les montrent, elles et leur noblesse. Elles sont les sept cieux, le Trône et le Siège. Elles sont les neuf incorporifiées que Dieu - qu'Il soit exalté ! - indiqua dans le Coran par Son propos {Ā.L.M}³⁷³⁶ {Ā.L.M.Ş}³⁷³⁷ {Ā.L.R}³⁷³⁸ {Q}³⁷³⁹ {N}³⁷⁴⁰ {Ḥ.M}³⁷⁴¹ {Ḥ.M.ċ.S.Q}³⁷⁴² {K.H.Y.ċ.Ş}³⁷⁴³ {Ṭ.S}³⁷⁴⁴, et elles sont quatorze lettres.

(*Wa-qad qāla -ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - inna-mā qāla l-wuġūd kullu-hu bi-asmāʾ Allāh taʿālā l-bāṭina l-zāhira l-muqaddasa wa-asmāʾ Allāh taʿālā l-muʿġama l-bāṭina aṣl li-kull šauʾ min umūr al-dunyā wa-l-āḥira wa-hiya ḥizānat sirri-hi wa-maknūn ʿilmi-hi*)

³⁷³² Coran, XIX, 1.

³⁷³³ Coran, XXXVI, 1.

³⁷³⁴ Premier verset des sourates XL à XLVI.

³⁷³⁵ Hadith rapporté par Ibn Ḥanbal (IV, 65 et V, 377) sous la forme « En vérité, vous rencontrerez l'ennemi demain et votre mot d'ordre sera Ḥ.M : ils ne vaincront pas » (*innakum satalqawna l-ʿaduwwa ġaddan wa-inna šīʿāra-kum Ḥ.M lā yunṣarūna*). On en trouve une version légèrement différente dans Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ġihād*, 71) : « Quand ce sera la nuit, que votre mot d'ordre soit Ḥ.M : ils ne vaincrons pas » (*in buyyattum fa-l-yakun šīʿāru-kum Ḥ.M lā yunṣarūna*).

³⁷³⁶ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁷³⁷ Coran, VII, 1.

³⁷³⁸ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

³⁷³⁹ Coran, L, 1.

³⁷⁴⁰ Coran, LXVIII, 1.

³⁷⁴¹ Premier verset des sourates XL à XLVI.

³⁷⁴² Coran, XLII, 1-2.

³⁷⁴³ Coran, XIX, 1.

³⁷⁴⁴ Coran, XXVII, 1.

wa-min-hā tatafarrā‘u asmā’ Allāh kullu-hā wa-hiya llatī qaḍā bi-hā l-umūr wa-awda‘a-hā umm al-kitāb. Wa-qaḍ su‘ila Ibn al-Ḥanafīyya - raḥīma-hu Llāh - ‘an { K.H.Y.‘.Ṣ } fa-qāla li-l-sā’il : law aḥbarta-ka bi-tafsīri-hā la-mašayta ‘alā l-mā’. Wa-qāla Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī : atā raḡul ilā Ibrāhīm b. Adham fa-qāla la-hu : « mā taqūlu fī { Y.S } ? » Fa-qāla : « Inna fī { Y.S } ism man ‘alīma-hu wa-da‘ā Llāh ta‘ālā bi-hi fa-inna-hu yuḡību la-hu bār kāna aw fāḡir ». Wa-‘lam anna li-kull ḥarf min hādīhi l-ḥurūf al-arba‘a ‘ašar al-mutaqaddima ma‘nā wa-sirr. Idā aṭla‘a Llāh ta‘ālā [32a] ‘alay-hā l-‘abd nāla karāma min laduni-hi. Wa-qaḍ ḡā’a fī l-ḥadīṭ anna l-nabī - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - qāla li-ašḡābi-hi : « Id laqītum al-‘aduww ḡadan fa-ša‘āru-kum ḤM ḤM fa-inna-hum lā yabšīrūna [sic] », fa-ḤM min al-asmā’ al-bāṭina l-maḥzūna. Wa-man fahīma sirra-hu ḥaraqa Llāh ta‘ālā la-hu l-‘awā’id wa-nāla min asrāri-hi fawā’id. Qāla Sahl b. ‘Abd Allāh : « Ašraf al-ḥurūf kullī-hā l-ḥurūf al-tis‘a » wa-hiya hādīhi : Ā L R Ḥ Q M K N Ṣ. Qāla : « Wa-min nūri-hā ktasabat al-ḥurūf bi-hā ḡamāl » wa-l-āḥād al-zāhira dālla ‘alay-hā wa-‘alā šarafi-hā, wa-hiya l-sab‘ samāwāt wa-l-‘arš wa-l-kursī wa-huwa l-tis‘ al-muḡassamāt allatī kanā Llāh ta‘ālā ‘an-hā fī l-Qur‘ān bi-qawli-hi { Ā.L.M } { Ā.L.M.Ṣ } { Ā.L.R } { Q } { N } { Ḥ.M } { Ḥ.M ‘.S.Q } { K.H.Y.‘.Ṣ } { Ṭ.S }, wa-hiya l-arba‘a ‘ašar ḥārf)³⁷⁴⁵

L'héritage du pseudo-Tustarī est clairement revendiqué et s'insère dans une dialectique plus large. Le premier hadith mentionné doit s'expliquer en comparant les précédentes considérations selon lesquelles les lettres sont les noms cachés de Dieu, idée reprise dans ce hadith tout en affirmant leur primauté et leur efficacité, sous l'autorité du Prophète. La mention du Prophète est importante dans la mesure où ce sont les milieux chiites qui les premiers développèrent la science des lettres. Les propos les plus fréquemment invoqués remontent aux premiers ‘Alīdes. C'est le cas du propos rapporté de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya³⁷⁴⁶, l'un des fils de ‘Alī b. Abī Ṭālib, par une épouse qu'il prit après la mort de Fāṭima. Le propos qui lui est attribué ici est d'ordinaire associé à al-Ḥusayn, l'un des deux fils de ‘Alī, mais, comme dans les cas précédents où al-Ḥusayn est remplacé par al-Ḥasan (avec l'ambiguïté sur son identité), le nom d'al-Ḥusayn est effacé au profit de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. Or, ce dernier n'est pas un imam reconnu par les mouvements chiites ismaéliens et duodécimains, et il est au contraire considéré dans le sunnisme comme un traditionniste fiable³⁷⁴⁷. Il est donc possible qu'encore une fois la référence à consonance trop chiite ait été amendée. Les références à Sahl

³⁷⁴⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 31a-31b.

³⁷⁴⁶ Bien qu'en retrait de la vie politique, des partisans de son imamat dont le plus célèbre est Muḥtār se révoltèrent contre le pouvoir omeyyade. Cf. Frants Buhl, « Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya », *El²*. Sur Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, cf. *supra* p. 553, note 2572. Esc1 a la leçon « Abū Ḥanīfa » dans le corps du texte, corrigée en Ibn al-Ḥanafīyya dans la marge. Sur ce dernier, cf. *supra* p. 525, note 2440.

³⁷⁴⁷ Jean Calmard, « Mohammad b. al-Hanafīyya dans la religion populaire, le folklore et les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », p. 205.

al-Tustarī reprennent deux extraits de la *Risālat al-Ḥurūf*³⁷⁴⁸. La liste finale des sigles coraniques diffère cependant légèrement entre la *Risāla* et le *Šams al-ma‘ārif*.

•••

Bien que le *Šams al-ma‘ārif* est la référence en matière de talismanique islamique, les commentaires des versets insistent davantage sur leur exégèse (classique, philosophique ou mystique) que sur les procédés d'écriture permettant de les utiliser. Ils apparaissent dans des invocations, mais les règles qui président au choix des versets ne sont pas explicitées. L'exégèse de ces versets est donc très décevante d'un point de vue magique mais reprend des concepts fondamentaux dans la compréhension de la divinité et de la création. Quel est donc le rôle de ces invocations du *Šams al-ma‘ārif* qui semblent s'inscrire dans des pratiques soufies très bien établies et répandues à l'époque mamelouke ?

9.4. L'art de l'invocation : le soufisme opératif

La principale pratique prophylactique entérinée par la tradition prophétique est l'invocation. Elle peut prendre plusieurs formes (*dikr*, *du‘ā’*, *wird*, *‘azīma*, etc.) qui correspondent à autant de codes et de définitions évoluant durant tout le Moyen Âge. À l'époque du *Šams al-ma‘ārif*, ces pratiques ont déjà abondamment été codifiées et commentées, et le compilateur pouvait avoir une multitude de sources à sa disposition. Il convient donc d'observer d'abord quelle est la distinction formelle que nous pouvons observer entre ces pratiques avant d'examiner le rapport du compilateur aux sources qu'il put exploiter. Enfin, le *Šams al-ma‘ārif* offre de nombreux exemples issus de diverses sources qui permettent de mieux comprendre la perspective générale de l'ouvrage.

Wird, *dikr* et *du‘ā’*

Le *dikr* (« mention », « rappel », souvent traduit par « formule jaculatoire ») est une pratique extrêmement importante en mystique musulmane³⁷⁴⁹. La racine « *D.K.R* » apparaît à plusieurs reprises dans le Coran et signifie « rappel », « souvenir ». Il semble pourtant que la pratique du *zikr* soit apparue progressivement en islam. Dans son analyse de l'exégèse de Muqātil b. Sulaymān, Paul Nwyia (n. 1925, m. 1980) affirme que « Muqātil ne semble pas en avoir saisi toute la richesse, peut-être parce qu'il ignore cette forme de prière qui est

³⁷⁴⁸ Cf. Pilar Garrido, « Estudio y edición de la *Risālat al-Ḥurūf* del sufí Sahl al-Tustarī », p. 79 et 77 et Pilar Garrido Clemente, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam : la Risālat al-ḥurūf del sufí Sahl al-Tustarī*, p. 63 et 60.

³⁷⁴⁹ Pour une présentation générale du *zikr*, cf. Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, p. 187-234.

précisément "le souvenir du cœur" »³⁷⁵⁰. L'interprétation mystique du *dīkr* est nettement plus développée chez al-Tirmidī où il prend plusieurs sens : tout d'abord la prière [rituelle] (*ṣalāt*), puis l'expression orale du souvenir (*dīkr bi-l-lisān*), mais aussi la crainte (*ḥawf*), la mémoire (*ḥifẓ*), l'exhortation (*wa‘z*), l'information (*ḥabar*), et enfin la « mère du livre » (*umm al-kitāb*)³⁷⁵¹. Il affirmait en outre qu'il existe chez les praticiens du *dīkr* « une catégorie qui est occupée (à s'exercer) au *dīkr* ; une seconde qu'occupe le *dīkr*, et une troisième qui dépasse son *dīkr* dans le *maḍkūr* (l'objet du *dīkr*) »³⁷⁵². Dans sa forme la plus courante, le zikr est la répétition d'une formule courte, souvent un même nom divin, et vise, dans une perspective magique, à faire sienne la nature de ce nom. À l'époque mamelouke, la pratique du zikr est très répandue et ne peut être ignorée des savants. La légitimité de cette pratique n'est jamais remise en cause, mais il existe des débats sur la nature des formules à employer, sa place dans la hiérarchie des pratiques cultuelles ou le timbre de la voix³⁷⁵³. Le *Šams al-ma‘ārif* n'évoque pas ces questions, cependant, du fait de l'objectif ciblé et individuel que revêt le zikr dans les divers passages qui le mentionnent, on peut estimer qu'il s'agit d'un zikr « privé », individuel et non confrérique et collectif.

Le *du‘ā’* quant à lui est la prière surérogatoire, par opposition à la prière canonique (*ṣalāt*). La littérature sur le *du‘ā’* est extrêmement riche, et commence avec les grands recueils de hadith. Le *du‘ā’* peut remplir plusieurs offices, comme al-Ḥarrāz l'indique dans le *Kitāb al-Ḥaqā’iq* (*Le livre des réalités*) : « Celui qui garde le pacte et s'en acquitte sur le tapis de la sincérité et de la pureté, dans la crainte et l'espérance, celui-là, les portes de l'exaucement de la prière lui seront ouvertes sous trois formes : ou bien il obtient immédiatement ce qu'il a demandé ; ou bien sa

³⁷⁵⁰ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 36. Il ajoute notamment que « "Se souvenir de Dieu", dit-il, c'est accomplir la prière et la prière (*ṣalāt*) pour lui c'est toujours la prière rituelle (*al-maktūba*, *al-mafrūda*) [...] ». Le propos nous semble tout à fait anti-historique dans la mesure où il considère comme acquise la richesse du verset coranique en question alors que cette richesse est une construction a posteriori tant qu'aucune source ne vient étayer l'ancienneté d'une telle interprétation. On ne peut accuser un exégète qui limite le sens d'un verset de ne pas en comprendre la richesse, puisque cette richesse n'existe que dans le propos des exégètes qui exercent leur maïeutique sur le verset en question. Il convient donc de mettre en garde contre ce type d'anachronisme consistant à considérer le discours d'une époque comme le plein développement d'une potentialité.

³⁷⁵¹ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 130-133. Paul Nwyia étaie son propos sur la base du manuscrit d'*al-Furūq wa-man‘ al-tarāduf* (*Les différences et l'impossibilité de la synonymie*) d'Istanbul, Aya Sofia, 1975, fol. 54b-58b).

³⁷⁵² Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 307.

³⁷⁵³ Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 408-411.

prière expie son péché ; ou bien il est élevé par là à un degré supérieur. De toute manière, personne n'est perdant en servant Dieu, le Roi très généreux »³⁷⁵⁴.

Le *du'ā'* est un type de prière qui a été très tôt codifié. Ses règles sont moins rigides que celles de la prière canonique (*ṣalāt*). Les deux se retrouvent dans les recueils de la tradition, qui contiennent autant de préceptes à appliquer. Si le *du'ā'* a des règles globalement plus souples que la *ṣalāt*, c'est qu'elle n'est pas un des cinq piliers de l'islam et demeure surérogatoire. Une des différences que l'on peut dès lors souligner entre *zīkr* et *du'ā'* est que, en théorie, le *zīkr* est un acte d'adoration « gratuit » alors que le *du'ā'* est souvent l'expression d'une demande, qui - dans les franges les plus magiques de sa pratique - peut prendre des allures d'exigence.

Le terme de *wird* quant à lui n'a pas été aussi fortement codifié. Le terme désigne « une portion du Coran, on dit : "J'ai récité mon *wird*" » (*wa-l-wird al-naṣīb min al-Qur'ān ; yaqūlu qara'tu wirdī*)³⁷⁵⁵. On le retrouve dans de nombreux traités de soufisme ou des invocations appelées *wird* sont associées aux différents jours ou nuits de la semaine³⁷⁵⁶. Le mot est beaucoup moins présent dans le *Šams al-ma'ārif*, bien qu'il soit dans le titre complet d'*al-Lum'a l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya*. Le terme n'est dans tous les cas pas utilisé pour désigner une invocation en particulier³⁷⁵⁷. Quant à la conjuration (*‘azīma*), il s'agit d'une forme d'invocation destinée plutôt à un ange ou un djinn. Absente du noyau historique, elle occupe une place importante dans le *Šams al-ma'ārif* comme nous le verrons plus loin³⁷⁵⁸.

Il convient également d'observer en quoi le *du'ā'* est-il formellement une invocation et non une prière. Les critères de Tzvetan Todorov se trouvent bien dans le *du'ā'*, ce qui permet de le qualifier de magique³⁷⁵⁹. En effet, le premier des trois aspects de l'invocation selon lui est l'attribution de rôles, présente dans le *du'ā'* avec l'identification de la première personne (l'invocateur) et d'une deuxième personne

³⁷⁵⁴ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 309.

³⁷⁵⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, VI, p. 4811. Voir aussi Belot, p. 933 et Kazimirski, II, p. 1518. Le sens premier de *wird* est l'eau, de là l'arrivée à l'eau, la quantité d'eau servant à abreuver les bêtes, etc. *Wird* est donc aussi défini comme étant « le réservoir d'eau » (*al-naṣīb min al-mā'*). Le terme de *naṣīb* à la base de la définition du *wird* signifie, d'après le *Lisān al-‘arab*, le lot, la chance, la fortune, etc. qui échoit à quelqu'un (*al-ḥazz min kull šay'*). Il y a donc dans l'idée de *wird* une récitation à caractère personnel, qui est particulière à l'individu qui doit la réciter.

³⁷⁵⁶ Cf. par exemple Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, éd. ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥanafī, p. 47-53 ; éd. ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī l-Ḥusaynī l-Šādīlī l-Darqāwī, p. 31-43.

³⁷⁵⁷ Par exemple, dans un passage que nous verrons un peu plus loin, le terme désigne le plus sublime nom de Dieu : le compilateur invite son lecteur à ce que ce nom soit son *wird* (c'est-à-dire le nom qu'il répétera, le mot prend alors le sens de *zīkr*). Cf. *infra* p. 858.

³⁷⁵⁸ Cf. *infra* p. 908 et suivantes.

³⁷⁵⁹ Tzvetan Todorov, « Le discours de la magie », p. 42.

(Dieu dans le cas d'un *du‘ā*, les anges et les djinns pour une *‘azīma*). Le second est la désignation d'actions par des verbes, ce qui est bien le cas avec « Je Te demande » (*as‘alu-ka*), « Réponds ! » dans le *du‘ā* ou « Répondez ! » dans la *‘azīma* (*ağib*, *ağibū*, *u‘azzimu ‘alay-ka*³⁷⁶⁰), etc. Enfin, le troisième critère est la présence d'expansions, ce qui correspond à ces nombreuses listes, adjectifs renchérissant l'invocation d'un abondant lexique visant à décrire Dieu, et plus particulièrement les attributs pour lesquels on L'invoque. Par exemple, dans une des invocations de l'heure de Mars que nous avons vue, c'est le cas de « Seigneur ! Arrête-moi à la station de la puissance, de la perfection, de la joie et de la majesté » ou des séries de noms divins qui constellent ces formules. Le *du‘ā* telle que présenté dans le *Šams al-ma‘ārif* est donc formellement de type incantatoire.

Les sources des du‘ā d'al-Būnī : le modèle gazālien ?

Constant Hamès avait noté des analogies entre le *Ihyā‘ ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī et le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*. Selon lui, « al Būnī n'a pas été en reste pour honorer son maître ès sciences des lettres et il lui consacre dans la quatrième et dernière partie du *Shams* quelques *budūh* à sa façon »³⁷⁶¹. Selon lui, « al-Būnī prenait lui-même modèle sur al-Ghazālī et il s'est servi des notions de *du‘ā* (pl. *da‘awāt* ou *ad‘iyā* [sic]) et de *dīkr* (pl. *adkar* [sic]) que ce dernier avait fortement remises en honneur. Il nous semble que c'est particulièrement dans les règles et le contenu de ces "rappels et appels" (*adkar* [sic] *wa da‘wāt* [sic]), rassemblés par al-Ghazālī dans le livre IX de l'*Ihyā*, qu'on peut trouver les références d'un deuxième modèle de talisman »³⁷⁶². Si ces conclusions sont basées sur le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, il nous semble pourtant que le modèle du compilateur du *Šams al-ma‘ārif* pour le *du‘ā* et le zikr est à chercher ailleurs, davantage dans la littérature soufie plus ancienne (particulièrement al-Qušayrī et Abū Ṭālib al-Makkī) et dans le hadīth (qui inspira également al-Ġazālī, d'où certaines analogies évidentes entre le *Šams al-ma‘ārif* et le *Ihyā‘ ulūm al-dīn*).

³⁷⁶⁰ Cette dernière formule, « je te conjure » (*u‘azzimu ‘alay-ka*) se retrouve dans les *papyrus graecae magicae*. Cf. Giulia Sfameni Gasparro, « Magie et démonologie dans les *papyrus graecae* », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 163.

³⁷⁶¹ Constant Hamès, « Entre recette magique et prière islamique », p. 196. Il va jusqu'à affirmer dans la même page que « Le *Shams* est une réplique de l'*Ihyā* en ce que, comme cette dernière, il est constitué de quatre parties et de 40 chapitres, qu'il reprend la terminologie en *asrār* et *khawāss*, qu'il fait allusion aux paroles de *‘Isā* (Jésus) pour ressusciter les morts, qu'il use de différents carrés magiques à base de *budūh*, etc. » L'*Ihyā‘ ulūm al-dīn* put en effet être un modèle pour le compilateur tardif du *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*. Si cette piste demeure intéressante, elle ne nous paraît cependant pas applicable à la version courte du *Šams al-ma‘ārif*.

³⁷⁶² *Ibid.*, p. 210.

Certes, al-Būnī n'était pas être ignare des écrits d'al-Ġazālī, source d'inspiration d'Abū Madyan, le cheikh du cheikh d'al-Būnī. Cependant, le « noyau historique » semble relativement peu marqué par les écrits d'al-Ġazālī³⁷⁶³. Quant au *Šams al-ma'ārif*, il est évident que son compilateur connaissait les œuvres d'al-Ġazālī, desquelles il recopie plusieurs passages, notamment du *Kīmiyā' al-sa'āda* (*L'alchimie de la félicité*)³⁷⁶⁴ et du *Miškāt al-anwār*³⁷⁶⁵. Notre manque de connaissances sur son compilateur empêche d'apprécier avec précision l'influence que pouvaient avoir les doctrines d'al-Ġazālī sur sa pensée. Les analogies relevées par Constant Hamès entre le modèle ġazālien et le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* consistent en plusieurs des dix points soulignés par al-Ġazālī dans *Ihyā' 'ulūm al-dīn* comme des « conditions de temps » (préférer le dernier tiers de la nuit, le vendredi, le jour de 'Arafa, etc.), les « conditions de circonstance » (souvent il s'agit d'un alignement sur la prière légale), la « condition de posture » (se tourner vers la qibla), la « condition psychologique » (être sûr de la réalisation et sincère dans sa requête), la « condition de répétition » (répéter trois fois), la « condition de la mention initiale du nom d'Allah et de son Prophète » et la « condition de disposition intérieure »³⁷⁶⁶. Il est vrai qu'un passage du *Šams al-ma'ārif* semble tout à fait conforme à ces préceptes :

Avertissement : sache que la bonne façon (*al-adab*) de commencer toutes les invocations est la mention des louanges de Dieu - Il est puissant et majestueux - avec les siens, l'intercession du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, la salutation au [Prophète], l'affranchissement de la puissance et de la force, l'abandon du refuge à un autre que Dieu - qu'Il soit exalté ! -, la bonne pensée, le repentir de toute faute, manger [de la nourriture] licite, la présence du cœur, la concentration, la manifestation de l'humiliation de l'adoration et venant de la divinité seigneuriale (*al-rubūbiyya*). Si les décrets [de Dieu] se produisent dans la pré-éternité par l'Impératif effectif dont la fin est demandée, la bénédiction de l'invocation satisfaite³⁷⁶⁷ se produit par l'accomplissement, la patience et le silence qui l'accompagne. [L'invocateur] ne trouvera plus sa douleur définitivement, [son]

³⁷⁶³ Al-Būnī ne mentionne d'ailleurs jamais al-Ġazālī dans le « noyau historique », y compris dans le *ʿIlm al-hudā* où les mentions d'autorités sont très nombreuses.

³⁷⁶⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 21a ; à comparer avec al-Ġazālī, *al-Ġawāhir al-ġawālī*, Égypte, Maṭba'at al-sa'āda, 1934¹, p. 15.

³⁷⁶⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 70b-71a ; à comparer avec al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, éd. Abū l-'Alā' 'Afifī, Le Caire, al-Dār al-qawmiyya li-l-ṭibā'ca wa-l-našr, 1964, p. 39-40 ; *Le tabernacle des lumières*, tr. Roger Deladrière, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 36. Voir *infra* p. 977 et suivantes.

³⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 211-214. On trouvera une traduction de ces « dix règles normatives » dans al-Ġazālī, *Temps et prières*, tr. Pierre Cuperly, Paris, Sindbad (« La bibliothèque de l'Islam »), 1990, p. 51-59.

³⁷⁶⁷ Nous avons suivi la leçon de BnF2 (*al-murḍiya*) et non Esc1 (*al-riḍā*).

malheur sera calmé, l'invocateur (*al-dā‘ī*) en sera délivré, comme si rien ne l'avait atteint, avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! -.

(*Tanbīh : i‘lam anna l-adab fī btidā‘ al-ad‘iya kulli-hā đīkr maḥāmid Allāh - ‘azza wa-ğalla - bi-mā huwa ahlu-hu wa-l-tašaffu‘ bi-l-nabī - šallā Llāh ‘alay-hi wa-l-salām - wa-l-šalāt ‘alay-hi wa-l-tabarrī min al-ḥawl wa-l-quwwa wa-tark al-iltiğā‘ li-ğayr Allāh ta‘ālā wa-ḥusn al-zunn bi-hi wa-l-tawba min kull ma‘šiya wa-akl al-ḥalāl wa-ḥudūr al-qalb wa-ğam‘ al-himma wa-iżhār đill al-‘ubūdiyya wa-‘an al-rubūbiyya. Fa-in kānat al-maqādīr ġāriya fī l-azal bi-l-amr al-wāqī‘ al-mas‘ūl zawāla-hu ḥašalat barakat al-du‘ā‘ al-murđiya bi-l-maqđī wa-l-šabr wa-l-sukūn ma‘a-hu, wa-lā yağidu alama-hu albatta wa-yuhawwinu ‘alay-hi šadīda wa-yuḥlişu l-dā‘ī min-hu ka-anna-hu lam yuşib šay‘ bi-iğn Allāh ta‘ālā*)³⁷⁶⁸

Ce passage, issu du *Qabs al-iqtidā‘*³⁷⁶⁹, synthétise le « bon usage » (*al-adab*), et on y retrouve des règles clairement exprimées par al-Ġazālī : la mention de Dieu en ouverture³⁷⁷⁰, la salutation au Prophète³⁷⁷¹, etc. Cependant, plutôt que de le rapprocher des textes d'al-Ġazālī, nous pensons voir le modèle de ce texte dans un extrait de la *Risāla* d'al-Quşayrī :

Parmi les bonnes façons de faire l'invocation (*ādāb al-du‘ā‘*) [il y a] la présence du cœur, et que [l'orant] ne soit pas inattentif. On rapporte du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - qu'il a dit : « Dieu - qu'Il soit exalté - ne répond pas à l'invocation d'un serviteur au cœur pécheur³⁷⁷² »³⁷⁷³. Parmi ses conditions, [il convient] que la nourriture [de l'invocateur] soit licite (*ḥalāl*) ; [le Prophète] - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit à Sa‘d³⁷⁷⁴ : « Aie de

³⁷⁶⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 92b-93a.

³⁷⁶⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā‘*, BnAγ, fol. 149b (*ğumla* 1).

³⁷⁷⁰ Neuvième règle selon al-Ġazālī, cf. al-Ġazālī, *Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn*, I, p. 406.

³⁷⁷¹ Également dans la neuvième règle selon al-Ġazālī, cf. *ibid.*, I, p. 406. La *taşliya* est un élément essentiel des invocations dès les débuts de l'islam, al-Ġazālī ne fait que rapporter un usage déjà fermement établi. Sur la *taşliya* dans les invocations, cf. Fritz Meier, « Invoking blessings on Muḥammad in prayers of supplication and when making requests », dans *Essays on Islamic piety and mysticism*, Leyde, Brill (« Islamic history and civilization. Studies and texts »), 1999, p. 549-588.

³⁷⁷² *Lāh* indique que le péché est accompli par inadvertance.

³⁷⁷³ Hadith rapporté sous une forme proche par al-Tirmidī (*Kitāb al-Da‘awāt*, 65).

³⁷⁷⁴ Sa‘d b. Abī Waqqāş (m. entre 50/670-671 et 58/677-678) est un des dix compagnons que le Prophète promit au Paradis de son vivant. Il aurait été gouverneur de Koufa avant d'être destitué par le calife ‘Umar en raison de plaintes des habitants de la ville. Certains récits l'accusent d'avoir fait preuve d'un luxe ostentatoire qui aurait poussé ‘Umar à faire brûler sa résidence. Il aurait gardé une position neutre lors de l'arbitrage de Şiffin, le dernier événement politique pour lequel on rapporte des récits à son sujet. Cf. Gerald R. Hawting, « Sa‘d b. Abī Waqqāş », *EI*².

bonnes choses pour profit [*i.e.* nourriture], ton invocation sera exaucée »³⁷⁷⁵. On dit que l'invocation est la clef de la demande (*miftāḥ al-ḥāḡa*) et ses crans³⁷⁷⁶ sont de manger [de la nourriture] licite.

(*Wa-min ādāb al-du‘ā’*: ḥuḍūr al-qalb, wa-an lā [sic] yakūna sāhiyan; fa-qad ruwiya ‘an al-nabī ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama anna-hu qāla: « inna Llāh ta‘ālā, lā yastaḡību du‘ā’ ‘abd min qalb lāh ». *Wa-min šarā’iṭi-hi*: an yakūna maṭ‘amu-hu ḥalāl; fa-laqad qāla ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama li-Sa‘d: « aṭīb kasba-ka tustaḡab da‘watu-ka ». *Wa-qad qīla*: al-du‘ā’: *miftāḥ al-ḥāḡa*, wa-asnānu-hā: *laqm al-ḥalāl*)³⁷⁷⁷

Bien que certains éléments du *Šams al-ma‘ārif* ne soient pas dans cette liste, on y reconnaît plusieurs éléments repris textuellement à l'identique : la présence du cœur ou le fait de manger de la nourriture permise (*ḥalāl*). Al-Qušayrī appuie davantage son propos : le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* ne retient que l'essentiel et les grandes lignes des règles à observer.

Ainsi, la faille dans l'analogie entre *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* et *Šams al-ma‘ārif* réside dans le fait que les conditions pour le *du‘ā’* qui s'en dégagent ne sont pas propres au discours ḡazālien, qui ne fait que reproduire des hadiths très répandus en les commentant³⁷⁷⁸. Ces conditions sont en effet contenues au moins en substance, si ce n'est dans la lettre-même, dans des hadiths. Les grandes compilations de hadith écrites au III^e/IX^e comportent en effet pour la plupart au moins un livre consacré exclusivement aux *du‘ā’* (parfois en association avec d'autres pratiques), et le *Kitāb al-da‘awāt* d'al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ d'al-Tirmidī est un recueil très important sur le sujet³⁷⁷⁹.

³⁷⁷⁵ Hadith rapporté avec la leçon *ṭa‘ma-ka* (« ta nourriture ») par al-Ġazālī dans *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, II, p. 113. On trouvera la version complète et circonstanciée du hadith chez al-Ṭabarānī, *al-Mu‘ḡam al-awsaṭ*, éd. Ṭāriq b. ‘Awaḍ Allāh b. Muḥammad et ‘Abd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Le Caire, Dār al-Ḥaramayn, 1995, VI, p. 310-311, n°6495. Il semble que le hadith prenne d'autant plus de sens que Sa‘d b. Abī Waqqāṣ était réputé ne pas réussir à faire correctement la prière canonique (*ṣalāt*).

³⁷⁷⁶ Litt. « les dents » [de la clef]. L'éditeur indique judicieusement qu'il convient de lire *asnānu-hu* plutôt que *asnānu-hā*, le pronom suffixe revoyant à la clef (*miftāḥ*) et non à la demande (*ḥāḡa*).

³⁷⁷⁷ Al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, éd. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. al-Šarīf, Le Caire, Dār al-Ša‘b, 1989, p. 445 ; à comparer avec *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, Doha, Garnet publishing, 2007, p. 276.

³⁷⁷⁸ Nous pouvons en effet nous demander si le fait de mentionner Dieu au début, de faire les salutations au Prophète, de se tourner vers la *qibla*, de préférer des moments spécifiques comme le jour de ‘Arafa, le mois de ramaḍān, le vendredi ou l'aurore (*al-saḥar*) peuvent être associés à une influence d'al-Ġazālī : ces règles visent à conformer l'invocation (*du‘ā’*) à la prière légale (*ṣalāt*). C'est d'ailleurs souvent après la prière légale qu'il est recommandé de présenter sa demande ou de faire son invocation, particulièrement celle du matin (deux génuflexions), donc à l'aurore.

³⁷⁷⁹ Al-Tirmidī, *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, p. 455-582.

Une des « invocations exaucées » présentées par al-Būnī dans un chapitre spécifique est d'ailleurs expressément attribuée à ce traditionniste³⁷⁸⁰. Certains ouvrages de ce type ont même circulé de manière tout à fait indépendante comme le monumental *Kitāb al-Du‘ā’* (*Le livre de l'invocation*)³⁷⁸¹ d'al-Ṭabarānī³⁷⁸² (n. 260/873, m. 360/971) ou le *Kitāb al-Da‘awāt al-kabīr*³⁷⁸³ (*Le grand livre des invocations*) d'al-Bayhaqī³⁷⁸⁴ (n. 384/944, m. 458/1066). Ainsi, bien que ces conditions aient trouvées une expression systématique sous la plume d'al-Ġazālī, cela ne signifie pas que ce dernier soit la source de tout *du‘ā’* qui se conforme à ces préceptes généraux et abondamment relayés³⁷⁸⁵. Nous pensons au contraire que l'identification d'éventuelles sources du *Šams al-ma‘ārif* doit se faire selon d'autres critères, en particulier les citations textuelles (avec la mention ou non de l'auteur duquel elles proviennent), et les éléments originaux, moins communs (et donc plus caractéristiques), dans la tradition musulmane.

Par exemple, le fait que le *Šams al-ma‘ārif* ait recours aux sigles coraniques dans certaines de ses invocations est relativement peu courant dans la tradition islamique. Pourtant, nous trouvons chez Abū Ṭālib al-Makkī des prières qui utilisent de tels sigles³⁷⁸⁶. Par exemple, la cinquième section du *Qūt al-qulūb* consacrée aux

³⁷⁸⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 55b. Cf. *infra* p. 819.

³⁷⁸¹ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Du‘ā’*, éd. Muḥammad Sa‘īd b. Muḥammad Ḥasan al-Buḥārī, Beyrouth, Dār al-bašā‘ir al-islāmiyya, 1987, 3 vol.

³⁷⁸² Abū l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Laḥmī l-Ṭabarānī est un important traditionniste originaire du Ṭabaristān et mort à Ispahan. Ses compilations les plus célèbres sont *al-Mu‘ġam al-kabīr*, *al-Mu‘ġam al-awsaṭ* et *al-Mu‘ġam al-ṣaġīr*, mais il est aussi l'auteur de compilations au sujet beaucoup plus restreint comme le *Kitāb al-Du‘ā’*. Cf. Maribel Fierro, « al-Ṭabarānī », *Et*².

³⁷⁸³ Cf. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Kitāb al-Da‘awāt al-kabīr*, éd. Badr b. ‘Abd Allāh al-Badr, Koweït, Manšūrāt markaz al-maḥtūṭāt wa-l-turāt wa-l-waṭā‘iq, 1993¹.

³⁷⁸⁴ Abū Bakr al-Bayhaqī était un juriste šāfi‘ite et théologien aš‘arite. Il est particulièrement connu comme traditionniste. Cf. Eerik Dickinson, « al-Bayhaqī, Abū Bakr », *Et*³.

³⁷⁸⁵ La place accordée à al-Ġazālī dans les études islamiques est problématique. En effet, s'il est un théologien qui eut une grande influence dans la pensée islamique, sa place nous semble parfois surévaluée. On veut lui faire endosser un rôle de maître-à-penser d'une « orthodoxie » qui est un non-sens en islam du fait de l'absence d'autorité religieuse définitive.

³⁷⁸⁶ Abū Ṭālib al-Makkī est lui-même une autorité abondamment mentionnée dans le *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī, particulièrement dans le livre sur les invocations. Si le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a lui aussi puisé son inspiration dans le *Qūt al-qulūb*, nous pouvons cependant constater de grandes différences dans ce qu'a pu séduire nos cheikhs respectifs : seul l'aspect le plus classique (peut-être pourrait-on même dire « puriste ») intéresse al-Ġazālī, et les spécificités qu'affectionnent les auteurs ésotériques et magiques comme

« invocations choisies [à prononcer] après la prière du matin » (*fī dīkr al-ad'īya l-muḥtāra ba'd ṣalāt al-ṣubḥ*) ne manque pas de rappeler des éléments très prisés dans l'ésotérisme et les invocations du *Šams al-ma'ārif*³⁷⁸⁷. Tout d'abord, elle est rapportée d'Adam. Ce patronnage légendaire inscrit l'invocation dans l'histoire universelle de la révélation. Elle explique également pourquoi on y trouve des éléments d'origine hébraïque comme *Ahyā Šarāhyā Adunāy Iṣbā'ut*, noms divins hébreux présents dans de nombreuses traditions magiques, y compris en Islam³⁷⁸⁸. La profusion des noms divins trouve également son pendant dans le *Šams al-ma'ārif*, dont certaines invocations sont construites avec des énumérations très longues de noms divins. Les « noms barbares » mais clairement rattachés à une racine arabe (comme dans *yā Dahr yā Dayhūr yā Dīhār*³⁷⁸⁹) sont également utilisés en magie et dans le *Šams al-ma'ārif*. L'emploi des sigles coraniques est également tout à fait révélateur : l'exégèse mystique en fait des noms divins cachés, ce qui est une des thèses récurrentes du *Šams al-ma'ārif* à leur sujet. Ces éléments sont constitutifs des invocations à caractère magique du *Šams al-ma'ārif* alors qu'al-Ġazālī les passe sous silence. Il nous semble donc qu'Abū Ṭālib al-Makkī put être une source plus importante encore qu'al-Ġazālī dans la composition du *Šams al-ma'ārif*. Cependant, un autre texte soufi, *al-Risāla l-Quṣayriyya*, joua un rôle très important dans la théorisation des invocations du *Šams al-ma'ārif*.

Le modèle d'al-Quṣayrī

Al-Quṣayrī est un soufi auteur d'un traité présentant les aspects fondamentaux du soufisme. Une première partie est consacrée à des notices biographiques des grands maîtres, alors que la seconde partie se concentre sur la définition des grands thèmes du soufisme (états et stations spirituels, pratiques soufies, etc.). Nous avons déjà vu que le compilateur du *Šams al-ma'ārif* avait connaissance d'*al-Risāla l-Quṣayriyya*, dont il citait une anecdote collationnée avec un ouvrage attribué à Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī. Al-Būnī lui-même mentionne al-Quṣayrī dans *Laṭā'if al-iṣārāt*³⁷⁹⁰. L'influence de l'épître d'al-Quṣayrī sur le *Šams al-ma'ārif* dépasse de loin ces quelques références. Nous avons vu que le paragraphe sur la bonne façon de procéder à l'invocation abordé précédemment provient

l'emploi de sigles coraniques ou de noms divins d'origine hébraïque sont simplement ignorées par le Ḥuġġat al-islām.

³⁷⁸⁷ Étant donnée sa longueur, nous en avons proposé une traduction en annexe. Cf. *infra* p. 1184.

³⁷⁸⁸ Nous reviendrons un peu plus loin sur ces termes. Cf. *infra* p. 872 et suivantes.

³⁷⁸⁹ Dans cette liste, seul *Dahr* (« Temps ») est attesté dans les dictionnaires arabes. Les deux autres noms semblent (artificiellement) dériver de la même racine.

³⁷⁹⁰ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 28a.

probablement de ce texte. À plusieurs reprises le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a reproduit telles quelles des phrases de l'épître. C'est le cas par exemple de « Sache que l'invocation est la clef de l'adoration [de Dieu], le repos des misérables, le refuge de ceux qui ont subi un dommage, et console celui qui a besoin de quelque chose » (*i‘lam bi-anna l-du‘ā’ miftāḥ al-‘ibāda wa-mustarwiḥ aṣḥāb al-fāqa wa-malḡa’ al-muḏṭarrīn wa-mutanaffis dawī l-ma‘rib*)³⁷⁹¹.

L'épître fut donc une source importante du *Šams al-ma‘ārif*. Certains concepts, s'ils n'ont pas été textuellement repris, semblent également avoir exercé une influence sur la conception de l'invocation. Ainsi, la question de l'état spirituel (*ḥāl*) de l'orant est essentielle d'après l'épître d'al-Quṣayrī :

Sahl b. ‘Abd Allāh [= al-Tustarī] a dit : Dieu - qu'Il soit exalté ! - a créé la Création et a dit : « Parlez-moi secrètement, si vous ne le faites pas observez-moi, si vous ne le faites pas écoutez-moi, si vous ne le faites pas attendez à ma porte, si vous ne le faites pas, faites descendre vos demandes (*ḥāḡāt*) à moi ». J'ai entendu le maître Abū ‘Alī l-Daqqāq - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - dire que Sahl b. ‘Abd Allāh a dit : « L'invocation (*al-du‘ā’*) la plus proche d'être exaucée est l'invocation de circonstance (*du‘ā’ al-ḥāl*) ». L'invocation de circonstance est celle dont l'énonciateur est celui qui est frappé d'un mal pour lequel il fait l'invocation et auquel il ne peut se soustraire [autrement].

(*Wa-qāla Sahl b. ‘Abd Allāh : ḥalaqa Llāh ta‘ālā l-ḥalq wa-qāla nāḡūnī, fa-in lam taf‘alū fa-nzurū ilayya, fa-in lam taf‘alū fa-sma‘ū minnī, fa-in lam taf‘alū fa-kawwinū bi-bābī, fa-in lam taf‘alū fa-anzalū ḥāḡāti-kum bī. Samī‘tu l-ustād Abā ‘Alī l-Daqqāq, raḥima-hu Llāh, yaqūlu : qāla Sahl b. ‘Abd Allāh : aqrab al-du‘ā’ ilā l-iḡāba du‘ā’ al-ḥāl. Wa-du‘ā’ al-ḥāl : an yakūna ṣāḥibu-hu muḏṭarr lā budda la-hu mimmā yad‘ū li-aḡli-hi*)³⁷⁹²

Cette corrélation entre l'état spirituel du moment et la demande est centrale dans la mesure où l'emploi de noms divins est souvent mis en parallèle avec les qualités ou l'état de celui qui accomplit le zikr (*ḏikr*). Pour ce qui concerne les invocations (*du‘ā’*), elles sont de même souvent préconisées dans des circonstances particulières. Il justifie pleinement l'usage d'invocations pour obtenir des faveurs de Dieu. L'état spirituel n'est alors pas seulement une circonstance influant sur l'invocation, mais un de ses moyens, comme l'indique un propos rapporté :

On dit que l'utilité de l'invocation est de manifester le dénûment devant Lui - qu'Il soit exalté ! - cependant le Seigneur fait ce qu'Il veut. On dit : l'invocation du commun se fait par les paroles, l'invocation des renonçants par les actes, l'invocation des gnostiques par les états [spirituels].

³⁷⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 47a ; à comparer avec al-Quṣayrī, *al-Risāla l-Quṣayriyya*, p. 442.

³⁷⁹² Al-Quṣayrī, *al-Risāla l-Quṣayriyya*, p. 442 ; à comparer avec *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 273.

(*Wa-qīla : fā'idat al-du'ā' : iżhār al-fāqa bayn yaday-hi ta'ālā, wa-illā fa-l-rabb yaḥ'alu mā yaš'ā'u. Wa-qīla : du'ā' al-āmma bi-l-aqwāl, wa-du'ā' al-zuhād bi-l-af'āl, wa-du'ā' al-ārifīn bi-l-aḥwāl*)³⁷⁹³

Ainsi, l'état spirituel demeure le moyen le plus abouti de l'invocation, celui des « connaisseurs en Dieu ». Ce sont ces « connaisseurs » qui sont généralement doués de charismes, et dans une perspective magique, où l'important est que l'invocation produise un effet, ce soit à cette catégorie d'orants que l'on préfère se référer. Bien entendu, l'état dans le *Šams al-ma'ārif* n'est pas nécessairement une fidèle réappropriation du concept soufi car il ne se destine pas nécessairement à un lectorat familier des textes du soufisme classique³⁷⁹⁴. Au contraire, c'est bien plus l'objectif désiré qui intéresse généralement le lecteur, et cela fut mis en exergue dans les *marginalia* comme nous l'avons vu. Chez al-Qušayrī, l'état spirituel détermine non seulement l'invocation à prononcer, mais surtout la pertinence d'accomplir une invocation ou non. D'après un passage, si celui qui s'apprête à faire une invocation ressent une « expansion » (*baṣṭ*)³⁷⁹⁵ alors il peut l'accomplir, mais s'il ressent une irritation (*zağr*) ou une « contraction » (*qabḍ*), alors il doit s'abstenir³⁷⁹⁶. L'introduction du *Šams al-ma'ārif* enjoignait le lecteur à n'utiliser les invocations de l'ouvrage qu'avec parcimonie³⁷⁹⁷. On trouve ici la pleine justification de cette modération dont il convient de faire preuve : l'homme accompli spirituellement n'a pas besoin d'invocation en vue d'obtenir des grâces divines. Chez al-Qušayrī l'homme est le microcosme alors que dans le *Šams al-ma'ārif*, c'est généralement³⁷⁹⁸ l'invocation ou le talisman qui jouent ce rôle. Les moments à privilégiés ne sont pas

³⁷⁹³ Al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, p. 448 ; à comparer avec *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 278-279.

³⁷⁹⁴ Par soufisme classique nous entendons les traités de soufisme jusqu'au V^e/XI^e siècles (al-Muḥāsibī, al-Kalabādī, al-Qušayrī, Abū Ṭālib al-Makkī, etc.). Il s'agit d'auteurs qui ont élaboré et théoriser la terminologie soufie dans les premiers siècles.

³⁷⁹⁵ Le *baṣṭ* (litt. « expansion ») désigne un état spirituel (*ḥāl*) atteint par l'adorateur à partir de l'état de l'espoir ou de la crainte (*ḥālat al-ḥawf wa-l-rağā'*). Il s'oppose à *qabḍ* (litt. « contraction »). Cf. al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, p. 135-137 ; *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 79-81. Voir aussi Arthur John Arberry, « *Baṣṭ* », *El²* et Rafiq al-ʿAğam, *Mawsūʿat muṣṭalahāt al-taṣawwuf al-islāmī*, p. 143-147.

³⁷⁹⁶ Al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, p. 443-444 ; *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 274-275.

³⁷⁹⁷ « N'invoque grâce à [ce livre] que peu et non beaucoup » (*wa-lā tad'u min-hu qalīl wa-lā kaṭīr*) ! Cf. *supra* p. 674.

³⁷⁹⁸ Il convient de nuancer ce propos dans la mesure où le compilateur reprend également des textes soufis qui peuvent contredire cette tendance à extérioriser les forces efficientes. La majorité du traité garde toutefois un caractère magique bien plus important que sa perspective mystique.

alors pas fonctions de l'état de l'orant mais de l'influence astrale. Le cadre de l'invocation n'est donc pas immanent mais transcendant. Ainsi, l'invocation établit un contact direct avec le divin. Une des différences entre l'épître et le *Šams al-ma‘ārif*, est qu'elle peut être un moyen de résignation. La magie vise plutôt à forcer le destin, à contraindre l'Invisible, alors que la perspective mystique d'al-Qušayrī impose l'humilité :

On dit : l'invocation oblige à la présence, le don oblige à l'échange, rester sur la porte est plus parfait que le départ pour le lieu du retour (*al-maṭāb*). On dit : l'invocation est un face-à-face avec le Vrai - qu'Il soit exalté ! - par la langue de la pudeur. On dit : la condition de l'invocation est de rester avec l'arrêt [divin] (*al-qaḍāʾ*) avec la qualité de la satisfaction.

(*Wa-qīla : al-du‘āʾ yūğabu l-ḥuḍūr, wa-l-‘aṭāʾ yūğabu l-ṣarf, wa-l-maqām ‘alā l-bāb atamm min al-inširāf bi-l-muṭāb. Wa-qīla : al-du‘āʾ muwāğahat al-ḥaqq, ta‘ālā, bi-lisān al-ḥayāʾ. Wa-qīla : šarṭ al-du‘āʾ al-wuqūf ma‘a l-qaḍāʾ bi-waṣf al-riḍā*)³⁷⁹⁹

Certes, le *Šams al-ma‘ārif* invite bien souvent à l'humilité, mais celle-ci est une posture : on se soumet à Dieu pour lui demander d'infléchir le sort, alors que le soufi al-Qušayrī invite à se soumettre à Dieu, à se satisfaire de son destin et à ne pas chercher à infléchir l'arrêt divin. Les potentialités ouvertes dans l'exécution du décret divin (*al-qadar*) permet donc ces deux discours contradictoires en apparence. Il y a cependant, dans l'épître d'al-Qušayrī, quelques cas d'invocations circonstanciées, où un effet particulier et spécifique est donné. Par exemple, ‘Uqba b. Nāfi³⁸⁰⁰, le célèbre fondateur et saint de Kairouan, se voit attribuer une invocation par al-Qušayrī :

On rapporte d'après al-Layṭ qu'il a dit : J'ai vu ‘Uqba b. Nāfi³⁸⁰⁰ aveugle, puis je l'ai vu voyant, je lui dis : « Comment ta vue t'est-elle revenue ? » Il répondit : « On vint dans mon rêve et on me dit : "Dis : 'Ô Proche, ô Celui qui répond, ô Celui qui entend l'invocation, ô Subtil pour ce qu'Il veut, rends ma vue !' Je dis [cette formule] et Dieu - Il est puissant et majestueux - me rendit la vue ».

(*Wa-ḥukiya ‘an al-Layṭ anna-hu qāla : raʾaytu ‘Uqba b. Nāfi‘ ḍarīr, tumma raʾaytu-hu baṣīr, fa-qultu la-hu bi-ma radda ‘alay-ka baṣra-ka ? Fa-qāla : utitu fī manāmī, fa-qīla qul : yā qarīb, yā muğīb, yā samī‘ al-du‘āʾ, yā laṭīfan li-mā yašāʾu, radda ‘alā baṣrī. Fa-qultu-hā, fa-radda Llāh ‘azza wa-ğalla ‘alā baṣrī*)³⁸⁰¹

L'invocation la plus célèbre de ‘Uqba b. Nāfi³⁸⁰⁰ est celle qu'il prononça à la fondation de Kairouan, faisant fuir les bêtes sauvages et rendant habitable un

³⁷⁹⁹ Al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, p. 448-449 ; à comparer avec *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 279.

³⁸⁰⁰ Sur ‘Uqba b. Nāfi³⁸⁰⁰, cf. *supra* p. 222, note 954.

³⁸⁰¹ Al-Qušayrī, *al-Risāla l-Qušayriyya*, p. 447 ; à comparer avec *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, tr. Alexander D. Knysh, p. 278.

environnement hostile³⁸⁰². Cette invocation établit le rôle talismanique de ‘Uqba b. Nāfi‘ à Kairouan, où sa tombe et le personnage ont un rôle similaire à ces talismans attribués à Balīnās et concourant à la construction de l'identité d'un pôle urbain. C'est donc dans la continuité de ce rôle de saint que l'invocation rapportée par al-Qušayrī s'inscrit. Or, cette invocation se caractérise par la révélation, pendant son sommeil³⁸⁰³, des mots qui vont rendre la vue au conquérant. La perspective d'al-Qušayrī est de souligner l'importance de l'état de l'individu, qui permet cette « révélation ». Al-Qušayrī semble ici indiquer que par l'état spirituel et la dévotion, l'orant sera apte à recevoir la révélation d'une invocation qui lui permettra de surmonter une épreuve. Cette invocation sera propre à l'individu : le nom divin est celui qui correspond au malheur ou à l'état présent de l'invocateur. Or, les chapitres développant de nombreuses invocations dans le *Šams al-ma‘ārif* ont été lus de manière différente : l'effet devient propre à l'invocation et reproductible. Nous pouvons prendre l'exemple d'une invocation visant le même effet :

Abū l-Ḥasan b. Sālīm a informé que son grand-père avait une esclave affranchie aveugle. Quelqu'un vint à elle et lui dit : « Si je t'enseigne un nom de Dieu - qu'il soit exalté ! -, que tu invoques avec [ce nom] et que Dieu te rend la vue, est-ce que tu cacheras ce [nom] et n'en informeras personne ? » Elle répondit : « Oui ». Il [le] lui enseigna et lui dit : « Tends tes mains, lève-les au ciel et invoque Dieu - qu'il soit exalté ! - avec [ce nom]. Ensuite, frotte ton visage avec [tes mains] ». Elle [le] fit et Dieu lui rendit la vue. Elle vit devant elle un cheikh debout, puis il s'éloigna d'elle.

³⁸⁰² Cf. Giovanna Calasso, « Les remparts et la loi », p. 93. L'épisode de l'invocation est relaté par Ibn ‘Abd al-Ḥakam et Ibn ‘Idārī. Cf. Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maḡrib*, p. 262-265 ; Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus*, éd. Reinhart Pieter Anne Dozy, Leyde, E.J. Brill, 1848-1851, p. 13 ; éd. Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa (« al-Maktaba l-andalusiyya », 22), 1983³, I, p. 20-21. Edmond Doutté signalait en outre que la grande mosquée de Kairouan contient une plaque de marbre avec un cyprès représenté dessus considéré par les habitants à son époque comme une vipère enchantée de ‘Uqba pour protéger la ville : l'invocation est devenue, dans les représentations, un talisman sous forme d'objet physique et matériel, comme un patrimoine rappelant le souvenir de l'influence magique du saint dans la construction et la perennité de la ville. Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 144.

³⁸⁰³ La révélation d'une solution à un problème pendant les rêves est un thème fréquent des hagiographies. Wladimir Ivanow (n. 1886, m. 1970) avait analysé un cas dans le *Siyar al-‘ārifīn* (*Biographies des gnostiques*) de Ḥāmid b. Faḍl Allāh al-Ġamālī, composé entre 937/1530 et 942/1535 en Inde, où la cause d'une maladie affectant un individu est révélée pendant un rêve, dévoilant ainsi que le mal est causé par un sorcier mort dont la tombe contient une figurine sertie d'aiguilles à l'origine du mal. Cf. Wladimir Ivanow, « A "witch-case" in Mediæval India », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 19 (1923), p. 43-50.

On lui présenta beaucoup d'argent en échange qu'elle l'enseigne, et elle refusa. Il dit : « Elle en informa mon père lors de sa mort ». Elle lui dit : « Récite le début de la sourate du fer [= sourate LVII] ». Il en récita le début. Elle lui dit : « Un nom est passé ». Elle lui dit : « Récite la fin de la sourate du rassemblement [= sourate LIX] » et il la récita. Lorsqu'il eût achevé la fin [de la sourate], elle lui dit : « Le reste du nom est passé », puis elle l'en informa.

(*Wa-aḥbara Abū l-Ḥasan b. Sālim qāla kāna li-ḡaddatī mawlāt ‘amiyā’ fa-atā-hā āt. Wa-qāla la-hā : « In ‘allamtu-ki ism min asmā’ Allāh ta‘ālā fa-tad‘īna bi-hi fa-yaruddu Llāh ‘alay-ki bašra-ki a-taktamī dālika wa-lā tuḥbiri bi-hi aḥad ? » Qālat : « Na‘am ». Fa-‘allama-ha wa-qāla la-hā : « Ibsaṭī yaday-ki wa-rfa‘ī-himā ilā l-samā’ wa-d‘ī Llāh ta‘ālā bi-hi ṭumma msaḥī bi-himā ‘alā waḡhi-ki ». Fa-fa‘ilat fa-radda Llāh ‘alay-hā bašra-hā, fa-ra‘at bayn yaday-hā šayḥ qā‘im, fa-ḡahaba ‘an-hā wa-‘uriḡa ‘alay-hā māl ḡazil ‘alā an tu‘allima-hu la-hu, fa-mtana‘at. Fa-qāla wa-aḥbarat bi-hi abī ‘inda mawti-hā. Fa-qālat la-hu : « Iqra’ awwal sūrat al-ḡadīd ». Fa-qara’a awwala-hā. Fa-qālat la-hu : « Qad maḡā ba‘ḡ al-ism ». Fa-qālat la-hu : « Iqra’ āḡir sūrat al-ḡašr », fa-qara’a. Fa-lammā faraḡa min āḡiri-hā qālat la-hu : « Maḡā baqiyat al-ism » ṭumma aḡbarat bi-hi)³⁸⁰⁴*

L'invocation est mise sous l'autorité d'Abū l-Ḥasan b. Sālim³⁸⁰⁵ (m. 297/909), disciple d'al-Tustarī. Le récit met en avant l'enseignement et la transmission de l'invocation. Dans les deux cas, l'invocation semble révélée : la personne qui enseigne l'invocation à l'esclave est un cheikh anonyme qui disparaît lorsqu'elle recouvre la vue. L'invocation dans ce dernier cas est ensuite enseignée par l'esclave sur son lit de mort. Bien que dans tout le récit, l'aveugle se voit enjoindre de ne jamais dévoiler le nom et qu'elle s'évertue à ne pas le transmettre, son enseignement a tout de même lieu. L'invocation n'est donc pas propre à elle seule : elle doit être cachée car elle ne doit pas être enseignée à quelqu'un qui ne soit pas digne de la recevoir. Au contraire, ‘Uqba b. Nāfi‘ peut la dévoiler car la sienne ne saurait être source de nuisance et ne fut efficace que par l'adéquation entre son état et l'invocation. Si le nom n'est pas donné par le compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, il indique néanmoins dans quels passages du Coran il se situe. Ce culte du secret est donc ici encore une posture. Nous voyons ainsi que, malgré les accointances certaines entre les deux types de textes, il demeure une rupture fondamentale dans l'appréhension de l'invocation dans les deux cas. La « vente » de l'invocation, ici refusée, pourrait paraître contradictoire avec l'anecdote d'al-Ḥudrī affirmant la possibilité pour l'invocateur d'être payé. En réalité, les deux cas sont très différents : ici il est défendu d'enseigner l'invocation pour de l'argent, dans l'anecdote d'al-Ḥudrī l'argent est accepté pour avoir fait une invocation qui fonctionne.

³⁸⁰⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 56a.

³⁸⁰⁵ Il est connu pour être le fondateur d'une école mystico-théologique à Bassorah basée sur les enseignements de son maître. Cf. Louis Massignon et Bernd Radtke, « Sālimiyya », *EI*².

L'invocateur doit donc préserver le secret de l'invocation, tout en pouvant l'utiliser pour subvenir à ses besoins.

Saints et invocations

Les sources soufies ont joué un rôle déterminant dans la définition et la théorie de l'invocation dans le *Šams al-ma'ārif*. Des sources à caractère hagiographique ont également joué un rôle aussi important dans l'élaboration des modèles d'invocations. Plusieurs invocations sont en effet liées à des saints en particulier et le compilateur rapporte dans un épisode circonstancié. Les *marginalia* nous informent bien souvent que c'est l'effet qu'a produit l'invocation qui retenait l'attention du lecteur, et c'est sans doute dans cette perspective qu'elles furent compilées dans le *Šams al-ma'ārif*.

Une section entière est consacrée aux « invocations exaucées ». Il s'agit surtout de récits hagiographiques dans lesquels un éminent personnage prononce une invocation suivie d'effets. Cette section est un recueil d'exemples concrets qui visent en partie à légitimer les emplois moins conventionnels des invocations. Ainsi, le premier récit met en scène al-Tirmidī, éminent traditionniste, dont l'ouvrage principal comporte - nous l'avons vu - un livre important sur les invocations :

L'imam Abū 'Īsā l-Tirmidī a appris de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - qu'il a dit : « Quand tu as une demande [à formuler] auprès de Dieu ou d'un homme, tu feras une prière de deux génuflexions et prononceras cette invocation : "Point de divinité excepté Dieu, le Longanime, le Généreux (*al-Ḥalīm al-Karīm*), gloire à Dieu, Seigneur du trône sublime, louange à Dieu, Seigneur des mondes, je Te demande des actions de Ta miséricorde, des conjurations de Ton pardon, le butin de tout bien et la salvation contre tout mal, Tu ne me permets pas de faute que Tu ne pardonnes, de souci que Tu ne soulages, de besoin de Toi dans lequel il y a une satisfaction que Tu exauces, ô le plus miséricordieux des miséricordieux ! ».

Quelqu'un a dit³⁸⁰⁶ : « Celui qui veut qu'Il exauce sa demande, qu'il fasse une prière de deux génuflexions avec sincérité et intention, puis [qu']il se prosterne. Il dira durant sa prosternation après la louange à Dieu - qu'Il soit exalté ! -, la demande de pardon (*al-istiğfār la-hu*), et la prière sur le Prophète (*al-ṣalāt 'alā l-nabī*) - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - : « Ô mon Dieu, ô celui qui rassemble le désordre, ô celui qui extrait les plantes, ô celui qui redonne vie aux ossements des morts, ô celui qui exauce les demandes, ô celui qui soulage des afflictions au dessus des sept cieux, ô celui qui ouvre les trésors des grâces divines, ô le possesseur des besoins des demandeurs, Ton ouïe s'étend aux voix et Ta science embrasse toute

³⁸⁰⁶ Le manuscrit Esc1 a « l'un d'eux a dit » (*wa-qāla ba'ḍu-hum*), mais BnF2 a « il a aussi dit » (*qāla ayḍan*), suggérant qu'il s'agit toujours d'al-Tirmidī. BnF3 a une leçon mixte : « l'un d'eux a aussi dit » (*qāla ba'ḍu-hum ayḍan*).

chose ! Je Te demande, ô mon Dieu, par Ta puissance sur toute chose, par Ton non-besoin de l'ensemble de Ta création, par Ta louange et Ta gloire, de Te montrer généreux pour moi avec ma demande, qui est telle et telle ». Tu répéteras l'invocation trois ou sept [fois] : elle te sera exaucée si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut.

(*Wa-ḥarraġa l-imām Abū ‘Īsā l-Tirmidī ‘an rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - anna-hu qāla : « Idā kānat la-ka ḥāġa ‘inda Llāh aw ‘inda aḥad min al-nās tuṣallī rak‘atayn wa-tad‘ū bi-hādā l-du‘ā’ : « Lā ilāha illā Llāh al-Ḥalīm al-Karīm, subḥān Allāh Rabb al-‘arṣ al-‘azīm, al-ḥamd li-Llāh rabb al-‘ālamīn, as’alu-ka mūġibāt raḥmati-ka wa-‘azā’im maġfarati-ka wa-l-ġanīma min kull ḥayr wa-l-salāma min kull šarr lā tad‘u lī ḍanb illā ġafarta-hu wa-lā himm illā farraġta-hu wa-lā ḥāġġa la-ka fi-hā riḍā illā qaḍayta-hā yā arḥam al-rāḥimīn ». Wa-qāla ba‘du-hum man arāda an yaqḍā ḥāġata-hu fa-l-yuṣalli rak‘atayn bi-iḥlāṣ wa-niyya ṭumma saġada, wa-yaqūlu fi suġūdi-hi ba‘d ḥamd Allāh ta‘ālā wa-l-istiġfār la-hu wa-l-ṣalāt ‘alā l-nabī - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - : « Allahumma yā ġāmi‘ al-ṣitāt yā muḥriġ al-nabāt yā muḥyi l-‘izām al-rufāt yā qādī l-ḥāġāt yā mufarriġ al-kurubāt min fawq sab‘ samāwāt yā fātiḥ ḥazā’in al-karāmāt wa-yā mālik ḥawā’iġ al-sā’ilīn wasa‘a sam‘u-ka la-aṣwāt wa-aḥāta ‘ilmu-ka bi-kull šay’ ! As’alu-ka Allahumma bi-qudrati-ka ‘alā kull šay’ wa-bi-stiġnā’i-ka ‘an ġamī‘ ḥalqi-ka wa-bi-ḥamdi-ka wa-maġdi-ka an taġūda ‘alayya bi-ḥāġatī wa-hiya kaḍā wa-kaḍā ». Wa-tukarriru l-du‘ā’ ṭalāt aw sab‘ fa-inna-hu yustuġābu la-ka in šā’a Llāh ta‘ālā*)³⁸⁰⁷

Le hadith est bien rapporté par al-Tirmidī, mais aussi par Ibn Māġa³⁸⁰⁸. Il est rapporté ici sans la chaîne de garant, sans doute parce qu'al-Tirmidī jugeait le hadith « étrange » (*ḥādā l-ḥadīṭ ġarīb*) et affirmait qu'« il y a un propos au sujet de sa chaîne de garant : Fā’id b. ‘Abd al-Raḥmān est considéré comme faible dans le hadith » (*wa-fi isnādi-hi maqāl Fā’id b. ‘Abd al-Raḥmān yuḍa‘afu fi l-ḥadīṭ*). Ce dernier est plus connu sous le nom d'Abū l-Warqā³⁸⁰⁹ (m. entre 150 et 160/entre 767 et 777). Nous pouvons alors nous demander pourquoi le compilateur aurait choisi un hadith jugé aussi faible par al-Tirmidī lui-même. C'est sans conteste le contenu qui a contribué à ce choix : l'invocation se fait après la prière du matin comme la plupart des invocations attribuées à de prestigieux personnages, et elle met en scène deux noms divins. Mais en plus de cela, le hadith indique la possibilité d'utiliser l'invocation pour obtenir quelque chose de Dieu ou d'un homme (*aḥad min al-nās*), ce qui peut sembler surprenant. Elle offre donc la possibilité d'être utilisée afin d'obtenir les faveurs d'un homme de pouvoir ou d'un puissant.

³⁸⁰⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 55b.

³⁸⁰⁸ Al-Tirmidī (*Kitāb al-Witr*, 17) et Ibn Māġa (*Kitāb al-Iqāma*, 189).

³⁸⁰⁹ Nous ne savons presque rien de ce personnage hormis sa très mauvaise réputation en tant que rapporteur de hadith. Cf. al-Ḍahabī, *Mizān al-ī’tidāl*, V, p. 409-410 ; Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, VIII, p. 255-256.

Une autre invocation revendique le patronage de ‘Alī b. Abī Ṭālib, gendre et cousin du Prophète, premier imam des chiïtes :

On interrogea la porte de la cité de la science de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - [c'est-à-dire] ‘Alī b. Abī Ṭālib³⁸¹⁰ - que Dieu soit satisfait de lui - à propos de ce qui est le plus spécifique à l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, et il répondit à celui qui l'interrogeait : « Je ne pensais pas qu'on m'interrogerait à ce propos ». Puis il lui dit : « Quand tu veux présenter à Dieu une demande, récite six versets du début de [la sourate] du fer (*al-Ḥadīd*) jusqu'à Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Il est omniscient des pensées des cœurs }³⁸¹¹ et la fin de la sourate du rassemblement (*al-Ḥaṣr*) depuis Son propos { Si Nous avons fait descendre cette Prédication sur une montagne }³⁸¹² jusqu'à la fin de la sourate, puis tu diras : "Ô Celui qui est ainsi, fais pour moi parmi ce que j'ordonne ceci et cela" ».

(*Wa-qad suʿila bāb madīnat ʿilm rasūl Allāh - ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - ʿAlī b. Abī Ṭālib - raḍīya Llāh ʿan-hu - ʿan aḥaṣṣ mā ḥaṣṣa-hu bi-hi rasūl Allāh - ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - fa-qāla li-l-sāʿil : « Mā zanantu anna aḥad yasʿalunī hādā ». Tumma qāla la-hu : « Idā aradta an tasʿala Llāh hāḡa fa-qraʿ sitt āyāt min awwal al-ḥadīd ilā qawli-hi taʿālā [56a] { wa-huwa ʿalīmun bi-dāti l-ṣudūr } wa-āḥīr sūrat al-ḥaṣr min qawli-hi { law anzal-nā hādā l-Qurʿāna ʿalā ḡabalin } ilā āḥīr al-sūra tumma taqūlu : « Yā man huwa kaḏā fʿal lī min amrī kaḏā wa-kaḏā »*)³⁸¹³

Cette seconde invocation se présente sous la forme d'une interrogation à ‘Alī. La présentation faite de ‘Alī ne manque pas de renvoyer à son rôle d'imam, de dépositaire du sens caché du Coran. Il renvoie ainsi à cette invocation. Il s'agit en réalité de la récitation des mêmes passages du Coran que pour l'esclave aveugle du grand-père d'Abū l-Ḥasan b. Sālim³⁸¹⁴. Ces deux passages sont consacrés à Dieu et à Sa description. Ils contiennent une grande quantité de noms divins. Aussi, les six premiers versets de la sourate du Fer (sourate LVII) contiennent neuf noms divins, sans compter les nombreuses formules développant un nom ou un aspect spécifique de la divinité. Quant à la fin de la sourate du Rassemblement (sourate LIX), elle contient dix-sept noms divins, auxquels il faudrait également ajouter les formules développant des aspects de Dieu. Ainsi, lorsque la servante affirmait que le plus sublime nom de Dieu s'y trouvait, on peut y voir deux interprétations : soit le nom

³⁸¹⁰ Ce surnom vient d'un hadith selon lequel le Prophète aurait dit « Je suis la cité de la science, dont la porte est ‘Alī » (*anā madīnat al-ʿilm wa-bābu-hā ʿAlī*). Cf. par exemple al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ʿalā l-Ṣaḥīḥayn*, III, p. 137, n°4637-4639.

³⁸¹¹ Coran, LVII, 6.

³⁸¹² Coran, LIX, 21.

³⁸¹³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 55b-56a.

³⁸¹⁴ Cf. *supra* p. 817 et suivante. Dans le texte, l'anecdote de la servante aveugle arrive peu après celle de ‘Alī.

divin est un nom fixe parmi ceux-ci, soit le nom divin dépend de l'état spirituel de l'orant et puisque ce sont les versets qui contiennent le plus de noms divins (avec une grande variété d'attributs et peu de synonymes), il y a de fortes chances qu'au moins un nom soit adapté à la situation et circonstance. Bien que la question d'origine du récit vise la connaissance, la présentation de l'invocation indique qu'elle s'applique pour n'importe quelle demande. On peut y voir le résultat de l'utilisation de ces versets supposés contenir le plus sublime nom de Dieu. Encore une fois, aucune précaution n'est énoncée, l'invocation peut être pratiquée par tous.

Cela n'est pas le cas d'une invocation rapportée du grand juriste malékite al-Qayrawānī :

Le cheikh imam Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Zayd al-Qayrawānī, dans ce que l'on rapporte de lui, a dit : J'ai expérimenté de nombreuses invocations, mais je n'en ai pas vu qui ont reçu de réponse plus rapide ou qui avait une bénédiction plus sublime que cette invocation. C'est celle que le cheikh jurisconsulte Abū Ishāq al-Tūnisī³⁸¹⁵ prononçait contre tout homme de pouvoir (*sulṭān*) oppresseur, contre tout voleur et contre toute atteinte, calamité et accident. Que celui qui s'y est arrêté la protège. C'est l'invocation des élites. Il ne faut pas qu'un [individu] qui ne craint pas Dieu invoque avec parce qu'elle est expérimentée. La voici : « Ô mon Dieu, ô Celui qui pose toute maladie, ô Celui qui témoigne de toute confiance, ô Celui qui sait toute chose cachée, ô Celui qui dévoile l'épreuve qu'il veut, ô Celui qui sauva Moïse et l'Élu Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et l'[ami] intime Abraham - sur lui la paix -, je T'invoque, ô mon Dieu, [par] l'invocation de celui dont la misère est renforcée, dont la force est amoindrie, dont la ruse fait défaut, [par] l'invocation de celui qui se noie, du malheureux, de l'affligé, de celui [que le sort] a frappé, celui qui ne trouve que Toi pour dévoiler [= soulager] ce qu'il a, ô le plus miséricordieux des miséricordieux ! Devoile ceci et cela qui est descendu sur nous. { Sur toute chose, Tu es omnipotent }³⁸¹⁶ Viens-moi en aide, ô Dieu ! Viens-moi en aide, ô Dieu ! Ô mon Dieu, Créateur (*Bārīʿ*) qui n'a point de commencement, ô Éternel qui n'a pas d'achèvement, ô Vivant, ô Résurrecteur du mort, ô Celui qui se dresse contre toute âme avec ce que Tu as conféré. Tu es Dieu, excepté lequel il n'y a point de divinité, Dieu unique ! Je Te demande avec Tes mots parfaits la sécurité, le pardon, la prodigalité éternelle dans la religion, l'Ici-bas et l'Au-delà et pour la famille, le corps, les biens, les enfants et les musulmans tous ensemble, ô Seigneur des mondes ! { Sur toute chose, Tu es omnipotent }³⁸¹⁷ ! Accorde-moi Ta miséricorde,

³⁸¹⁵ Nous ne savons presque rien de ce personnage. Un manuscrit tardif (daté du 27 rabīʿ al-ṭānī 1220/25 juillet 1805) conservé à la mosquée d'al-Azhar d'une trentaine de folios se présente comme un recueil de fatwas du cheikh Abū Ishāq al-Tūnisī mais ne comporte aucune information sur le personnage. Il peut donc aussi s'agir d'un juriste homonyme plus tardif. Cf. Abū Ishāq al-Tūnisī, *Fatāwā l-Tūnisī*, Le Caire, al-Azhar, 327022, 32 fol.

³⁸¹⁶ Coran, III, 25/26 et LXVI, 8.

³⁸¹⁷ Coran, III, 25/26 et LXVI, 8.

ô le plus miséricordieux des miséricordieux ! Dévoile ceci et cela qui est descendu sur moi ! Délivre-moi avec une belle délivrance. Ton intention sera bonne envers Dieu - qu'Il soit exalté ! -, et les utilités sont dans les convictions [religieuses], que la prière et le salut de Dieu soient sur Notre seigneur Muḥammad, les siens et ses compagnons ».

(*Wa-qāla l-šayḥ al-imām Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Zayd al-Qayrawānī mim mā ruwiya ‘an-hu anna-hu qāla : « Ğarrabtu kaṭīr min al-ad‘iya, fa-mā ra‘aytu asra‘ iğāba wa-lā a‘zam baraka min hādā l-du‘ā’ wa-huwa llaḍī kāna l-šayḥ al-faqīh Abū Ishāq al-Tūnisī yad‘ū bi-hi ‘alā kull sulṭān ġāyir wa-‘alā kull laṣṣ wa-li-kull maṣā’ib wa-šadā’id wa-nawāzil. Fa-man waqafa ‘alay-hi fa-l-yaṣun-hu fa-inna-hu du‘ā’ al-ḥawāṣṣ wa-lā yanbağī an yad‘uwa bi-hi ġayr al-muttaqī li-anna-hu muğarrab wa-huwa hādā : « Allahumma yā mawḍī’ kull šakwā wa-yā šāhid kull nağwā wa-yā ‘ālim kull ḥafiyya wa-yā kāšif mā yašā’u min baliyya yā nağğā Mūsā wa-Muṣṭafā Muḥammad - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - wa-ḥalil Ibrāhīm - ‘alay-hi l-salām - ad‘ūka yā ilāhī du‘ā’ man ištaddat fāqatu-hu wa-ḍa‘ufat quwwatu-hu wa-qallat ḥilata-hu du‘ā’ al-ğariq al-malhūf al-makrūb al-muḍṭarr allaḍī lā yağidu li-kašf mā bi-hi illā anta yā arḥam al-rāḥimīn, ikšaf mā nazala bi-nā min kaḍā wa-kaḍā. {Inna-ka ‘alā kulli šay’in qadīrun}. Wa-ğūtā-hu yā Llāh wa-ğūtā-hu yā Llāh ! Allahumma yā Bāri’ lā bad’ la-ka yā Dā’im lā nifād la-ka yā Ḥayy yā Muḥyi l-mawtā yā Qā’im ‘alā kull nafs bi-mā kasabta anta Llāh allaḍī lā ilāha illā anta ilāh wāḥid. As’alu-ka bi-kalimāti-ka l-tāmmāt al-aman wa-l-‘afw wa-l-‘āfiya l-dā’ima fi l-dīn wa-l-dunyā wa-l-āḥira wa-fi l-ahl wa-l-ğasad wa-l-māl wa-l-walad wa-li-l-muslimīn ağma’in yā rabb al-‘ālamīn {inna-ka ‘alā kulli šay’in qadīrun}. Fa-rḥamnī bi-raḥmati-ka yā arḥam al-rāḥimīn wa-kšif mā nazala bī min kaḍā wa-kaḍā. Wa-ḥalliṣnī ḥilāṣ ġamīl wa-tuḥassinu niyyatu-ka li-Llāh ta‘ālā wa-l-fawā’id fi l-‘aqā’id wa-ṣallā Llāh ‘alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama taslīm »*)³⁸¹⁸

À deux reprises il est mentionné que l'invocation fut expérimentée. Il est demandé que l'invocation ne soit pas transmise à quelqu'un qui ne craint pas Dieu. L'invocation s'inscrit donc dans le paradigme d'un nom divin qui n'est pas soumis à l'état. Cependant, elle n'exclut pas un usage spécifique dans la mesure où elle sert avant tout contre un pouvoir tyrannique ou contre des voleurs. L'invocation se caractérise d'ailleurs par la profusion d'impératifs et l'insistance sur la demande. Il semble donc y avoir un parallèle entre le discours que l'on adresse au souverain et la forme de cette invocation : il s'agit de mêler l'ordre et la demande à l'éloge afin que les deux soient indissociables. L'éloge devient vraie lorsque la demande est accomplie.

Enfin, le compilateur a intégré une invocation attribuée à al-Šādīlī dans le *Šams al-ma‘ārif* :

L'imam Abū l-Ḥasan al-Šādīlī - que Dieu soit satisfait de lui - a dit : « Une fois, j'ai passé une nuit dans une immense affliction. Il me fut inspiré de dire : "Mon Dieu, Tu m'as accordé l'unicité et l'obéissance, l'appétit, la négligence et la rébellion

³⁸¹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 56b.

m'ont entouré, l'âme m'a jeté dans la mer des fautes qui est ténébreuse. Ton serviteur est triste, soucieux, affligé. La passion l'a avalé, et il T'appelle avec l'apostrophe du prisonnier immaculé, Ton prophète et serviteur Jonas fils d'Amitthai. Je dis { Nulle divinité en dehors de Toi ! Gloire à Toi ! J'ai été parmi les Injustes ! }³⁸¹⁹ Réponds-moi comme Tu lui as répondu, pourvoie-moi des bienfaits selon Tes satisfactions, fais croître pour moi les arbres de la grâce et du cœur. Toi, Tu es le Roi, Celui qui se glorifie de Ses bienfaits (*al-Malik al-Mannān*) ! Je n'ai que Toi, unique, qui n'as pas d'associé ! Je ne suis pas celui qui prodigue les bienfaits de Ta promesse à celui qui croit en Toi ! Toi, tu as dit - et Ta parole est vérité et tu es le plus sincère des locuteurs - { Nous l'exauçâmes et le sauvâmes de l'affliction }³⁸²⁰ [et la suite] du verset ».

(*Wa-qāla l-imām Abū l-Ḥasan al-Šādīlī - raḍīya Llāh ‘an-hu - : « Batta dāt layla fī faz‘ ‘aẓīm fa-alhamat an aqūla ilāhī manantu ‘alayya bi-l-tawḥīd wa-l-ṭā‘a wa-aḥāṭat bī l-šahwa wa-l-ǧufla wa-l-mu‘ṣiya, wa-ṭaraḥṭunī l-nafs fī baḥr al-ḥaṭāyā, fa-hiya muẓlama wa-‘abdu-ka maḥzūn mahmūm maǧmūm. Qad iltaqama-hu l-hawā wa-huwa yunādī-ka nidā’ al-maḥbūs al-ma‘šūm nabī-ka wa-‘bdu-ka Yūnus b. Mattā. Wa-aqūlu { lā ilāha illā anta subḥāna-ka innī kuntu min al-ẓālimīna } fa-staǧīb lī kamā staǧibtu la-hu wa-waffiqnī lī-mardāti-ka wa-anbata ‘alayya ašǧār al-luṭf wa-l-ǧinān. Fa-inna-ka anta l-Malik al-Mannān, wa-laysa lī illā anta waḥda-ka lā šarīk la-ka. Wa-lastu bi-maḥlaf wa‘di-ka li-man āmana bi-ka. Fa-inna-ka qulta wa-qawlu-ka l-ḥaqq wa-anta ašdaq al-qā’ilīn { fa-staǧabnā la-hu wa-naǧǧaynā-hu min al-ǧammi } l-āya*)³⁸²¹

Cette invocation se retrouve dans l'hagiographie d'al-Šādīlī écrite par Ibn al-Šabbāǧ³⁸²². Elle se situe dans la partie de l'ouvrage contenant les différentes litanies (*ḥizb*), comme la litanie de la mer (*ḥizb al-baḥr*) ou celle de la lumière (*ḥizb al-nūr*). L'invocation doit lutter contre l'affliction, mais il semble qu'elle pouvait également être utilisée contre la passion (*al-hawā*), c'est-à-dire contre tout ce qui peut séduire, détourner et dominer l'esprit, mais aussi pour libérer le prisonnier (*al-maḥbūs*). La libération du prisonnier est incarnée par Jonas par analogie avec sa captivité dans le ventre de la baleine. Le statut d'al-Šādīlī garantit l'efficacité supposée de l'invocation.

Bien que la teneur de l'invocation (*du‘ā’*) suggère une origine orale (et théoriquement plutôt une utilisation orale), certaines sont présentées comme écrites, et non prononcées, dès leur composition :

Un saint a dit : « Que celui qui veut que lui apparaissent les merveilles, que lui soient soumis les cœurs des rebelles et que soient humiliées devant lui les nuques des despotes écrive cette invocation cent fois et se la suspende [au cou]. La voici :

³⁸¹⁹ Coran, XXI, 87.

³⁸²⁰ Coran, XXI, 88.

³⁸²¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 56a.

³⁸²² Ibn al-Šabbāǧ, *Durrat al-asrār*, p. 60-61.

"Ô mon Dieu, en vérité il n'y a pas de révolutions dans le ciel, pas de pèlerinages sur terre, pas de gouttes dans la mer, pas de villages dans la montagne, pas de feuilles dans l'arbre, pas de mouvements dans les corps, pas de regards dans les yeux, pas de pensées dans les âmes excepté Te connaissant, témoignant de Toi, T'indiquant et soumis à Ta royauté. Par la force avec laquelle les habitants de la terre et des cieux sont soumis, soumets au porteur [de cette invocation] les cœurs de l'ensemble des créatures { Sur toute chose, Tu es omnipotent }³⁸²³"

J'ai dit : s'il ajoute à cette invocation les sept lettres précédentes³⁸²⁴, leurs figures, leurs noms, leurs [forces] spirituelles et ce après un jeûne de sept jours consécutifs sans qu'il n'interrompe la récitation de l'ensemble de ceci jour et nuit, qu'il ne parle à qui que ce soit et qu'il ne dorme si ce n'est loin des dominants, ensuite il écrira l'ensemble sur une fiche et la mettra avec lui : il verra une merveille.

(Qāla ba'd al-awliyā' man arāda an tazhara la-hu l-ʿağā'ib wa-tusahhira la-hu qulūb al-ṭuğāt wa-tahḍa'a la-hu riqāb al-ğabābira fa-l-yaktub hādā l-du'ā' mi'at marra wa-yu'alliq-hu ʿalā nafsi-hi wa-huwa hādā : « Allahumma inna-hu laysa fi l-samā' dawrāt, wa-lā fi l-arḍ ʿumūrāt, wa-lā fi l-biḥār qaṭarāt, wa-lā fi l-ğibāl madarāt, wa-lā fi l-šağr waraqāt, wa-lā fi l-ağsām ḥarakāt, wa-lā fi l-uyūn laḥazāt, wa-lā fi l-nufūs ḥaṭarāt illā wa-hiya bi-ka ʿarīfāt wa-la-ka šāhidāt wa-ʿalay-ka dāllāt wa-fi mulki-ka mutasahḥarāt. Fa-bi-l-qudra llatī saḥharat bi-hā ahl al-arḍ wa-l-samawāt saḥḥir li-hāmili-hi qulūb ğamīʿ al-mahlūqāt. { Inna-ka ʿalā kulli šay'in qadīrun } » Qultu : wa-in zāda ilā hādā l-du'ā' al-ḥurūf al-sab'a l-mutaqaddima wa-aškāla-hā wa-asmā'a-hā wa-rūḥāniyyata-hā wa-yakūnu dālika ba'd šiyām sab'at ayyām mutawāliyyāt wa-lā yaftaru ʿan qirā'at ğamīʿ dālika fi layli-hi wa-nahāri-hi wa-lā yukallimu aḥad wa-lā yanāmu illā ʿan ğulba ṭumma yaktubu l-ğamīʿ fi biṭāqa wa-yağ'alu-hā ma'a-hu fa-inna-hu yarā ʿağab)³⁸²⁵

On remarquera tout d'abord que la mention de cette invocation écrite recourt à l'autorité d'un saint anonyme. Nous n'avons pas identifié le cheikh qui en serait la source, mais le fait qu'il soit considéré comme saint (*walī*) suggère que les invocations de ce personnage étaient exaucées (*mustağāb*). Cet anonymat peut indiquer l'absence de source effective à ce passage dans la mesure où il est difficile de trouver des traces d'invocations écrites de la part de saints : l'hagiographie a tendance au contraire à insister sur la spécificité du pouvoir du saint, dû à sa seule piété exemplaire. À ce caractère anonyme s'ajoute la liberté du compilateur de compléter l'invocation en proposant d'ajouter des éléments magiques et des pratiques de dévotion à accomplir avant. La mention d'un saint est donc ici une posture visant à légitimer un discours que ne fonderait aucune tradition. En ce sens le *Šams al-ma'ārif* louvoie constamment entre des récits bien établis qui conforment des pratiques à un modèle prophétique ou conforme à une tradition, et des recettes

³⁸²³ Coran, III, 25/26 et LXVI, 8.

³⁸²⁴ C'est-à-dire ici les sept lettres absentes de la première sourate (*sawāqit al-fātiḥa*).

³⁸²⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 46b.

prenant plus de liberté avec des pratiques, souvent attribuées à des anonymes voire sans autre garant qu'al-Būnī, l'auteur supposé du traité.

Certaines invocations ne sont toutefois pas circonstanciées et ne présentent d'intérêt que resituées dans la globalité du Šams al-ma‘ārif. Elles peuvent être de simples mises en forme d'éléments supposés révélés. Dans un récit, la révélation du plus sublime nom de Dieu est attribuée à l'ange Gabriel, c'est cependant à un imam (anonyme) que l'on attribue une invocation qui l'utilise :

On rapporte que Gabriel - sur lui la paix - descendit sur le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - avec le plus sublime nom sur une des feuilles du Paradis marqué avec un sceau de musc sur laquelle était écrit « Ô mon Dieu, je te demande par ton nom caché le Pur (*al-Ṭāhir*), le Très-Pur (*al-Muṭahhir*), le Saint (*al-Quddūs*), le Vivant (*al-Ḥayy*), le Subsistant (*al-Qayyūm*), le Très-Miséricordieux (*al-Raḥmān*), le Miséricordieux (*al-Raḥīm*), Celui qui a la majesté et la magnificence (*Dū l-ğalāl wa-l-ikrām*) ».

Anas a dit : Une femme s'est levée et a dit : « Enseigne-le nous, ô Envoyé de Dieu ! » Il lui répondit : « Il nous est interdit de l'enseigner aux femmes et aux enfants ».

Un homme de bien a demandé à un excellent imam de lui rassembler des mots avec lesquels invoquer pour [régler] les affaires qui lui provoquaient du souci, et il lui écrivit cette invocation : « Ô mon Dieu, je Te demande, Toi qui est Dieu dans les réalités, à l'avantage pur, Toi qui est Dieu sur tout état de bonheur et de confiance, Toi qui est Dieu le Très-Saint (*al-Muqaddas*) par les spécificités de l'unité absolue et l'impénétrabilité (*al-aḥadiyya wa-l-šamadiyya*) contre le contraire et le semblable, l'antagoniste et l'apparent, Toi qui est Dieu {Rien n'est à Sa ressemblance, il est l'Audient, le Clairvoyant}³⁸²⁶, [je Te demande] de prier sur Muḥammad, sur la famille de Muḥammad, et tous ceux qui aiment Muḥammad, de prier sur lui, d'exaucer toutes mes demandes par un décret [divin] en ma faveur dans lequel il y aura le bien d'Ici-bas et de l'au-delà entouré du troupeau, préservé des malheurs, perçu grâce aux spécificités de la providence, ô celui qui fait revenir les biens, ô celui qui est dans la réalité la vérité de [cette] réalité [auprès] des pieux et des gens de bien. Ô mon Dieu, c'est la demande d'un serviteur pour la puissance de Ta seigneurialité par la manifestation de sa demande. Tu es le Connaisseur des invisibles, le témoin des réalités des demandes avant leur promulgation dans les cœurs ». Il l'acheva avec une belle conclusion : « Ô bien demandé, que la prière soit sur notre seigneur Muḥammad, l'aimé des cœurs ». Il paracheva cette invocation par le nom sublime de Dieu, le plus sublime, par la puissance de Dieu - qu'Il soit exalté !

(*Wa-ruwiya anna Ġibrīl - ‘alay-hi l-salām - nazala ‘alā l-nabī - šallā Llāh ‘alay-hi [wa-sallama] - bi-l-ism al-a‘zam fī waraqa min waraq al-ğanna maṭbū‘a bi-ḥātam misk fī-hā maktūb : « Allahumma innī as‘alu-ka bi-smi-ka l-maknūn al-Ṭāhir al-Muṭahhir al-Quddūs*

³⁸²⁶ Coran, XLII, 9/11.

al-Ḥayy al-Qayyūm al-Raḥmān al-Raḥīm Dū l-ḡalāl wa-l-ikrām ». Qāla Anas fa-qāmat [22a] *imra'a fa-qālat* : « 'Allim-nā-hu yā rasūl Allāh ! » Fa-qāla la-hā : « Nahaynā an nu'allimu-hu l-nisā' wa-l-ṣibyān ». Wa-qad sa'ala ba'ḍ al-aḥyār li-ba'ḍ al-a'imma l-abrār an yaḡma'a la-hu alfāz yad'ū bi-hā fi muhimmāt umūri-hi fa-kataba la-hu hādā l-du'ā' : « Allahumma innī as'alu-ka bi-anna-ka anta Llāh fi ḥaqā'iq maḥḍ al-taḥṣīl wa-bi-anna-ka anta Llāh 'alā kull ḥāl min aḥwāl al-ḡidd wa-l-ta'wīl wa-bi-anna-ka anta Llāh al-Muqaddas bi-ḥaṣā'is al-aḥadiyya wa-l-ṣamadiyya 'an al-ḍidd wa-l-nidd wa-l-naqīḍ wa-l-ḡahīr wa-bi-anna-ka anta Llāh alladī {laysa ka-mitli-hi ṣay'un wa-huwa l-samī'u l-baṣīru} an yuṣalliya 'alā Muḥammad wa-'alā āl Muḥammad wa-'alā kull man yuḥibbu Muḥammad an tuṣalliya 'alay-hi wa-an taqḍiya ḥawā'iḡi kulla-hā qaḍā' yakūnu lī fi-hi ḥayr al-dunyā wa-l-āḥira maḥfūf bi-l-ri'āya maḥfūz min al-āfāt malḥūz bi-ḥaṣā'is al-'ināyāt yā 'awād bi-l-ḥayrāt wa-yā man huwa fi ḥaqīqat ḥaqq al-ḥaqīqa ahl al-taqwā wa-ahl al-ḥasanāt. Allahumma inna-hā mas'alat ḥādīm li-'izz rubūbiyyati-ka bi-izhār mas'alati-hi fa-inna-ka 'allām al-ḡuyūb wa-muṣāhid ḥaqā'iq al-maṭālib qabla mubāṣarati-hā li-l-qulūb fa-tammama-hā bi-ḡamīl al-ḥātima yā ḥayr maṭlūb wa-ṣallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad ḥabīb al-qulūb. Kammala hādā l-du'ā' bi-sm Allāh al-'aẓīm al-'aẓam bi-ḥawl Allāh ta'ālā »)³⁸²⁷

Le lien n'est pas clairement établi entre la révélation de Gabriel et l'invocation qu'elle précède. Il s'agit du plus sublime nom de Dieu, mis en scène comme un talisman (écrit sur une feuille avec un sceau de musc). Seul est dévoilé le sceau qui invite à la connaissance du plus sublime nom de Dieu. La tradition d'Anas vient expliquer les restrictions concernant l'enseignement du plus sublime nom de Dieu. Cette révélation de Gabriel est rapportée par Ibn al-Ḡawzī et le récit est sévèrement critiqué par al-Ḍahabī, qui le considère comme un mensonge³⁸²⁸. Aucune « feuille » n'est cependant mentionnée dans la révélation de Gabriel et la femme qui interroge le Prophète est clairement identifiée comme étant son épouse 'Ā'isha.

L'invocation qui suit ces propos, non relayée par Ibn al-Ḡawzī, doit se clore par ce plus sublime nom de Dieu qui n'est toujours pas enseigné. Or, l'invocation est écrite. Étant donné que le plus sublime nom de Dieu est associé aux sigles du sceau de Salomon, il semble que l'invocation ici soit destinée à être écrite et complétée avec les caractères présentés dans les sections sur le sceau de Salomon et non prononcée : le nom suprême demeure un secret.

Retraites, purifications et jeûnes préparatoires

Le jeûne à durée déterminée est très souvent prescrit avant un rituel. La mention du jeûne est souvent accompagnée de celle de la pureté rituelle (*ṭahāra*). Il s'agit parfois d'un régime spécifique à suivre pendant une période donnée. Les termes désignant le jeûne est toujours *ṣawm* (*ṣā'im* si c'est le jeûneur qui est

³⁸²⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 21b-22a.

³⁸²⁸ Al-Ḍahabī, *Talḥiṣ Kitāb al-Mawḍū'āt li-Bn al-Ḡawzī*, éd. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm b. Muḥammad, Riyad, Maktabat al-ruṣd, 1998, p. 315.

désigné), il est donc similaire au jeûne rituel du ramadan et suppose les mêmes règles. Aussi, lorsqu'un régime est conseillé, on ignore parfois si celui-ci accompagne le jeûne (aliments préconisés pendant la nuit) ou s'y substitue. Dans tous les cas, quand un régime spécifique est préconisé, il exclut souvent la consommation de chair animale. Les aliments sont parfois précisés : du pain (*ḥubz*), éventuellement accompagné d'huile (*zayt*), de l'eau pour seule boisson (*mā'*)³⁸²⁹, etc. La frugalité du repas, qui devrait pouvoir se limiter au seul pain, est un précepte que l'on retrouve chez des auteurs soufis comme Abū l-Mafāḥir Yaḥyā l-Bāḥarzī³⁸³⁰ (m. 736/1335-1336)³⁸³¹. Certains auteurs spécifient explicitement qu'il ne faut rien manger qui provienne des animaux. Cet impératif du régime « végétarien strict »³⁸³² est par exemple explicite dans *al-Sirr al-maktūm* où parmi les conditions de l'art talismanique exposées au troisième chapitre, la septième est qu'« il ne faut pas manger de chose issue des animaux et se contenter de pain, de sel et des plantes de la terre » (*wa-sābi‘u-hā yanbaġī an lā [sic] ya’kula šay’ min al-ḥayawānāt wa-yaqtašira ‘alā l-ḥubz wa-l-milḥ wa-nabāt al-arḍ*)³⁸³³. Nous pouvons légitimement nous poser la question de l'origine de cet impératif du régime végétarien nécessaire à des

³⁸²⁹ La provenance de l'eau est parfois précisée, comme de l'eau de pluie (*mā' maṭār*). Cette précision n'est pas sans importance : l'eau de pluie descend du ciel alors que l'eau du puits émerge de la terre. Il en découle donc des propriétés spécifiques au niveau subtil.

³⁸³⁰ Petit-fils d'un disciple de Naġm al-Dīn Kubrā, Sayf al-Dīn Abū l-Ma‘ālī Sa‘īd b. Muṭaḥhar al-Bāḥarzī (n. 586/1190, m. 659/1261), fondateur d'un *ḥānaqāh* à Faṭḥābād. Yaḥyā l-Bāḥarzī parvint à intensifier l'activité du *ḥānaqāh* avec une augmentation des donations à son époque et l'établissement d'un fonds spécifique destiné à l'achat d'esclaves pour travailler sur les terres du *ḥānaqāh* concédées en *waqf*. Cf. Hamid Algar, « Sayf al-Dīn Bāḥarzī », *Et.*

³⁸³¹ Eve Feuillebois-Pierunek, « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (X^e-XIV^e siècles) », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, dir. Bernard Heyberger et Catherine Mayeur-Jaouen, numéro spécial de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2006), p. 95. Elle s'appuie sur Yaḥyā l-Bāḥarzī, *Awrad al-aḥbāb wa-fuṣūṣ al-ādāb*, éd. Īraġ Afšār, Téhéran, Farhang-i Irān-zamīn, 1358 (1939-1940), I, p. 138.

³⁸³² « Végétarien strict » est un équivalent de « végétalien » qui serait ici anachronique car « végétalien » revêt bien souvent une dimension sociale, politique et idéologique qui ne trouverait aucun équivalent dans l'Islam médiéval. De plus, les textes ne précisent pas l'exacte portée de ce régime : quel serait le statut du miel, substance animale théoriquement exclue d'un régime végétalien contemporain, alors qu'il jouit d'une immense considération en islam du fait des nombreuses recommandations du Prophète sur la consommation de miel, qui aurait des vertus au niveau individuel notamment dans le traitement des maladies (tandis que la consommation de viande a avant tout un aspect social dans la religion musulmane : l'important est l'évergorgement selon le rite halal, et la consommation de viande principalement évoquée pour les fêtes religieuses comme l'aïd).

³⁸³³ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, p. 6.

pratiques magiques ou religieuses. Un des premiers exemples que nous avons est celui d'al-Ma'arrī³⁸³⁴ (n. 363/973, m. 449/1058), poète mystique qui prônait un régime de vie végétarien³⁸³⁵. Ce dernier vivait en Orient et était sans doute en contact avec les communautés bouddhistes du Ḥurāsān, notamment de Balḥ. C'est en tout cas l'hypothèse de l'influence bouddhiste sur al-Ma'arrī qu'avait défendue Theodore Duka (n. 1825, m. 1908) pour expliquer son végétarisme³⁸³⁶. Mais cette hypothèse ne saurait être généralisée à tout le Moyen Âge islamique. Elle peut également être tempérée par le fait que dans sa correspondance al-Ma'arrī évoque les préceptes de Galien pour justifier ce régime³⁸³⁷. Ainsi, il est fort possible que la philosophie grecque et le christianisme byzantin aient joué un rôle important dans la promotion de ce régime alimentaire auprès de certains mouvements ascétiques en Islam. Nombre de philosophes grecs ont en effet privilégié un régime de vie excluant la consommation de viande, voire de substances animales, comme Pythagore³⁸³⁸, Épicure, etc. Ceux-ci sont des figures clefs de la diffusion de la pensée

³⁸³⁴ Né et mort à Ma'arrat al-Nu'mān, Abū l-'Alā' al-Ma'arrī est un poète aveugle dont l'incroyable mémoire forçait l'admiration de ses contemporains. Des événements personnels comme la mort de son père en 395/1004-1005 ou celle de sa mère en 400/1010 lui inspirèrent des élégies demeurées célèbres. Il aurait fait plusieurs voyages, dont un à Bagdad où il séjourna un an et demi. Cf. Pieter Smoor, « al-Ma'arrī », *El²*.

³⁸³⁵ Sur al-Ma'arrī, cf. 'A'ishah 'Abd al-Rahman, « Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī », dans *'Abbasid Belles-Lettres*, p. 328-338. Son végétarisme est mentionné p. 333. Son régime va d'ailleurs au-delà de la restriction sur la viande puisqu'il explique qu'il ne boit pas de lait dans la mesure où cela suppose que l'on retire le veau à sa mère, causant également de la souffrance (il ne semble pas évoquer le cas des œufs, mais en suivant la même logique il est probable qu'il s'en abstînt également). Benedikt Reinert (n. 1930, m. 2010) pensait que le mystique 'Abdak al-Ṣūfī (fin du II^e/VIII^e - début du III^e/IX^e siècle) était lui-aussi végétarien si l'on tire les conséquences des enseignements qu'on lui attribue, bien qu'aucune source n'atteste qu'il ait effectivement suivi ce régime de vie. Cf. Benedikt Reinert, « 'Abdak al-Ṣūfī », *Encyclopædia Iranica*, I, p. 172-173.

³⁸³⁶ Theodore Duka, « The Influence of Buddhism upon Islam », *Journal of Royal Asiatic Society*, 1904, p. 125-41.

³⁸³⁷ Cf. David Samuel Margoliouth, « Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī's Correspondence on Vegetarianism », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, avril 1902, p. 298 (texte arabe) et 319 (traduction). D'une manière générale, les arguments d'al-Ma'arrī pour justifier son végétarisme sont d'abord la religion (ne pas tuer ou causer de souffrance à un être vivant), ensuite la santé (d'où la référence à Galien), enfin l'argent (mais ce dernier argument n'est pas fondamental dans la mesure où il indique dans la dernière lettre que même si on lui donnait davantage d'argent il ne consommerait toujours pas de viande).

³⁸³⁸ Pythagore était réputé ne pas manger de viande, mais les sources qui l'affirment sont postérieures et proviennent de disciples qui ont un discours apologétique. En revanche,

grecque en islam. Les Iḥwān al-Šafā’ font par exemple de leurs « écoles »³⁸³⁹ les canaux de diffusion de la pensée grecque. *Al-Sirr al-maktūm* étant tributaire des *Rasā’il Iḥwān al-Šafā’*, des œuvres d’al-Mağrīṭī, et des philosophes grecs en général, il est fort probable que ce soit par ce canal que l’on y retrouve cette exigence végétarienne. En revanche qu’en est-il d’al-Būnī ainsi que du Šams al-ma‘ārif ? Il est fort possible que le modèle chrétien ait également contribué à la mise en avant de telles contraintes alimentaires. En effet, le végétarisme était également un mode de vie associé à la pureté de corps dans certaines branches du christianisme byzantin et catholique³⁸⁴⁰.

Mais dans le Šams al-ma‘ārif, le régime spécifique ne se limite parfois qu’à la consommation exclusive d’aliments licites (*ḥalāl*), c’est-à-dire tout ce qui est végétal (à l’exclusion des boissons alcoolisées) et les substances animales dans le cadre de licéité issu du Coran et de la tradition du Prophète, conformément aux préceptes des *Mawāqif al-ġāyāt* d’al-Būnī³⁸⁴¹. Le chapitre sur les exercices préparatoires (*al-riyāḍāt*) du Šams va plus loin en enjoignant pour certaines périodes préparatoires

nombre de ses disciples l’étaient comme Empédocle, qui considérait même que les Anciens était parfaits en raison de leur régime de vie végétarien. Quoi qu’il en soit de Pythagore lui-même, les Pythagoriciens préconisèrent d’une manière générale l’abstinence de toute consommation de viande. Cf. Colin Spencer, *The Heretic’s Feast. A History of Vegetarianism*, Hanover, University Press of New England, 1995, p. 61-68.

³⁸³⁹ Il est difficile de savoir si les « Pythagoriciens » ou les « Épicuriens » mentionnés par les Iḥwān al-Šafā’ correspondent à une réelle connaissance de ces doctrines de la part des Iḥwān al-Šafā’ ou d’appellations visant à regrouper au mieux les principales écoles philosophiques grecques selon des autorités devenues archétypales.

³⁸⁴⁰ Pour le christianisme occidental médiéval, nous pouvons notamment mentionner le mouvement cathare, sans doute le plus célèbre des mouvements chrétiens médiévaux excluant la consommation de viande.

³⁸⁴¹ « Manger licite » (*akl al-ḥalāl*) est la première condition de validité des « exercices spirituels » des cheminant (*al-sālikīn*), la première étape de l’aspirant soufi. Cf. al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 8b (même précepte au fol. 40a). Une injonction similaire préconise plus loin dans le texte de manger que ce qui est permis (*lā ya’kulu illā min al-mubāḥ*). Cf. *ibid.*, p. 17b. Le stade le plus abouti de l’ascèse consiste en revanche à ne plus rien manger (*wa-lā ya’kulu šay’ bi-sabab*). Cf. *ibid.*, fol. 30b. Peut-être peut-on aussi considérer comme végétarien le régime visant à « manger ce qui n’a pas été en contact avec le feu, comme les légumes, le froment, et autres » (*an ya’kula mimmā lam tamassa-hu l-nār ka-l-buqūl wa-l-ḥinṭa wa-ġayr dālīka*). La viande devait, pour des raisons d’hygiène évidentes, être cuite, et on peut donc penser que ce régime excluait *de facto* la consommation de chair animale. Cf. *ibid.*, fol. 37a.

de ne pas manger de viande³⁸⁴². Certains rites des *Laṭāʿif al-iṣārāt*, parfois repris dans le *Šams al-maʿārif*, nécessitent également des régimes spécifiques comme manger uniquement du pain³⁸⁴³. Le régime a donc pour but de ne pas perdre cette « pureté rituelle ». Un hadith rapporté dans le *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn* d'al-Ġazālī va en ce sens : « Celui qui mange [la nourriture] licite pendant quarante jours, Dieu illumine son cœur et déverse les sources de la sagesse depuis son cœur sur sa langue » (*man akala l-ḥalāl arbaʿīn yawm nawwara Llāh qalba-hu wa-aġrā yanābir al-ḥikma min qalbi-hi ʿalā lisāni-hi*)³⁸⁴⁴.

9.5. Les cercles divinatoires du VII^e/XIII^e siècle en partage

L'œuvre d'al-Būnī est souvent associée aux carrés magiques et à toutes sortes de schémas. Comme cela fut déjà remarqué, la version courte du *Šams al-maʿārif* est beaucoup moins fournie en schémas de ce genre que la version longue. En réalité, les schémas apparaissent principalement dans deux œuvres du noyau historique : *Laṭāʿif al-iṣārāt*, où on trouve à la fois des schémas cosmologiques (utilisant triangles, carrés et cercles) et des carrés magiques, et *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, où une méthode de construction des carrés magiques est exposée en fin d'ouvrage. Les schémas sont totalement absents du *ʿilm al-hudā*, des *Mawāqif al-ġāyāt* ou du *Nihāyat al-qāḍidīn*. Le manuscrit que nous avons du *Šams* étant incomplet, nous ne pouvons nous prononcer sur leur éventuelle présence dans les chapitres qu'il nous manque. Il n'y a aucun schéma dans texte (partiel) du manuscrit qui nous est parvenu. Les représentations en forme de cercles dans le noyau historique ont avant tout une fonction cosmologique : il s'agit de représentations du cosmos (univers organisé) et des rapports qui en régissent les différentes sphères, à l'instar des schémas que l'on trouve chez Ibn ʿArabī³⁸⁴⁵. On peut y voir des précédents dans la

³⁸⁴² Al-Būnī, *Šams*, BnAα, fol. 49a : *wa-lā yaʿkulu laḥm miṭl al-mudda llatī aqāma fī l-ḥalwa*. L'injonction est réitérée avec la cinquième période d'exercices préparatoires : « il n'égorgera rien parce qu'il ne mangera pas de viande » (*wa-lā yaḍbaḥu šayʿ li-anna-hu lā yaʿkulu l-laḥm*). Cf. *ibid.*, fol. 52a.

³⁸⁴³ Al-Būnī, *Laṭāʿif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 14b : *wa-lā taʿkul fī-himā illā l-ḥubz waḥda-hu*. On notera également que le *Qabs al-iqtidāʿ* contient également une invitation à ne manger que de la nourriture licite avant d'utiliser les noms de la première séquence (*ġumla*) commentée. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidāʿ*, BnAγ, fol. 149b.

³⁸⁴⁴ Al-Ġazālī, *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn*, II, p. 113. Ce hadith est proche d'un hadith rapporté par Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī dans *Ḥilyat al-awliyāʿ* selon lequel « Celui qui se consacre à Dieu quarante jours, les sources de la sagesse apparaissent de son cœur sur sa langue » (*man aḥlaṣa li-Llāh arbaʿīn yawm zaharat yanābir al-ḥikma min qalbi-hi ʿalā lisāni-hi*). Le hadith ici n'est pas en rapport avec le livre sur les invocations.

³⁸⁴⁵ Nous pouvons mentionner à titre d'exemple le *Kitāb Inṣāʿ al-dawāʿir* déjà mentionné.

littérature ésotérique, par exemple le *Kitāb al-Taṣrīf* du corpus ḡābirien³⁸⁴⁶. Cependant, les cercles du *Šams al-ma‘ārif*, réunis dans trois sections successives, s'inscrivent dans une branche bien particulière de l'ésotérisme islamique que l'on peut identifier.

Le cercle de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa

La première de ces sections attribue nommément le cercle à Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa. Personnage relativement peu connu, al-Šafadī³⁸⁴⁷ (n. 696/1297, m. 764/1363) lui consacre une section dans son ouvrage biographique :

Kamāl al-Dīn b. Ṭalḥa l-Šāfi‘ī. Muḥammad b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. al-Ḥasan le cheikh Kamāl al-Dīn Abū Sālīm al-Qurašī l-‘Adawī l-Našībī l-Šāfi‘ī l-Muftī. Il est né à al-‘Umariyya, un des villages [proches] de Nisibe en l'an [5]82/1186-1187. Il se forma en droit et excella dans l'école [šāfi‘ite]³⁸⁴⁸. À Nichapur, il reçut l'enseignement oral d'al-Mu‘ayyad al-Ṭūsī et de Zaynab al-Ša‘riyya. Il enseigna le hadith à Alep et Damas. C'était un chef puissant et respecté. Il agissait avec douceur à partir [des ordres] des rois. On le chargea du vizirat à Damas, puis il l'abandonna et se fit renonçant. Il quitta son vêtement, disparut de la vue des hommes, abandonna ses esclaves et ses bêtes et revêtit un habit de coton. Il vivait à al-Amīniyya, en sortait, se cachait et on ne savait pas où il était. La raison de [tout] cela était qu'al-Nāšir³⁸⁴⁹ l'avait nommé au vizirat, avait écrit son investiture, et il avait écrit à al-Nāšir qu'il était empêché. Le cheikh Šams al-Dīn a dit : « Il entra dans une forme d'extravagance et d'égarement : il opéra un cercle de lettres et prétendait qu'il en déduisait la connaissance de l'Invisible et la connaissance de l'Heure ». Il est mort à Alep l'année six cent cinquante deux et avait dépassé les soixante-dix ans/1254-1255.

(*Kamāl al-Dīn b. Ṭalḥa l-Šāfi‘ī Muḥammad b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-šayḥ Kamāl al-Dīn Abū Sālīm al-Qurašī l-‘Adawī l-Našībī l-Šāfi‘ī l-Muftī, wulida bi-l-‘Umariyya min qurā Našībīn sanat itnatayn wa-tamānīn [sic], wa-tafaqqaha wa-bara‘a fi l-maḍhab wa-sami‘a bi-Naysābūr min al-Mu‘ayyad al-Ṭūsī wa-Zaynab al-Ša‘riyya wa-ḥaddaṭa bi-Ḥalab wa-Dimašq wa-kāna šadr mu‘azzam muḥtašam wa-tarassala ‘an al-mulūk, wuliya l-wizāra bi-Dimašq tumma taraka-hā wa-tazahhada wa-ḥaraḡa ‘an malbūsi-*

³⁸⁴⁶ Une traduction et une analyse de ce texte sont proposées par Paul Kraus. Cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 139-147 (traduction) et p. 148-161 (commentaire doctrinal).

³⁸⁴⁷ Arrivé à Damas à vingt ans, al-Šafadī rencontre tôt Ibn Taymiyya puis d'autres savants de son temps comme son aîné al-Ḍahabī et Tāḡ al-Dīn al-Subkī. Il écrivit de nombreux ouvrages dont le plus célèbre demeure son dictionnaire biographique *al-Wāfi bi-l-wafayāt* (*L'intégrale sur les décès*). Cf. Franz Rosenthal, « al-Šafadī », *EF*².

³⁸⁴⁸ Nous donnons cette précision sur la base de sa *nisba* « al-Šāfi‘ī ».

³⁸⁴⁹ Il s'agit probablement d'al-Malik al-Nāšir Šalāḥ al-Dīn Yūsuf, le dernier souverain ayyoubide qui gouverna Alep et Damas, de 634/1236 à 658/1260. Cf. R. Stephen Humphreys, « al-Nāšir », *EF*².

hi wa-nkamaša ‘an al-nās wa-taraka mamālīka-hu wa-dawābba-hu wa-labisa tawb quṭun wa-tahfifa, wa-kāna yaskunu l-amīniyya fa-ḥaraḡa min-hā wa-ḥtafā wa-lam yu‘lam bi-makāni-hi wa-sabab dālīka anna l-Nāṣir ‘ayyana-hu li-l-wizāra wa-kataba taqlīda-hu fa-kataba ilā l-Nāṣir ya‘taḍiru, qāla l-ṣayḥ Šams al-Dīn : wa-daḡala fī ṣay’ min al-ḥaḍayān wa-l-ḍalāl wa-‘amila dā’ira li-l-ḥurūf wa-dda‘ā anna-hu staḡraḡa ‘ilm al-ḡayb wa-‘ilm al-sā‘a tuwufiyya bi-Ḥalab sanat itnatayn wa-ḥamsīn wa-sitt mi’a wa-qad ḡāwaza l-sab‘īn)³⁸⁵⁰

On peut observer que le « cercle d'Ibn Ṭalḡa » était bien connu déjà à l'époque d'al-Šafadī, soit le même siècle que Kamāl al-Dīn Muḡammad b. Ṭalḡa. Il apparaît comme un personnage quelque peu marginal : s'écartant de la vie politique malgré une bonne situation, il se fait renonçant, cherche à disparaître totalement de la vie publique puis finit presque fou (socialement) à en croire le propos rapporté de Šams al-Dīn. Le rejet de Kamāl al-Dīn Muḡammad b. Ṭalḡa provient de ce qu'il prétendait connaître le moment du jugement dernier, une connaissance réputée inaccessible aux hommes et n'appartenant qu'à Dieu d'après le Coran³⁸⁵¹. Aussi, l'hubris confine l'ascète et ses enseignements dans la marginalité. Cependant, le cercle d'Ibn Ṭalḡa a certainement aussi été reproduit parce qu'il n'émane pas directement d'Ibn Ṭalḡa mais d'un contemporain : al-Iḡmīmī. Ce dernier personnage a également droit à une notice dans le même recueil :

Le cheikh Šaraf al-Dīn al-Iḡmīmī. Muḡammad b. al-Ḥasan b. Ism[ā]‘īl b. Muḡammad, le cheikh Šaraf al-Dīn al-Iḡmīmī l-Zāhid (litt. « le renonçant »). Il rapporte une partie d'Ibn Yaḡyā d'après Ibn Ṭalḡa l-Naṣībīnī. Le cheikh Taqī l-Dīn b. Taymiyya et ‘Alam al-Dīn al-Birzālī l'ont reçu de lui par enseignement oral. Il faisait beaucoup de pratiques de dévotion, et il avait pour les gens une bonté [issue de la] foi. Il était celui que Kamāl al-Dīn b. Ṭalḡa mentionna dans sa compilation sur la science des lettres. Il disait que le cheikh Muḡammad [al-Iḡmīmī] avait vu ‘Alī b. Abī Ṭālib - que Dieu soit satisfait de lui - dans son sommeil. [Ce dernier] lui montra un cercle de lettres, et cette chose est rapportée découpée en sections dans la version (*tarḡama*) d'Ibn Ṭalḡa, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. Il est mort dans sa confrérie (*bi-zāwiyyati-hi*) au pied du [mont] Qāsiyūn³⁸⁵² en l'an six cent quatre-vingt-quatre/1285-1286, alors qu'il avait entre soixante-dix et quatre-vingt ans. Le cheikh Faḡr al-Dīn b. ‘Izz al-Quḍāt, le cheikh Šaraf al-Dīn Aḡmad al-Fazārī et le cheikh Burhān al-Dīn al-Iskandarī le lavèrent et le cheikh ḡamāl al-Dīn b. al-Šarīṣī [dirigea] la prière pour son [hommage]. Une foule était présente à son convoi funéraire et il y avait au-dessus une brise. Il en résultat beaucoup de phrases [élogieuses] à son égard de la part des princes et des gens. Quand il fut rétribué par une abondante richesse, il ne l'accepta pas.

(Al-ṣayḡ Šaraf al-Dīn al-Iḡmīmī. Muḡammad b. al-Ḥasan b. Ism[ā]‘īl b. Muḡammad al-ṣayḡ Šaraf al-Dīn al-Iḡmīmī l-Zāhid, rawā ḡuz’ Ibn Yaḡyā ‘an Ibn Ṭalḡa l-Naṣībīnī wa-

³⁸⁵⁰ Al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, III, p. 176 (n°1146).

³⁸⁵¹ Coran, XXXI, 34 et XLIII, 85.

³⁸⁵² Montagne surplombant la ville de Damas.

sami‘a-hu min-hu l-šayḥ Taqī l-Dīn b. Taymiyya wa-‘Alam al-Dīn al-Birzālī, wa-kāna kaṭīr al-ta‘abbud wa-li-l-nās fi-hi ḥusn i‘tiqād wa-huwa llaḍī ḍakara-hu Kamāl al-Dīn Ibn [sic] Ṭalḥa fi taṣnīfi-hi fi ‘ilm al-ḥurūf wa-qāla : inna l-šayḥ Muḥammad ra‘ā ‘Alī b. Abī Ṭālib raḍiya Llāh ‘an-hu fi l-manām fa-arā-hu dā‘irat al-ḥurūf ya‘tī l-amr mufaṣṣal fi tarġamat Ibn Ṭalḥa in šā‘a Llāh ta‘ālā, tuwuffiya bi-zāwiyati-hi bi-safḥ Qāsiyūn sanat arba‘ wa-ṭamānīn wa-sitt mi‘a wa-huwa fi ‘aṣr [p. 354] al-sab‘īn wa-ġasala-hu l-šayḥ Faḥr al-Dīn b. ‘Izz al-quḍāt wa-l-šayḥ Šaraf al-Dīn Aḥmad al-Fazārī wa-l-šayḥ Burhān al-Dīn al-Iskandarī wa-ṣallā ‘alay-hi l-šayḥ Ġamāl al-Dīn ibn [sic] al-Šarīšī wa-ḥaḍara ġināzata-hu ḥalq wa-kāna ‘alay-hā rawḥ wa-kāna yataḥaṣṣalu la-hu min al-umarā’ wa-l-nās ġumal kaṭīra wa-idā qūbila bi-qadr yasīr lā yaqbalu-hu)³⁸⁵³

La biographie de ce personnage le situe dans une perspective tout à fait conforme à un idéal de sainteté avec la mention d'Ibn Taymiyya et d'al-Birzālī comme disciples. Les nombreux hommages d'éminents personnages pour son convoi funèbre vont dans le même sens. La révélation de ce cercle par ‘Alī b. Abī Ṭālib ne serait donc pas un récit inventé pour un lecteur musulman du Moyen Âge, mais ce sont les pouvoirs que lui prêtent Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa qui, en transgressant les limites inhérentes à l'être humain, lui donnent ce caractère douteux.

Le passage se réfère à l'œuvre écrite par ce dernier en 644/1246 et intitulé *al-Durr al-munazzam*. La recension diffère entre les manuscrits de l'ouvrage (seul ou commenté par ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī³⁸⁵⁴) et la version du *Šams al-ma‘ārif*. Par exemple, l'introduction d'al-Iḥmīmī (même s'il n'est pas nommé) est absente d'*al-Durr al-munazzam*. Ensuite, l'œuvre originale se compose de quatre parties : l'histoire de la vision du cercle, la figure du cercle, l'interprétation des symboles du cercle (avec le calcul des grands événements de l'islam) et enfin des méthodes de calcul des valeurs numériques des angles contenus dans le cercle et qui permettent de calculer le temps restant avant la fin du monde³⁸⁵⁵. Les différences sont notables avec le *Šams al-ma‘ārif* puisque la représentation du cercle s'accompagne de sa description écrite en toutes lettres, alors que les aspects divinatoires du cercle ne sont absolument pas développés. C'est donc avec l'histoire de la révélation du cercle, parfois surnommé « le cercle de l'enveloppement » (*dā‘irat al-iḥāṭa*)³⁸⁵⁶, que commence cette section du *Šams al-ma‘ārif* :

³⁸⁵³ Al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, II, p. 353-354 (n°819).

³⁸⁵⁴ En effet, ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est l'auteur d'un commentaire de cette œuvre intitulé *Miftāḥ al-ġafr al-ġāmī*. L'ouvrage commence par une reproduction de l'œuvre de Muḥammad b. Ṭalḥa puis on trouve le commentaire de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Voir Mohammad Masad, *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition*, p. 68.

³⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

³⁸⁵⁶ Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 169-171.

Un pieux imam de la religion séjourna dans la chaire à prêcher (*bayt al-ḥuṭba*) de la mosquée (*ǧāmiʿ*) d'Alep, qui était comme la tombe dans laquelle il n'y a pas de fenêtre pour la lumière³⁸⁵⁷ excepté la porte. Quand la porte était verrouillée, il restait comme la tombe avec l'étroitesse et l'obscurité. Il priait avec l'assemblée sortant derrière les gens au moment de la levée de la prière. Quand la prière était finie, il retournait à son état, se tournant vers la *qibla*, ne voyant personne et multipliant sa supplication et demandant à Dieu - Il est puissant et majestueux ! - le reste du temps (*fi sār al-awqāt*) de lui enseigner le plus sublime nom de Dieu. Alors qu'une nuit il était assis sur un promontoire (*ǧālis maǧd*) [s'adonnant à] la supplication à Dieu - qu'Il soit exalté ! - par le zikr (*al-dīkr*), alors sur une tablette de lumière devant lui [apparurent] des figures. Il s'en éloigna pour que sa vue ne le détournât point de son application à [adorer] Dieu - qu'Il soit exalté ! - et il se détourna dans Son visage. On lui dit : « Prends ce dont tu peux tirer bénéfique, ouvre tes yeux, regarde sur la tablette en méditant les figures ».

(*Wa-qad iʿtakafa baʿd al-ṣāliḥīn min aʿimmat al-dīn bi-bayt al-ḥuṭba bi-ǧāmiʿ Ḥalab wa-kāna ka-l-qabr laysa fi-hi manfaʿ li-l-duḥūl illā min al-bāb fa-idā aǧlaqa l-bāb baqiya ka-l-qabr min al-ḍayq wa-l-zulumāt wa-kāna yuṣalli bi-l-ǧamāʿa yaḥruǧu bi-zahr li-l-nās waqt qiyām al-ṣalāt fa-idā nqaḍat al-ṣalāt daḥala ʿalā ḥāli-hi mustaqbil al-qibla wa-lā yanzuru ilā aḥad wa-kāna akṭara taḍarruʿa-hu wa-suʿāla-hu ilā Llāh ʿazza wa-ǧalla fi sār awqāti-hi an yuʿallima-hu sm Allāh al-aʿẓam fa-bayna-mā huwa dāt layla ǧālis maǧd fi l-ibtihāl ilā Llāh taʿālā bi-l-dīkr iḍan bi-lawḥ min nūr bayn yaday-hi fi-hi aškāl. Fa-aʿraḍa ʿan-hu laʿillā yašǧla-hu l-naẓar ilay-hi ʿan iqbāli-hi ʿalā Llāh taʿālā fa-wakaza fi waǧhi-hi. Wa-qīla la-hu : ḥud mā tantafiʿu bi-hi fa-fataḥa ʿaynay-hi wa-aqbala ʿalā l-lawḥ yataʿammalu l-aškāl)³⁸⁵⁸*

Dans un premier temps, les personnages ne sont donc pas identifiés, bien que la mosquée d'Alep soit le théâtre de la révélation. La révélation sur une tablette (*lawḥ*) reprend ce thème courant pour les enseignements d'origine divine (Moïse, Hermès Trismégiste/Idrīs, etc.)³⁸⁵⁹. L'analogie est d'autant plus évidente que le cercle, dans sa représentation, est entouré du verset coranique selon lequel le Coran est écrit « sur une tablette bien gardée » (*fi lawḥin maḥfūzin*)³⁸⁶⁰. La voix apparemment venue de nulle part qui invite à recueillir et comprendre la révélation rappelle également les révélations à Moïse et à Hermès Trismégiste. Le compilateur prend ensuite bien soin de décrire dans les moindres détails la figure en question :

Ainsi, il y avait quatre lignes (*aṣṭur*) : une ligne supérieure, une ligne inférieure, une ligne à droite et une ligne à gauche, et au milieu il y avait un cercle à l'intérieur duquel se trouvait un autre cercle [plus] petit avec entre les deux cercles

³⁸⁵⁷ Nous avons retenu la leçon de BnF1 et BnF2 (*li-l-ḍawʿ*), plutôt qu'Esc1 qui a « pour entrée » (*li-l-duḥūl*).

³⁸⁵⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 22a.

³⁸⁵⁹ Cf. *supra* p. 191 et suivantes.

³⁸⁶⁰ Coran, LXXXV, 22.

la mesure d'une ouverture (*miqdār al-fatḥa*). Au milieu du petit cercle il y avait une ligne (*ḥatt*) qui le coupait en deux moitiés. Dans la moitié supérieure de [ce cercle], il y avait la jonction de deux autres lignes en direction de la ligne qui coupait [le cercle], [formant ainsi] une figure triangulaire. Il était écrit en son milieu depuis le centre du cercle { Erreur ! Il est Dieu }³⁸⁶¹ et la lettre *ǧīm* [se trouvait] dans l'angle des deux lignes. À l'extrémité de la ligne droite rencontrant le diamètre du cercle [se trouvait] la lettre *ḥā'* (H). [Il était] écrit près de [cette dernière] lettre le nom « l'Impénétrable » (*al-Šamad*) dont le début [partait] de la ligne du triangle et la fin [allait] à proximité du cercle. Sur l'angle du diamètre du cercle [se trouvait] la lettre *alif* ou le nom « l'Unique » (*al-Wāḥid*) en face du nom « l'Impénétrable » (*al-Šamad*) et du nom « le Très-Puissant » (*al-Qaḥḥār*). Devant « le Très-Puissant » (*al-Qaḥḥār*) il y a dans un angle sur la ligne du cercle et vers l'intérieur de la ligne - je veux dire la ligne du triangle - la lettre *yā'* (Y). À l'extrémité de la ligne gauche du triangle rencontrant le diamètre du cercle [il y avait] la lettre *ḥā'* (H). Sur le diamètre de l'angle supérieur de la ligne du triangle rencontrant le cercle [il y avait] le nom « le Tout-Miséricordieux » (*al-Raḥmān*) et le nom « le Miséricordieux » (*al-Raḥīm*) depuis la ligne du triangle jusqu'au cercle, et à la suite de [cela] le nom « le Pardonneur » (*al-Ġafūr*). À l'intérieur du triangle sur la ligne coupant le cercle [on trouvait] la lettre *ṭā'* (Ṭ). Dans la moitié inférieure du cercle à partir du diamètre était tracé un quart de cercle, une ligne dans laquelle était écrite « Celui qui s'épiphänise » (*Mutaḡall*). À l'intérieur de cette moitié du côté droit une autre ligne partait de la moitié du cercle jusqu'à la ligne dans laquelle il y avait « Celui qui s'épiphänise par la lumière » (*Mutaḡall bi-l-nūr*). À l'extrémité opposée au milieu du cercle [se trouvait] la lettre *zāy*. À l'intérieur du quart de cercle était inscrit « il est venu à toi » (*qad atā-ka*). Dans la moitié gauche de la moitié du cercle - qui est son quart (*rub‘u-hā*)³⁸⁶² - [il y avait] deux lignes : [il était] écrit « Choisi » (*Muḥtār*) dans l'une d'en elles qui suivait « Celui qui s'épiphänise », et [il était] écrit dans l'autre ligne « avec la bonne voie » (*bi-l-hudā'*) avec les lettres *bā'* et *dāl* (B.D). À l'extérieur de cette ligne, [il était] écrit « un serviteur à Nous » (*‘abd la-nā*), et dans le coin de la moitié de cette moitié la lettre *wāw* (W). Avec cela [il y avait] dix [mots] complets qui sont pris vers le diamètre coupant le cercle. [Il était] écrit en face de la tête de ce diamètre sur le cercle extérieur une ligne dans laquelle il y a { Ā.L.M }³⁸⁶³ { Dieu - nulle Divinité excepté Lui -, est le Vivant, le Subsistant }³⁸⁶⁴. [Il y avait] des lettres détachées : le *ḥā'* de Son propos { excepté Lui } (*illā huwa*) en face de la *ǧīm* qui est à l'intérieur du triangle, la *lām-alif* de Son propos { excepté Lui } (*illā huwa*) en face de l'*alif* qui est à l'extrémité de l'intérieur du cercle du côté gauche, la *yā'* de Vivant (*al-Ḥayy*) en face de la lettre [W] qui est dans la moitié inférieure du cercle, la *mīm* de

³⁸⁶¹ Coran, XXXIV, 26/27.

³⁸⁶² Nous avons retenu la leçon de BnF2 et BnF3. Esc1 et BnF1 ont la leçon *bi-fanā'* (« à une extinction »).

³⁸⁶³ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁸⁶⁴ Coran, II, 256/255.

Subsistant (*al-Qayyūm*) en face de l'alif de {Ā.L.M}³⁸⁶⁵. [Il était] écrit dans sur diamètre à gauche à l'extérieur du cercle { alors que Dieu les tient à Sa merci ! }³⁸⁶⁶. [Enfin, il était] écrit sur le diamètre à droite à l'extérieur du cercle { Ceux qui ont traité de mensonge l'Écriture et ce dont Nous avons chargé Nos Apôtres, sauront bientôt }³⁸⁶⁷. Il ajouta : « Et lorsque j'eus bien persévéré dans la méthode [de construction] du cercle, la figure me devint invisible ».

(*Fa-idā hiya araba'a aṣṭur saṭr* [22b] *a'lā wa-saṭr asfal wa-saṭr 'an al-yamīn wa-saṭr 'an al-šamāl wa-fi l-wasaṭ dā'ira wa-fi dāḥil al-dā'ira dā'ira uḥrā ṣaḡīra wa-mā bayn al-dā'iratayn miqdār al-faṭḥa wa-fi wasaṭ al-dā'ira l-ṣaḡīra ḥaṭṭ taqṭa'u-hā niṣfayn. Wa-fi l-niṣf al-a'lā min-hā multaḡā ḥaṭṭayn āḥarayn ilā l-ḥaṭṭ al-qāṭi' šakl muṭallaṭ wa-maktūb fi wasaṭi-hi min quṭb al-dā'ira { kallā bal huwa Llāhu } wa-ḥarf al-ḡīm fi zāwiyat al-ḥaṭṭayn wa-'alā ṭaraf al-ḥaṭṭ al-ayman al-mulāqī li-quṭr al-dā'ira ḥarf al-hā' H wa-maktūb qarīb al-ḥarf al-ism al-Ṣamad awwalu-hu min ḥaṭṭ al-muṭallaṭ wa-āḥaru-hu ilā qarīb min al-dā'ira wa-'alā zāwiyat al-quṭr min al-dā'ira ḥarf al-alif aw al-ism al-Wāḥid qaddām ism al-Ṣamad wa-l-ism al-Qaḥḥār warā' al-Qaḥḥār takūnu fi zāwiya 'alā l-ḥaṭṭ min al-dā'ira wa-min dāḥil al-ḥaṭṭ a'nī ḥaṭṭ al-muṭallaṭ ḥarf al-yā' Y wa-'alā ṭaraf al-ḥaṭṭ al-muṭallaṭ al-šamālī l-mulāqī li-quṭr al-dā'ira ḥarf al-hā' H wa-'alā l-quṭr min zāwiya a'lā l-ḥaṭṭ al-muṭallaṭ al-mulāqī l-dā'ira l-ism al-Raḥmān wa-sm al-Raḥīm min ḥaṭṭ al-muṭallaṭ ilā l-dā'ira wa-min ḥalafi-hi l-ism al-Ġafūr wa-fi bāṭin al-muṭallaṭ 'alā l-ḥaṭṭ al-qāṭi' li-l-dā'ira ḥarf al-ṭā' Ṭ wa-fi l-niṣf al-asfal min al-dā'ira 'alā quṭr ḥaṭṭ rub' al-dā'ira ḥaṭṭ maktūb fi-hi mutaḡall wa-fi dāḥil ḥādā l-niṣf min ḡihat al-ayman [sic] ḥaṭṭ āḥar yantahī min niṣf al-dā'ira ilā l-ḥaṭṭ alladī kāna fi-hi mutaḡall bi-l-nūr wa-'alā ṭarafi-hi l-muqābal li-wasaṭ al-dā'ira ḥarf al-zā[y] wa-min dāḥil rub' al-dā'ira maktūb fi-hi qad atā-ka wa-fi l-niṣf al-aysar min niṣf al-dā'ira wa-huwa rub'u-hā ḥaṭṭān maktūb fi aḥadi-himā wa-huwa llaḡī yalī mutaḡall muḥtār wa-maktūb fi l-ḥaṭṭ al-āḥar bi-l-hudā' ma'a ḥarf al-bā' wa-l-dāl B.D min ḥāriḡ ḥādā l-ḥaṭṭ maktūb 'abd la-nā wa-maktūb fi zāwiyat niṣf ḥādā l-niṣf ḥarf al-wāw W ma'a tilka 'ašara kāmila uḥīdat ilā l-quṭr al-qāṭi' li-l-dā'ira wa-maktūb muqābal 'alā ra's ḥādā l-quṭr 'alā l-dā'ira l-ḥāriḡa saṭr fi-hi { Ā.L.M } { Allāhu lā ilāha illā huwa l-Ḥayyu l-Qayyūmu } ḥurūf muqaṭṭa'a takūnu l-hā' min qawli-hi { illā huwa } muqābal li-l-ḡīm alladī hiya fi dāḥil al-muṭallaṭ [23a] wa-lām alif min qawli-hi { illā huwa } muqābal li-l-alif allatī 'alā ṭaraf al-quṭr min dāḥil al-dā'ira min al-ḡānib al-aysar wa-yā' al-Ḥayy muqābal li-ḥarf alladī fi asfal niṣf al-dā'ira wa-mīm al-Qayyūm muqābal li-l-alif min { Ā.L.M } wa-maktūb fi l-quṭr al-aysar ḥāriḡ min al-dā'ira { wa-Llāh min warā'i-him muḥīṭun } wa-maktūb fi l-saṭr al-ayman ḥāriḡ al-dā'ira { alladīna kaḡḡabū bi-l-kitāb wa-bi-mā arsalnā bi-hi rusula-nā fa-sawfa ya'lamūna }. Qāla fa-lammā staṭabattu kayfiyyat al-dā'ira stiṭbāt ḡayyid ḡāba 'annī l-šakl)³⁸⁶⁸*

Cette description, plutôt abrupte et difficilement compréhensible sans connaître le schéma au préalable, a plusieurs utilités. Tout d'abord, cette

³⁸⁶⁵ Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

³⁸⁶⁶ Coran, LXXXV, 20.

³⁸⁶⁷ Coran, XL, 72/70.

³⁸⁶⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 22a-23a.

description permet de s'assurer de la corrélation entre la figure et ce qu'elle doit être. Elle permet au lecteur de vérifier que la figure a été correctement exécutée comme elle permet à celui qui exécute la figure de ne pas se tromper (voire de la corriger si l'exemplaire sur lequel il se base est fautif). Il était fréquent que les figures soient exécutées après la copie du texte, et il pouvait s'agir du travail de deux personnes différentes, accroissant de fait le risque d'erreurs. Une telle description est donc un appréciable aide-mémoire. Le second intérêt est de structurer mentalement la figure, puisqu'elle indique dans quel ordre la composer et la lire. Cela permet de s'assurer des représentations qu'elle contient. En effet, le double cercle évoque le macrocosme créé, il représente la figure englobante par excellence. La ligne centrale, séparant le cercle en deux, est donc la frontière, l'horizon entre le monde céleste et le monde inférieur. Cela est confirmé par le triangle supérieur dont la pointe contient la *ǧīm*, première lettre de la « Majesté » divine (*ǧalāl*), comme l'explique le commentaire dans la suite. Cette *ǧīm* représente donc Dieu et le sommet de la création. Il est entouré, de part et d'autre des côtés du triangle, des lettres *alif* (première lettre, représentant le un et donc l'unité divine) et *hāʾ* (lettre de l'ipséité divine à travers le [pro]nom *Huwa*)³⁸⁶⁹. De la lumière, mentionnée dans une des alvéoles, semble émaner de la Majesté divine pour se projeter dans les alvéoles du monde sublunaire. Celles-ci sont quatre, pouvant représenter les quatre éléments qui manifestent le divin dans le monde inférieur, qui ne contient aucun nom divin, mais des éléments de manifestation divine : la guidance (*al-hudā*), l' élu (*muḥtār*, c'est un mot qui sert souvent à désigner le Prophète), l'épiphanie (*mutaǧall*) et la lumière (*al-nūr*). Les deux premiers (la guidance et l' élu) indiquent un rapport entre Dieu et le croyant à travers le prisme du Prophète, comme le souligne « un serviteur à nous » (*‘abd la-nā*) écrit entre les deux ; tandis que les deux suivants (l'épiphanie et la lumière) témoignent d'une manifestation directe de Dieu au croyant, ce que confirme le « Il est venu à toi » (*wa-qad atā-ka*) écrit entre les deux. Les deux couples représentent donc d'une part la masse des croyants subordonnés à la Loi divine révélée (*šarī‘a*, domaine de l'exotérique - *zāhir*), d'autre part l'élite (*hāṣṣa*) apte à entrevoir la réalité métaphysique (*ḥaqīqa*, domaine de l'ésotérique - *bāṭin*). On peut ici voir la bipartition du monde selon le chiisme : l' élu (*muḥtār*) étant le Prophète et l'épiphanie (*mutaǧall*) ‘Alī b. Abī Tālib, la masse des croyants se limitant à l'enseignement apparent et une élite, chiite, initiée aux secrets intimes de la

³⁸⁶⁹ Le manuscrit Esc1 met cependant la lettre *hāʾ* à l'extérieur du cercle. Les lettres H et Ā sont présentées comme les premières lettres des noms Dieu (*Allāh*) le Guide (*al-Hādī*) par le compilateur dans un paragraphe à la fin de la section. Il est cependant difficile de savoir si ce paragraphe correspond effectivement au commentaire primitif ou s'il s'agit de l'explication propre au *Šams al-ma‘ārif*.

révélation dévoilés à ‘Alī et transmis aux imams. C'est en effet ‘Alī qui se manifeste pour éclaircir le propos mystérieux de la tablette :

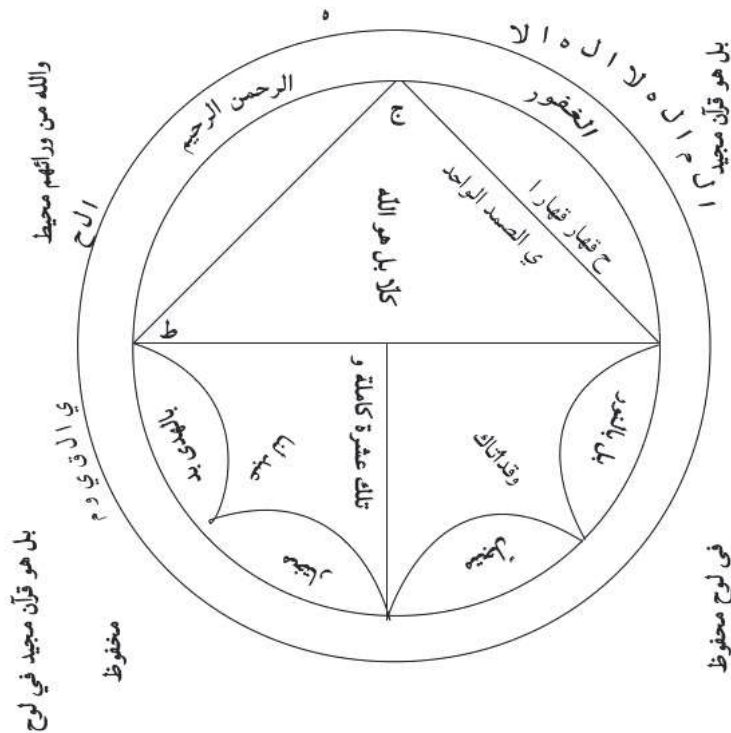
Il [il s'agit toujours du pieux anonyme, c'est-à-dire al-Iḥmīmī] a dit : Lorsque je fis la prière du matin, je m'assis et commençai par la récitation de ma litanie (*qirāʿat wirdī*), un profond sommeil m'enveloppa alors. Je vis ‘Alī b. Abī Ṭālib - que Dieu annoblisse son visage ! - qui me dit : « Où est la tablette (*al-lawḥ*) que tu as montrée et qui fut gravée (*muṣawwar*) avec moi ? » Je la lui obtins et il la trouva sublime. Il me dit sur sa signification quelque chose dont je ne compris qu'un seul point (*kalima wāḥida*) : l'émir des croyants posa son doigt sur la lettre *ḡīm* qui est dans le coin de la moitié triangulaire supérieure dans le cercle. Il dit : « C'est d'ici qu'émergea la majesté (*al-ḡalāl*) ». Je savais que c'était le plus sublime nom de Dieu et que les noms l'indiquent, et il indique le nom de l'essence sacrée (*al-dāt al-muqaddasa*). Je dis : « Ô émir des croyants, je n'ai pas compris ce que tu m'as dit ! ». Il me répliqua : « Muḥammad b. Ṭalḥa te le commentera si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut ». Je m'éveillai, achevai ma litanie et alla voir Ibn Ṭalḥa. Il y avait entre moi et lui un pacte de fraternité en Dieu (*ʿaqd uḥuwwa fi Llāh*). Je l'informai de l'histoire. Il rendit alors louange à Dieu, commença son commentaire et l'intitula *Les perles arrangées : le plus sublime secret (al-Durr al-munazzam³⁸⁷⁰ fi l-sirr al-ʿaẓam³⁸⁷¹)*. Je m'éloignai de chez lui. Ensuite, je vis après cela l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - dans [mon] sommeil. Il était assis dans le *miḥrāb*, et ‘Alī b. Abī Ṭālib était présent et faisait mention de cette tablette en présence de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -. Puis ‘Alī - que Dieu annoblisse son visage ! - dit : « Ce nom sacré ne consiste en rien d'autre dans cette indication ». L'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - répondit : « Le Vrai du Vrai, excepté ainsi, Gabriel - sur lui le salut ! - l'Esprit sûr (*al-rūḥ al-amīn*) me l'a enseigné ». Je m'éveillai, puis allai voir Ibn Ṭalḥa. Je l'informai de l'événement et il se tut pendant une heure puis une longue durée après son apparition. Il sortit un billet (*raqʿa*) sur laquelle était écrite cette phrase par lui-même - je veux dire « Ce nom sacré ne consiste en rien d'autre dans cette indication ». Je lui dis : « Si tu ne le mets pas dans le commentaire, je pense que personne ne le lira à cause de ce qui m'est arrivé ». Ensuite, il demanda pardon à Dieu pour cela et l'adjoigna au commentaire sus-mentionné. Voici l'image de la figure bénie dans laquelle est ce qui est demandé, dans laquelle il y a un des secrets du plus sublime nom de Dieu, qui est le soufre rouge (*al-kibrīt al-aḥmar*), le plus grand secret, l'aimant le plus célèbre (*al-maḡ[n]aṭīs al-aṣḥar*), l'ambre gris (*al-ʿanbar al-aṣḥab*). Connais sa véracité (*ḥaqqā-hu*) et rends à Dieu - qu'Il soit exalté ! - Sa gratitude. Tu dois par ton humilité être heureux par Lui. Je te l'ai reproduit. Qu'il soit reproduit lors de l'opération (*fā-l-yakun waḍʿu-hu ʿinda l-ʿamal*) plus large et plus grand que cela, afin que ses lettres se dressent selon ce que je t'ai composé.

³⁸⁷⁰ Esc1 et BnF1 a *al-durr al-munazzam* ([*La perle*] attendue).

³⁸⁷¹ Esc1 a *al-muʿazzam* (sublime).

(Qāla fa-lammā šallaytu l-ṣubḥ ḡalistu wa-aḥadtu fi qirāʿat wirdī id ḡašiyatnī suna min al-nawm fa-raʿaytu ʿAlī b. Abī Ṭālib - karrama Llāh waḡha-hu - wa-qāla lī : « ayna l-lawḥ alladī ūtiyat-hu wa-kāna muṣawwar maʿī ? » Fa-nāwaltu-hu iyyā-hu, fa-staʿzama-hu, wa-qāla lī fi maʿnā-hu šayʿ mā fahimtu min-hā siwā kalima wāḥida, wa-huwa anna amīr al-muʿminīn waḍaʿa iṣbaʿa-hu ʿalā ḡarf al-ḡīm alladī fi zāwiya alladī fi l-niṣf al-muṭallat al-aʿlā min al-dāʿira. Fa-qāla min hā hunā yanbaʿitu l-ḡalāl, fa-ʿalimtu anna-hu sm Allāh al-aʿzam wa-anna l-asmāʿ tadullu ʿalay-hi, wa-huwa yadullu ʿalā sm al-dāt al-muqaddasa. Fa-qultu : « yā amīr al-muʿminīn mā fahimtu mā qulta lī ! » Fa-qāla lī : « Muḡammad b. Ṭalḡa yašraḡu-hu la-ka in šāʿa Llāh taʿālā. Fa-ntabahtu wa-tammamtu wirdī wa-ḡahabtu ilā Bn Ṭalḡa, wa-kāna baynī wa-bayna-hu ʿaqd uḡuwwa fi Llāh. Fa-aḡbartu-hu bi-l-qīṣṣa fa-ḡamida Llāh wa-šaraʿa fi šarḡi-hi wa-sammā-hu bi-l-Durr al-munazzam fi l-sirr al-muʿazzam. Fa-nšaraftu min ʿindi-hi, tumma raʿaytu baʿd ḡālika rasūl Allāh - šallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - fi l-nawm wa-huwa ḡālis fi l-miḡrāb, wa-ʿAlī b. Abī Ṭālib ḡādir wa-huwa yaḡkuru ḡālika l-lawḥ bi-ḡaḡrat rasūl Allāh - šallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - tumma qāla ʿAlī - karrama Llāh waḡha-hu - : « lam yatawaqqafu ḡādā l-ism al-muqaddas ʿalā ḡayri-hi fi l-dalāla ». Fa-qāla rasūl Allāh - šallā Llāh ʿalay-hi wa-sallama - : « wa-ḡaqq al-ḡaqq illā ḡakaḡā ʿallamanī-hi ḡibrīl - ʿalay-hi l-salām - al-rūḡ al-amīn ». Fa-ntabahtu tumma ataytu ilā Bn Ṭalḡa. Fa-aḡbartu-hu bi-l-wāqīʿa fa-waḡama sāʿa tumma madīda ilā warāʿ zuhri-hi. Fa-aḡraḡa raqʿa fi-hā ḡādā lafza bi-ʿayni-hi, aʿnī lam yatawaqqafu l-ism al-muqaddas ʿalā ḡayri-hi fi l-dalāla. Fa-qultu la-hu : « law lam taḡʿal-hu fi l-šarḡ la-ḡanantu allā yaṭlaʿa ʿalay-hi aḡad lammā waqaʿa lī ». Tumma inna-hu [23b] staḡfara Llāh min ḡālika wa-alḡaqa-hu bi-l-šarḡ al-maḡkūr. Wa-ḡādā huwa šifat al-šakl al-mubāarak alladī fi-hi l-maṭlūb wa-fi-hi sirr min asrār ism Allāh al-aʿzam wa-huwa l-kibrīt al-aḡmar wa-l-sirr al-akbar wa-l-maḡ[na]ṭīs al-ašḡar wa-l-ʿanbar al-ašḡab. Fa-ʿarif ḡaqq-hu wa-radda Llāh taʿālā šukra-hu wa-ʿalay-ka bi-šiyānati-hi tasʿadu bi-hi wa-ḡad matṭaltu-hu la-ka fa-l-yakun waḡʿu-hu ʿinda l-ʿamal [a]fṣaḡ min ḡādā wa-akbar ḡattā tastaḡimu ḡurūfu-hu ʿalā mā waḡaʿtu la-ka ḡādā)³⁸⁷²

³⁸⁷² (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 23a-23b. Nous reproduisons l'illustration en conformité avec le manuscrit Esc1.



C'est ici qu'apparaît la représentation de la figure dans ce manuscrit. La révélation se fait en deux temps : d'abord 'Alī b. Abī Ṭālib pointe la *ḡīm* sur la figure, ensuite, c'est à Muḥammad b. Ṭalḥa d'en faire l'exégèse. Cette révélation bipartite est un des ressorts importants de l'hermétisme : seule une herméneutique permet d'embrasser la quintessence d'une révélation. Cette figure, par l'entremise d'un rêve, veut ainsi s'inscrire dans la continuité de la Révélation, d'autant plus qu'un rêve dans lequel apparaît le Prophète est considéré comme une authentique manifestation de Muḥammad selon un hadith : « les apparitions de figures prophétiques dans les rêves étaient fréquentes au Moyen Âge »³⁸⁷³. Cette vision onirique fait écho à un autre passage du *Šams al-ma'ārif* avec l'affirmation que Gabriel lui aurait enseigné le « nom sacré », renvoyant à cette feuille enduite de musc. Muḥammad b. Ṭalḥa et al-Iḥmīmī seraient liés par un « pacte de fraternité » (*‘aqd uḥuwwa*), à l'instar du Prophète et de 'Alī à Médine. Il y a donc une transposition entre les deux paires de personnages, entre l'enseignant qui a reçu la révélation d'une vision et celui qui apprend et commente. Une telle allusion ne pouvait bien sûr pas échapper à un lecteur du VII^e/XIII^e siècle.

Le dernier aspect qui retient l'attention du compilateur du *Šams al-ma'ārif* est la signification des lettres. Au regard de la logghorée de la description de la figure, le développement qui suit semble quelque peu décevant :

³⁸⁷³ Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, p.149. Plus généralement sur l'apparition des prophètes dans les rêves, cf. p. 149-162.

Sache que les lettres isolées placées dans les angles du cercle sont les lettres³⁸⁷⁴ du triangle et la fin des neuf nombres qui sont les premières lettres Abğad Hawwaz Ḥuṭṭī : A, B, Ğ, D, H, W, Z, Ḥ, Ṭ, Y. La yā' en est la dixième pour [l'expression du] vocatif (*li-l-nidā'*). Dis : « Ô Dieu (*Allāh*), ô Réurrecteur (*Bā'it*), ô Majestueux (*Ġalīl*), ô Éternel (*Dā'im*), ô Guide (*Hādī*), ô Unique (*Wāhid*), ô Pur (*Zakī*), ô Préserveur (*Ḥafīz*), ô Pur (*Ṭāhir*)³⁸⁷⁵ ». Ce sont neuf noms qui rassemblent les neuf lettres. Ajoutes-y l'invocation (*al-du'ā'*) précédente dont le début est : « Ô mon Dieu ! Moi, je Te demande ce que Tu es, toi, Dieu ! » jusqu'à la fin, parce qu'elle convient à la figure la plus sublime. Compare cela, et tires-en ce que tu veux. Si tu es doué de compréhension, parce que c'est une figure sublime, il s'y trouvera le but de la question (*mablağ al-su'āl*), l'ensemble de ce qui est espéré (*ğam' al-ma'mūl*) et elle suffit comme but (*wa-kafā bi-hi ġāya*).

(*Wa-lam anna l-ḥurūf al-muqaṭṭa'a l-mawḍū'a fī zawāyā l-dā'ira hiya ḥur[ū]f al-muṭallat wa-ntihā' al-a'dād al-tis'a llatī awā'il ḥurūf Abğad Hawwaz [24a] Ḥuṭṭī : Ā B Ğ D H W Z Ḥ Ṭ Y wa-l-yā' al-āšira fī-hi li-l-nidā' taqūlu : yā Llāh yā Bā'it yā Ġalīl yā Dā'im yā Hādī [sic] yā Wāhid yā Zakī yā Ḥafīz yā Zāhir. Tis'at asmā' ġama'tu-hā l-ḥurūf al-tis'a wa-aḍif ilay-hā l-du'ā' al-mutaqaddam allaḍī awwalu-hu : « Allahumma innī as'alu-ka bi-anna-ka anta Llāh » ilā aḥiri-hi, li-anna-hu malā'im li-l-šakl al-a'zam. Fa-qis 'alā dālika wa-stanbaṭa min-hu mā šī'ta. In kunta dā fahm li-anna-hu šakl 'azīm fī-hi mablağ al-su'āl wa-fī-hi ġam' al-ma'mūl wa-kafā bi-hi ġāya*)³⁸⁷⁶

En somme, toutes ces explications ont pour but d'indiquer que la figure met en exergue le pouvoir de neuf lettres et neuf noms divins. Ces lettres sont en outre les neuf premières du système de l'*abğad* et les noms correspondants qui commencent par ces neuf lettres. La figure semble avoir un pouvoir par elle-même : elle est la figure sublime dans laquelle on trouve toutes les réponses. Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* ne donne cependant pas plus de clefs pour la comprendre. On observe clairement que ce n'est pas la symbolique des lettres et de leurs correspondances numériques qui suscite l'intérêt du compositeur, mais bien la symbolique des noms divins, qui est d'ailleurs la matière première de la figure présentée à la section suivante.

Le cercle des noms d'al-Iḥmīmī

Le récit du second cercle présenté comporte de nombreuses analogies avec le précédent :

Autre section de [l'ouvrage].

On rapporte aussi de lui - que Dieu soit satisfait de lui ! - qu'il a dit : « Je faisais une retraite spirituelle (*ḥalwa*), lorsque je vis une figure, qui était un cercle. À l'intérieur du cercle (*fī bāṭin al-dā'ira*), il y avait le nom de la majesté (*ism al-ğalāla*),

³⁸⁷⁴ *Ḥarf* (au singulier) dans Esc1, les autres manuscrits ont bien le pluriel *ḥurūf*.

³⁸⁷⁵ Nous avons corrigé *Zāhir* en *Ṭāhir*.

³⁸⁷⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 23b-24a.

qui est « Dieu » (*Allāh*). De lui dérivait chaque nom dans lequel il y a un *‘ayn*, et il s'agit de neuf noms, selon ce que tu peux voir tracé dans la figure. Et la totalité des vingt (*tamām al-‘iṣrīn*) se fait par le nom de la majesté. Lorsque cette figure se fixa dans ma mémoire (*fī dahani*), cet état [spirituel] (*dālīka l-ḥāl*) me quitta, et la figure lumineuse s'éleva. Je la représentai sur des feuilles (*‘alā l-waraq*) et revins à mes pensées (*fikrī*). Je dis : « Il est possible d'extraire de ce nom sublime les quatre-vingt-dix neuf noms par dérivation (*tafrī*) ». Je fus pris d'engourdissement. On me dit à ce propos : « Remercie pour la bonté de l'explication et la grâce de l'interprétation [qui te furent apportées]. Je demandai pardon à Dieu - qu'Il soit exalté ! -, je fis Sa louange et revins à cette pensée (*al-ḥāṭir*) qui m'occupait. Ce sont dix-neuf noms. Ils sont extraits de la majesté, et la majesté en extrait le sceau des vingt (*ḥātimat al-‘iṣrīn*).

(*Faṣl min-hu āḥar. Wa-ruwiya ‘an-hu ayḍan - raḍiya Llāh ‘an-hu - anna-hu qāla : kuntu fī ḥalwa fa-ra’aytu šakl wa-huwa dā’ira. Wa-fī bāṭin al-dā’ira sm al-ḡalāla wa-huwa Llāh. Wa-qad tafarra’a min-hu kull ism fī-hi ‘ayn, wa-huwa tis’a ‘aṣr ism ḥasaba-mā tarā-hu marsūm fī l-šakl wa-tamām al-‘iṣrīn li-sm al-ḡalāla. Fa-lammā ṭabata dālīka l-šakl fī ḍihni wa-nfaṣala ‘anni dālīka l-ḥāl wa-ratafa’a l-šakl al-nūrānī mattaltu-hu ‘alā l-waraq waraḡa’tu ilā fikrī. Fa-qultu yumkinu an yaḥruḡa min hādā l-ism al-‘aẓīm al-tis’a wa-tis’in ism tafrī fa-aḥadatnī aḥḍa. Qīla lī fī-hā : « Uškur ni‘mat al-ta’rīf al-tawfiq ma’a l-tawqif ». Fa-staḡfartu Llāh ta’ālā wa-ḥamidtu-hu wa-raḡa’tu-hu ‘an dālīka l-ḥāṭir alladī ḥaṭara lī. Fa-hādīhi tis’a ‘aṣr ism. Qad ḥaraḡat min al-ḡalāla wa-l-ḡalāla l-ḥāriḡa min-hā ḥātimat al-‘iṣrīn*)³⁸⁷⁷

La révélation se fait durant une retraite spirituelle (*ḥalwa*), comme la précédente eut lieu après une certaine période de retrait. Le premier point du cercle retenant l'attention est le nom de la majesté qui serait Dieu, à l'instar de la *ḡim* de la Majesté (*ḡalāl*). La figure sert à révéler vingt noms contenant une *‘ayn*. La lettre *‘ayn* (litt. œil, source) pourrait ici aussi représenter *‘Alī b. Abī Ṭālib* étant donné que la révélation a lieu dans le même milieu. En effet, si l'on en croit *‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī*, ce cercle aurait été révélé à *al-Iḥmīmī*³⁸⁷⁸. L'analogie avec le cercle précédent est patente : il y est fait référence au « nom de la Majesté » (*ism al-ḡalāla*) qui serait à l'origine de la dérivation de tous les autres noms tout comme *‘Alī* expliquait pour le précédent cercle que tout commençait avec la Majesté (*ḡalāla*). L'efficacité de la figure pour elle-même est nettement développée, alors qu'elle était plus en retrait dans le récit précédent :

Sache que cette figure bénie a beaucoup de vertus sur lesquelles il n'y a aucun doute pour qui sait comment l'utiliser et a vu son effet (*ta’ṭīra-hā*). Parmi ses vertus, celui qui veut quelque chose de l'au-delà ou d'ici-bas (*uḥrawī aw dunyawī*) et

³⁸⁷⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma’ārif*, Esc1, fol. 24a.

³⁸⁷⁸ *‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī*, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 31b-32a. Il s'agit de la notice biographique qu'il lui consacre. Parmi les propos qu'il rapporte de lui, on trouve le début de l'anecdote du *Šams al-ma’ārif* et la représentation du même cercle.

dans lequel il y a un bienfait (*fi-hi ṣalāh*), qu'il se purifie, accomplisse la prière de deux génuflexions au cours d'une retraite [spirituelle] (*fi ḥalwa*) avec une bonne intention (*bi-ḥusn al-niyya*) et la protection de Dieu (*wa-ḥusn al-iltiḡā' ilā Llāh*) - qu'Il soit exalté ! - au milieu de la nuit ou dans son dernier tiers, [qu'il] fasse mention des vingt noms mille six cent soixante-treize fois. S'il veut faire moins que ce nombre, qu'il les mentionne cent quatre-vingt fois avec présence d'esprit (*ḥāḏir al-dīhn*), sans se préoccuper de ce qui s'y trouve (*ḡayr mašḡūl bi-mā huwa fi-hi*). Ensuite, [qu'il] présente à Dieu - qu'Il soit exalté ! - sa demande (*ḥāḡata-hu*) : Dieu - qu'Il soit exalté ! - facilitera par Sa générosité ses causes (*asbāba-hā*), surtout [s'il s'agit] d'une demande pour faciliter [l'accès à] une science (*ṭalab tashīl 'ilm*). Dieu - que Sa majesté soit magnifiée ! - lui ouvrira à partir de Son plus sublime nom une voie vers son objectif, il y verra des merveilles parmi lesquelles il y en aura qu'il pourra exprimer et d'autres qu'il ne pourra pas. Parmi ses bienfaits (*min manāfi'i-hā*), celui qui la place sur sa marchandise (*fi matā'i-hi*), [cette dernière] sera préservée et aucune infortune ne pourra l'atteindre (*lā maḥāla min ḡamī' al-āfāt*). Parmi ses bienfaits, celui qui la place sur son bras droit (*'alā 'aḡadi-hi l-ayman*) sera invincible (*ma'ṣūm*)³⁸⁷⁹. S'il marche avec entre ses ennemis et s'il entre devant le tyran qu'il craint (*man yaḥāfu-hu min al-ḡabābira*), ce dernier se soumettra à lui et Dieu transformera sa puissance coercitive (*ḡabarūta-hu*) devant lui en une humiliation (*dull*)³⁸⁸⁰, et il le satisfera chaque fois qu'il demandera [quelque chose] avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! -, en raison des secrets merveilleux et majestueux qu'il contient. Parmi ses bienfaits, si on l'écrit avec de l'eau de rose (*mā' ward*), du musc (*misk*), du safran (*za'farān*), du camphre (*kāfūr*) et du safran à bonne odeur (*šur ṭayyib*)³⁸⁸¹, et qu'on le

³⁸⁷⁹ Le port de l'amulette au bras droit est attesté dans d'autres ouvrages de magie. Les *Šumūs al-anwār* contiennent une figure magique à écrire et porter au bras après avoir frappé avec ce talisman la poitrine de la personne visée. Cf. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 89 et Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 164. Le port d'amulettes au bras est répandu de nos jours. Alexander Fodor en a analysé un groupe provenant d'Irak, où ces amulettes sont appelées par leur dénomination persane, *bāzband*. Il signalait en outre que Šayḡ Maḡmud, leader de l'opposition kurde contre les Anglais pendant la première guerre mondiale, en aurait porté. Ces amulette sont reproduites dans le catalogue de son exposition sur les amulettes à Budapest. Cf. Alexander Fodor, « A group of iraqi arm amulets (popular islam in Mesopotamia) », *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), p. 259-277, plus spécifiquement p. 259, et du même auteur *Amulets from the Islamic World*, p. 134-137, n°253-258.

³⁸⁸⁰ Esc1 a la leçon fautive *dalīl* (en une preuve, un indice ?).

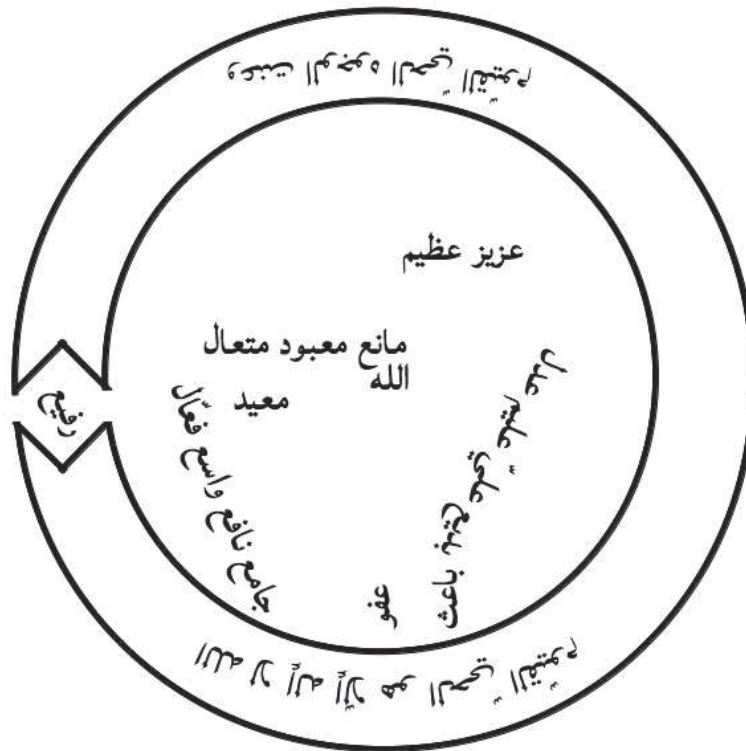
³⁸⁸¹ BnF1 indique à la place de ces deux substances du camphre à bonne odeur (*kāfūr ṭayyib*) et BnF3 uniquement du camphre, sans autre précision. Ces substances ont réellement été utilisées, particulièrement pour les rites d'amour, nous en verrons quelques exemples. Edward Westermarck signalait ainsi qu le safran mélangé à de l'eau de rose ou d'orange était d'un usage courant pour fabriquer des talismans d'amour (*maḥabba*). Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 213.

sert à celui qui [souffre] d'une maladie ('illa) du corps ou de l'âme (ğismāniyya aw nafsāniyya), Dieu - qu'Il soit exalté ! - le guérira de ce [mal]. Parmi ses bienfaits, celui qui la porte (hāmila-hu) trouvera une force dans son corps (quwwa fi ġismi-hi) qui lui confèrera respect et vénération (hayba wa-iğlāl) au point que cela se manifestera sans aucune ambiguïté auprès de lui. Parmi ses bienfaits, celui qui fait mention (dakira) des vingt noms tracés sur la figure chaque jour après la prière du matin soixante-dix-sept fois au point que cela soit la totalité de sa litanie (min ġumlat wirdi-hi), il lui apparaîtra en bienfaits dans sa [vie] religieuse, sa [vie] Ici-bas et son âme (fi dīni-hi wa-dunyā-hu wa-nafsa-hu) des choses merveilleuses au point que sa concentration ne voudra plus s'accrocher à une seule créature, Dieu lui soumettra la création et il sera aimé des [créatures]. Parmi ses bienfaits, que celui qui a subi l'injustice d'un tyran mentionne les noms et fasse une prière (yad'ū 'alay-hi) à sa suite à la première heure du samedi : il sera pris avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! - avant la fin de la semaine, cela sera fait. Certes il vaincra ! Voici les vingt noms indiqués : « Ô Dieu (Allāh), ô Audient (Samī'), ô Omniscient ('Alīm), ô Prompt (Sarī'), ô Large (Wāsi'), ô Juste ('Adl), ô Haut ('Alī), ô Sublime ('Azīm), ô Exalté (Muta'al), ô Puissant ('Azīz), ô Pardonneur ('Afuww), ô Résurrecteur (Bā'it), ô Celui qui fait (Fa'al), ô Élevé (Ra'fī'), ô Résurrecteur (Mu'id), ô Celui qui interdit (Māni'), ô Bienfaisant (Nāfi'), ô Englobant (Ġāmi'), ô Créateur (Badī') ».

Voici l'image de la figure bénie et noble dans laquelle il y avait le plus sublime nom, le noble sceau, les noms majestueux et sublimes par lesquels Dieu prodigue les bienfaits ! Connais sa vérité et sa capacité (haqqa-hu wa-qadra-hu), penche-toi sur son secret, les merveilles de ses effets, la réalité de son domaine (haqīqat amri-hi), ne le remets pas à un autre qu'un des tiens (li-ğayr ahli-hi). La voici [25a] si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. Dieu est le pourvoyeur de grâces, et Dieu donne des bienfaits avec [cette figure] à l'ensemble des musulmans.

(Wa-'lam anna li-hādā l-šakl al-mubārak min al-manāfi' ašyā' 'adīda ġayr maškūk fi-hā 'inda man 'alima kayfiyyat isti'māli-hā wa-ra'a ta'tīra-hā. Fa-min manāfi'i-hā anna-hu man arāda amr uħrawī aw dunyawī fi-hi šalāh fa-l-yataṭahhar wa-yuṣalli rak'atayn fi ḥalwa bi-ħusn al-niyya wa-ħusn al-iltiğā' ilā Llāh ta'alā fi niṣf al-layl aw al-tult al-aħīr min-hu wa-yadkur al-'iṣrīn ism alf marra wa-sitta-mi'a marra [wa-]talāta wa-sab'in marra. Wa-in arāda an yanquṣa min hādā l-'adad fa-l-yadkur-hā mi'a wa-tamānīn marra wa-yakūna ḥādir al-dīhn ġayr mašğūl bi-mā huwa fi-hi. Tumma yas'alu Llāh ta'alā ḥāğata-hu, fa-inna Llāh ta'alā yshalu 'alay-hi bi-ğūdi-hi asbāba-hā siyyamā an ṭalaba tashīl 'ilm. Fa-inna Llāh - ġalla ġalāla-hu - yaftaḥu la-hu min ismi-hi l-a'zam ṭariq ilā qaṣdi-hi, yarā fi-hi 'ağā'ib [24b] min-hā mā yumkinu an yanṭaqa bi-hi, wa-min-hā mā lā yumkinu an yanṭaqa bi-hi. Wa-min manāfi'i-hā anna-hu man ġa'ala-hu 'alā 'adadi-hi l-ayman fa-inna-hu yakūnu ma'sūm, wa-law mašā bi-hi bayn a'dā'i-hi wa-law daḥala 'alā man yaḥāfu-hu min al-ğabābira fa-inna-hu yaḥda'u la-hu wa-yaqlibu Llāh ġabarūta-hu bayn yaday-hi dalīl wa-yaqdi la-hu kullamā ṭalaba bi-idn Allāh ta'alā li-mā fi-hi min al-asrār al-'ağība l-ğalīla. Wa-min manāfi'i-hi anna-hu in kutiba bi-mā' ward wa-misk wa-za'farān wa-kāfūr wa-ša'r ṭayyib wa-suqiya li-man bi-hi 'illa ġismāniyya aw nafsāniyya fa-inna Llāh ta'alā yašfi-hi min dālīka. Wa-min manāfi'i-hi anna hāmila-hu yağīdu quwwa fi ġismi-hi wa-tu'ṭi-hi hayba

wa-iğlāl bi-ḥayt̄ yuṣāhidu dālīka muṣāhada lā rayb fi-hā ‘inda-hu. Wa-min manāfi‘i-hi anna-hu man ḍakara l-‘iṣrīn ism al-marsūma fi l-šakl kull yawm ba‘d ṣalāt al-ṣubḥ sab‘a wa-sab‘īn marra bi-ḥayt̄ yakūnu dālīka min ġumla wirda-hu fa-inna-hu yaẓharu la-hu min al-ḥayrāt̄ fi dīni-hi wa-dunyā-hu wa-naḥsi-hi ašyā’ ‘ağība ḥattā in hammat-hu lā takādu an tata‘allaqa bi-aḥad min al-ḥalā’iq wa-yusaḥḥira Llāh la-hu l-ḥalq wa-yakūna maḥbūb ‘indahum. Wa-min manāfi‘i-hi anna-hu man ḥalama-hu ġabbār fa-l-yadkur al-asmā’ wa-yad‘ū ‘alay-hi ‘aqba-hā fi l-sā‘a l-ūlā min yawm al-sabt. Fa-inna-hu yu’ḥaḍu bi-idn Allāh ta‘ālā qabla tamām al-usbū‘ wa-yaf‘alu dālīka fa-inna-hu yantaṣiru wa-hādīhi l-‘iṣrūn ism al-muṣār ilay-hā : yā Llāh yā Samī‘ yā ‘Alīm yā Sarī‘ yā Wāsi‘ yā ‘Adl yā ‘Alī [sic] yā ‘Azīm yā Muta‘āl yā ‘Azīz yā ‘Afuww yā Bāḥiṭ̄ yā Fa‘āl yā Rafī‘ yā Mu‘īd yā Māni‘ yā Nāfi‘ yā Ğāmī‘ yā Badī‘. Wa-hādā ṣifat al-šakl al-mubārak al-šarif alladī kāna fi-hi l-ism al-a‘zam wa-l-ḥātam al-akram wa-l-asmā’ al-ğalīla l-‘azīma nafa‘a Llāh bi-hā. Fa-‘raf ḥaqqā-hu wa-qadra-hu taqif ‘alā sirri-hi wa-‘ağā’ib ātāri-hi wa-ḥaqīqat amri-hi wa-lā tadfa‘u-hu li-ğayr ahli-hi wa-huwa hādā [25a] in šā’a Llāh ta‘ālā wa-Llāh al-muwaffiq nafa‘a Llāh bi-hi ġamī‘ al-muslimīn)³⁸⁸²



La figure est un double cercle avec une ouverture contenant les noms divins³⁸⁸³. On trouve deux versets coraniques entre les deux cercles : un extrait du verset du Siège { Dieu - nulle Divinité excepté Lui -, est le Vivant, le Subsistant }³⁸⁸⁴ et

³⁸⁸² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 24a-24b. Nous reproduisons l'illustration en conformité avec le manuscrit Esc1.

³⁸⁸³ Reproduite aussi dans Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter & co., 1930, p. 45. La reproduction ne tient néanmoins pas compte de l'ouverture.

³⁸⁸⁴ Coran, II, 256/255.

{ Que les visages s'humilient devant le Vivant, le Subsistant ! }³⁸⁸⁵. Les noms divins sont répartis de façon très différente d'un manuscrit à l'autre. Un manuscrit du *Šams al-ma'ārif al-kubrā* suggère une symbolique alchimique à cette figure. En effet, elle est représentée sous la forme d'un alambic, l'ouverture se prolongeant de deux traits, formant ainsi le bec de l'appareil. Il semble donc que ce cercle serve à représenter une cucurbite. La symbolique alchimique permet de comprendre la figure : la cucurbite est l'endroit où différents matériaux se mélangent et se transforment afin de ne délivrer que leur quintessence. Il s'agit aussi de la matrice et réceptacle dans laquelle cette quintessence peut engendrer de nouvelles choses. Or, ces noms qui contiennent la cucurbite sont désignés comme étant ceux à partir desquels tous les quatre-vingt-dix-neuf noms dérivent. Ainsi, on peut en tirer la quintessence des noms de la divinité (la Majesté) et on peut en faire dériver tous les autres. La centralité accordée au nom « Dieu » (*Allāh*) dans la plupart des manuscrits va dans le même sens. Enfin, ces noms contiennent tous la lettre 'ayn. Le *Kitāb al-Māǧid* (*Le livre du Glorieux*) du corpus ḡābirien accordait une prééminence à cette lettre sur la *mīm* (Muḥammad) et la *sīn* (Salmān)³⁸⁸⁶. La figure hérite donc du corpus ḡābirien et se situe dans sa continuité en se réappropriant sa symbolique alchimique et la hiérarchie des lettres dans la perspective de la science des noms divins.

L'héritage du ḡafr et de la zā'irḡa ?

Les deux cercles précédents offrent de nombreux points communs avec deux types d'écrits abondamment diffusés dans l'ésotérisme islamique : le *ḡafr* et la *zā'irḡa*.

Le *ḡafr* désigne la science de 'Alī b. Abī Ṭālib contenue dans un écrit promis à une abondante postérité à force de copies, commentaires et exégèses. Elle aurait été transmise aux douze imams³⁸⁸⁷. Toufic Fahd voyait à l'origine du *ḡafr* un hadith selon lequel le Prophète aurait dit à la veille de sa mort à son neveu « O 'Alī, quand je serai

³⁸⁸⁵ Coran, XX, 110/111.

³⁸⁸⁶ L'idée est résumée vers la fin du traité : « Le Glorieux doit nécessairement posséder par nature une affinité [avec le 'AYN] plus grande que celle du SÎN et celle du MÎM réunies ; il doit posséder une réceptivité plus parfaite envers le 'AYN, réserve fait qu'il est éloigné dans l'espace. S'il n'en était pas ainsi, il ne se pourrait que, nonobstant l'éloignement de son séjour, le peu d'intimité et de relation à lui permises, il atteignît au rang de ceux à qui il fût donné d'être des compagnons et des familiers. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il doit nécessairement être supérieur » (*wa-dālika anna l-Māǧid lā budda an yakūna bi-l-ṭab' aqrab muḡānasa min al-sīn wa-l-mīm ḡamī' wa-atamm qubūl 'an al-'ayn ḡayr anna-hu yakūnu ba'id al-makān. Wa-lawlā dālika mā ḡāza an yanāla manzila man la-hu l-ṣuḡba wa-l-muḡāwara ma'a ba'id al-dār wa-qillat al-uns wa-l-iḡtilāf. Wa-li-dālika waḡaba an yakūna afdal*). Cf. Ḡābir b. Ḥayyān, *Muḡtār rasā'il*, p. 124 ; tr. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, p. 193.

³⁸⁸⁷ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 221-224.

mort, lave-moi, embaume-moi, habille-moi et fais-moi asseoir ; alors, je te dirai ce qui arrivera jusqu'au jour de la résurrection »³⁸⁸⁸. La littérature du *ğāfr* se serait développée conjointement aux persécutions contre les ‘alīdes, et notamment sous le règne d'al-Mutawakkil. Elle a alors un caractère apocalyptique et eschatologique prononcé, avant de devenir progressivement une littérature hermétique plutôt divinatoire. Cette littérature demeure très difficile à resituer dans le temps en raison de son caractère apocryphe, à l'instar de la *Ğalğalūtiyya* également attribuée à ‘Alī³⁸⁸⁹. L'influence du *ğāfr* sur le *Šams al-ma‘ārif* ne se limite pas à ce passage. En effet, une comparaison avec le *Kitāb al-Ğāfr al-ğāmi‘ wa-l-nūr al-lāmi‘* (*Le livre du ğāfr englobant et de la lumière scintillante*) édité par Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī³⁸⁹⁰ permet de souligner quelques accointances, bien que nous n'ayons pas d'histoire critique des matériaux utilisés et de l'origine précise de ce texte. Le premier tableau de cette édition est sous forme de cercle et met en parallèle les lettres de l'alphabet arabe, les nombres, les astres, les signes du zodiaque et les mansions lunaires. On trouve un équivalent dans le *Šams al-ma‘ārif* avec un tableau (de forme carrée) qui met en parallèle de la même façon les éléments, les lettres, les signes du Zodiaque et les mansions lunaires³⁸⁹¹. La suite comporte vingt-huit tableaux classés selon l'ordre de l'*abğad*, contenant chacun vingt-huit lettres de l'alphabet³⁸⁹². Dans le commentaire, les lettres sont également présentées sous forme de dix listes ordonnées différemment avec sept séries de quatre lettres³⁸⁹³. La première de ces listes se retrouve dans certains manuscrits et correspond à leur classification selon l'*abğad*. Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* ne s'intéresse pas au *ğāfr* en tant que tel : il n'accorde pas vraiment d'attention à la divination d'une manière générale. En revanche, il semble que la méthode et les codes, du fait qu'il représente le modèle-même de la science des lettres, furent une source d'inspiration. Toufic Fahd

³⁸⁸⁸ Toufic Fahd, « *Djāfr* », *EF*².

³⁸⁸⁹ Cf. *supra* p. 561 et suivantes.

³⁸⁹⁰ Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī le publia sous le titre complet « *Livre du ğāfr englobant et de la lumière scintillante avec la clef pour déduire ce que remplit l'envoyé de Dieu - que la prière de Dieu soit sur lui et les siens -*. Il ordonna sa compilation et ‘Alī b. Abī Ṭālib - sur lui la paix - l'écrivit. Il contient tout ce qui fut et sera en tout et partie » (*Kitāb al-Ğāfr al-ğāmi‘ wa-l-nūr al-lāmi‘ ma‘a miḥrāğ al-istiḥrāğ min imlā’ rasūl Allāh ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-āli-hi wa-amara bi-tadwīni-hi fa-kataba-hu ‘Alī b. Abī Ṭālib ‘alay-hi l-salām wa-huwa yaḥṭawī ‘alā kull mā kāna wa-mā yakūnu kullī wa-ğuz’i*). Cf. (pseudo-)‘Alī b. Abī Ṭālib, *al-Ğāfr al-ğāmi‘ wa-l-nūr al-lāmi‘*, éd. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, Cheetra Prabha Press Bombay. Sur Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, cf. *supra* p. 216, note 928.

³⁸⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 62b.

³⁸⁹² (Pseudo-)‘Alī b. Abī Ṭālib, *al-Ğāfr al-ğāmi‘ wa-l-nūr al-lāmi‘*, p. 2-29.

³⁸⁹³ *Ibid.*, p. 32.

affirmait que le *ḡafr* et la science des lettres aboutirent à la *zā'irḡa*. Il nous semble que le *ḡafr* était une des sources premières de la science des lettres, et la *zā'irḡa*, à notre sens, correspond à une volonté de concordance entre l'astrologie et la science des lettres inspirée par le *ḡafr*.

C'est à Abū l-ʿAbbās al-Sabtī qu'est attribuée la *zā'irḡa*, décrite par Louis Massignon comme une « machine à calculer les présages au moyen d'une série de cercles concentriques »³⁸⁹⁴. Louis Massignon, et à sa suite Toufic Fahd, attribuent la *zā'irḡa* à Šams al-Dīn Abū l-ʿAbbās b. Masʿūd al-Sabtī (m. 698/1298)³⁸⁹⁵. À l'inverse, Bakri Aladdin l'attribue au plus célèbre Abū l-ʿAbbās al-Sabtī (m. 601/1205), admettant que « l'identification du personnage pose quelques difficultés »³⁸⁹⁶. Bakri Aladdin voit en al-Marḡānī (qui écrivait en 773/1371)³⁸⁹⁷ un des principaux promoteurs de la *zā'irḡa* d'al-Sabtī³⁸⁹⁸. Si la *zā'irḡa* est présente dans le *Šams al-maʿārif al-kubrā* (chapitre XXXIV), elle est totalement absente de la version courte. Une étude sur la production manuscrite attribuée à al-Sabtī qui nous est parvenue permettrait d'affiner avec plus de certitudes les époques de diffusion de la *zā'irḡa* avant Ibn Ḥaldūn qui nous a laissé un important témoignage de sa réception³⁸⁹⁹.

³⁸⁹⁴ André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 399 (appendice III) ; cité dans Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 243.

³⁸⁹⁵ André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 399 (appendice III) et Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 244. Cette distinction est reprise dans l'article de l'Encyclopédie de l'Islam dédié à Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Sabtī : « à ne pas confondre, à la lecture d'Ibn Khaldun (*Muḡaddima*), avec un homonyme qui lui est postérieur et inventeur d'une table divinatoire circulaire appelée *zāyardja al-ʿālam* ». Cf. Mohamed Bencheneb, « al-Sabtī », *Et*².

³⁸⁹⁶ Bakri Aladdin, « La *zā'irḡa* et les manuscrits arabes de la BNF », *Bulletin d'Études Orientales*, 53-54 (2001-2002), p. 167.

³⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 168. Henri-Paul-Joseph Renaud avait déjà noté l'importance du rôle d'al-Marḡānī dans le commentaire et la diffusion de la *zā'irḡa*. Cf. Henri-Paul-Joseph Renaud, « Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldun », *Hespéris*, 30 (1943), p. 213-221. Nous n'avons pu identifier mieux ce personnage. Henri-Paul-Joseph Renaud signale que dans un manuscrit de Rabat d'un texte attribué à al-Marḡānī ce dernier mentionne à plusieurs reprises le sultan ḡafside Abū Ishāq (r. 678/1279 à 682/1283). À ne pas confondre avec un cheikh versé dans la science des lettres portant la même *nisba* et mort en 699/1299-1300 (voir p. 425, note 1920).

³⁸⁹⁸ Bakri Aladdin, « La *zā'irḡa* et les manuscrits arabes de la BNF », p. 168.

³⁸⁹⁹ Comme nous l'avons signalé, Ibn Ḥaldūn confond l'auteur de la *Zā'irḡa* avec le mystique Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, peut-être est-il même à l'origine de cette confusion. Sur la *zā'irḡa* dans la *Muḡaddima*, voir Ibn Ḥaldūn, *Muḡaddimat Ibn Ḥaldūn*, I, p. 213-220 ; *Les prolégomènes*, I, p. 245-253 ; *The Muḡaddimah*, I, p. 238-245. Un autre passage donne un exemple développé, voir Ibn Ḥaldūn, *Muḡaddimat Ibn Ḥaldūn*, III, p. 199-206 ; *Les prolégomènes*, I, p. 245-253

Quoi qu'il en soit, tout comme Ibn ‘Arabī se vit attribuer un traité sur la *zā‘irġa*³⁹⁰⁰, il est fort possible qu'al-Sabtī ait également été un prête-nom commode pour une telle pratique, et plus encore si al-Būnī l'avait rencontré !

La *zā‘irġa* est au confluent des traditions ésotériques de la science des lettres et de l'astrologie, comme son nom semble l'indiquer. Les premières occurrences du terme apparaissent avec des astrologues comme Māšā‘allāh et Abū Ma‘šār, bien qu'il ne désignait pas encore le tableau circulaire³⁹⁰¹. L'apparition du tableau circulaire repose sans doute sur une interprétation du terme qui en ferait la fusion des termes *zīġ* (table astronomique) et *dā‘ira* (cercle, qui est la figure de base pour représenter le cosmos dans les traités ésotériques), tout en rappelant le terme de *zaġr* (augure). L'apparition des cercles divinatoires d'Ibn Ṭalḥa et de la *zā‘irġa* au VII^e/XIII^e siècle, à une époque où les craintes apocalyptiques sont ravivées, est de toute évidence due aux événements politiques et militaires qui marquèrent l'époque et dont le point culminant est la chute de Bagdad en 656/1258. Ibn Ṭalḥa vivait avant cette chute, et toute l'époque est vécue comme une période de déchéance et décadence du *dār al-islām*. Les Fatimides tombent en 567/1171 et c'est un Kurde, Saladin, qui la gouverne désormais (officiellement au nom du califat abbasside de Bagdad). Les croisades, tant en Égypte qu'en Syrie, reconduisent la présence franque en Orient. Malgré le règne d'al-Nāšir li-Dīn Allāh (r. 575/1180 à 622/1225) qui redora le blason du califat abbasside³⁹⁰², la dynastie abbasside ne parvient pas à réaffirmer son autorité et sa puissance. À l'Est, les armées mongoles s'approchent progressivement de la capitale : le Ḥawārizm Šāh Ġalāl al-Dīn est vaincu en 628/1231, l'Azerbaïdjan est conquis en 631/1233, la Grande Arménie en 634/1236 et la Géorgie en 647/1239³⁹⁰³. L'époque est donc propice à l'émergence de spéculations sur l'arrivée de la fin des temps. On comprend alors tout l'intérêt du cercle de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa qui permet de calculer le temps restant avant l'apocalypse. Ibn Ḥaldūn évoque aussi la considération des élites pour la *zā‘irġa* : « Beaucoup parmi les élites s'y adonnent pour tirer profit de l'Invisible, en [se consacrant à] sa pratique connue et énigmatique » (*wa-kaṭīr min al-ḥawāšš yūli‘ūna bi-ifādat al-ġayb min-hā bi-‘amali-hā l-*

(William Mac Guckin De Slane ne propose pas une traduction mais un commentaire pour ce passage) ; *The Muqaddimah*, III, p. 182-214.

³⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 171-173. Il s'agit du *Uṣūl al-‘uqūl fī l-zā‘irġa*.

³⁹⁰¹ Toufic Fahd, « Zā‘irdja », *EI*².

³⁹⁰² Tout son règne fut effectivement marqué par la lente reconquête du pouvoir (militaire, politique, religieux...) abbasside après sa mise sous tutelle par les Būyides puis les Salġuqides. Cf. Angelika Hartmann, « al-Nāšir Li-dīn Allāh », *EI*².

³⁹⁰³ Cf. Jean Calmard, « L'invasion mongole ; la domination des Mongols et de leurs successeurs dans le monde irano-musulman », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 315-341 (chapitre 11).

ma'rif al-malğūz)³⁹⁰⁴. La présence de ces cercles divinatoires dans le *Šams al-ma'arif* pourraient donc répondre à cet engouement. Il est donc normal qu'une compilation destinée à regrouper les secrets de la science des lettres de son époque en tienne compte. Pourtant, il y a une gradation dans les cercles présentés : le premier, celui de Muḥammad b. Ṭalḥa, est - au moins dans ses origines - destiné à la divination, le second constitue une sorte de matrice symbolique des noms divins (et relève donc plutôt de la mystique cosmologique), le troisième en revanche a un caractère magique beaucoup plus prononcé et précède des sections largement inspirées par des traités de magie juive. Les trois sections, bien que radicalement différentes, seraient donc réunies afin d'affirmer la constance de l'utilisation de cercles depuis l'époque de Jésus jusqu'à l'époque contemporaine de ces auteurs.

Le cercle des noms utilisés par Jésus

La section sur les noms utilisés par Jésus pour ressusciter le mort a une place très particulière dans le *Šams al-ma'arif*³⁹⁰⁵. Elle représente un point d'articulation dans l'économie du traité entre d'une part des sections puisant abondamment dans la mystique, la cosmologie et la science des lettres islamiques que nous avons vu précédemment, et d'autre part des sections dévolues aux conjurations et à un discours beaucoup plus engagé dans la magie évocatoire. Cette section est centrée sur la quête du plus sublime nom de Dieu par al-Ḥawārizmī, mais brasse de nombreuses sources et références. Le thème, tel qu'il est annoncé, est clairement le plus sublime nom de Dieu :

Autre section : le nom par lequel Jésus - sur lui la paix ! - ressuscita le mort avec la permission de Dieu - Il est puissant et majestueux ! -, et c'est le plus sublime nom.

Apprécie, ô mon frère, ce qui t'a échoué parce que c'est un étrange secret. Grâce à Sa bonté tu seras heureux avec [ce nom], parce que c'est le nom le plus sublime, grand, le plus grand, le meilleur. [Il est] pur, immaculé, parfait, gardé et caché. [C'est celui] par lequel tous les beaux noms sont illuminés.

Asad b. Mūsā³⁹⁰⁶ rapporte d'al-Kalbī qu'Ibn Ṣāliḥ³⁹⁰⁷ a dit : « C'est le nom gardé et caché (*al-ism al-maḥzūn al-maknūn*) ». Celui qui l'écrivit au lever du Soleil un

³⁹⁰⁴ Voir Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, I, p. 213 ; *Les prolégomènes*, I, p. 245-246 ; *The Muqaddimah*, I, p. 239.

³⁹⁰⁵ Elle se retrouve également dans le *Šams al-ma'arif al-kubrā* et fut partiellement traduite par Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 29-33.

³⁹⁰⁶ Asad b. Mūsā (n. 132/750, m. 212/827), traditionniste égyptien surnommé Asad al-Sunna (« le lion de la tradition »). Il est notamment le transmetteur du *Kitāb al-Tiğān* (*Le Livre des couronnes*) d'Ibn Hišām et plus spécialement des traditions sur l'histoire yéménite de Wahb b. Munabbih. Aussi, cette référence à Asad b. Mūsā doit être mise en rapport avec l'écriture himyarite servant à crypter le plus sublime nom de Dieu. Cf. Asad b. Mūsā, *Kitāb al-Zuhd*, éd.

dimanche en état de pureté (‘alā ṭahāra) et de jeûne (wa-huwa ṣā‘im), l'encense d'aloès indien³⁹⁰⁸ (bi-‘ūd hindī) et de santal rouge³⁹⁰⁹ (ṣandal aḥmar) sur un parchemin de gazelle ou du papier vierge (fī raqq ġazāl aw kāġid naqī) et le porte avec lui verra des biens [si nombreux] qu'il ne pourra pas compter. C'est le nom qui fut envoyé à Moïse fils de ‘Imrān - sur lui la paix ! - lorsqu'il lui a dit { En vérité, Je suis Dieu. Nulle divinité excepté Moi ! }³⁹¹⁰. C'est le nom par lequel Zubayda³⁹¹¹ possédait Hārūn al-Rašīd et [grâce auquel] il ne la contredisait pas.

(Faṣl min-hu āḥar, wa-huwa l-ism alladī kāna ‘Īsā - ‘alay-hi l-salām - yuḥyī bi-hi l-mawtā bi-īdn Allāh - ‘azzā wa-ġalla - wa-huwa l-ism al-a‘zam. Fa-‘rif yā aḥī mā šāra ilay-ka li-anna-hu sirr ġarīb. Fa-min ḥayri-hi tas‘adu bi-hi li-anna-hu l-ism al-a‘zam al-kabīr al-

Raif Georges Khoury, Wiesbaden, O. Harrassowitz (« Codices arabici antiqui », 2), 1976 ; Raif Georges Khoury, « Asad b. Mūsā », *Et*.

³⁹⁰⁷ Abū Šāliḥ d'après BnF2 et BnF3. Abū Šāliḥ Bādām est un épigone (tābi‘) considéré par certains traditionnistes comme le compagnon d'al-Kalbī (ṣāḥib al-Kalbī). Sa réputation est faible dans le hadith : al-Buḥārī le considère comme faible, al-Nasā‘ī ne le considère pas comme digne de confiance, certains affirment également que c'était un menteur. Cf. al-Dahabī, *Mizān al-i‘tidāl fī naqd al-riġāl*, II, p. 3-4.

³⁹⁰⁸ Il s'agit de l'aloès (anciennement agalloche). D'après Avicenne, il existe une distinction entre une espèce appelée mandalī et une autre appelée hindī, mais il semble que ces deux catégories n'étaient pas unanimement partagées. Mūsā b. Maymūn indique également que al-‘ūd al-hindī, ‘ūd al-ṭīb et ‘ūd al-nadd désignent la même substance. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, III, p. 143 ; *Traité des simples*, II, p. 484-485, n°1603 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā‘ al-‘uqqār*, p. 32 (texte arabe) et 144-145 (traduction), n°296 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 14-21 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 32 (texte arabe) et 136-137 (traduction), n°308. Sur la fabrication d'aloès « indien » en parfumerie, cf. al-Kindī, *Kīmiyā‘ al-‘iṭr wa-l-taṣ‘idāt. Buch über die chemie des parfüms und die destillationen*, éd. et tr. Karl Garbers, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1948, p. 15-16. Sur la production d'eau d'aloès par distillation, cf. *ibid.*, p. 56.

³⁹⁰⁹ Il s'agit du santal (anciennement sandal). Les botanistes médiévaux distinguaient trois espèces de santal : un blanc, un jaune et un rouge. Le santal est considéré comme froid et sec. Les degrés de froid et de siccité ne font pas l'unanimité et Ibn al-Bayṭār lui-même notait des divergences entre différents savants : selon al-Šarīf le santal rouge est plus froid que le blanc, mais Avicenne affirmait au contraire que le blanc est plus froid et moins sec que le rouge. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, III, p. 89 ; *Traité des simples*, II, p. 383-384, n°1418 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 21 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 31 (texte arabe) et p. 132 (traduction), n°297. Sur la fabrication d'eau de santal (à partir de santal jaune), cf. al-Kindī, *Kīmiyā‘ al-‘iṭr*, p. 57.

³⁹¹⁰ Coran, XX, 14.

³⁹¹¹ Zubayda, ou Umm Ġa‘far (m. 216/831-2), épouse du calife Hārūn al-Rašīd et mère d'al-Amīn. Elle est connue pour avoir voulu imposer son fils comme seul successeur légitime aux dépens d'al-Ma‘mūn. Elle devint, comme Hārūn al-Rašīd, une figure littéraire apparaissant dans les Mille et une nuits. Cf. Renate Jacobi, « Zubayda bt. Dja‘far », *Et*.

*akbar al-ṭayyib al-ṭāhir al-naqī l-tāmm al-maḥzūn al-maknūn alladī nqādat la-hu l-asmāʾ al-ḥusnā kullu-hā. Ḥaddaṭa bi-hi Asad b. Mūsā ʿan al-Kalbī ʿan Abī Šālīḥ qāla : inna hādā huwa l-ism al-maḥzūn al-maknūn. Wa-man kataba-hu ʿinda ṭulūʿ al-Šams yawm al-aḥad ʿalā ṭahāra wa-huwa šāʾim wa-baḥḥara-hu bi-ʿūd hindī wa-ṣandal aḥmar fī raqq gāzāl aw kāgīd naqī wa-yaḥmalu-hu maʿa-hu fa-inna-hu yarā min al-ḥayrāt mā lā yakādu an yanḥasira wa-huwa l-ism alladī baʿaṭa bi-hi Mūsā b. ʿImrān - ʿalay-hi l-salām - ḥīn qāla la-hu { innanī anā Llāhu lā ilāha illā anā } wa-huwa l-ism alladī malakat bi-hi Zubayda Hārūn al-Rašīd wa-kāna lā yuḥālifu amra-hā*³⁹¹²

Le premier récit fait appel à Asad b. Mūsā, un des transmetteurs de Wahb b. Munabbih³⁹¹³. Un tel garant n'est pas anodin : Wahb b. Munabbih est fréquemment convoqué comme autorité pour les récits antéislamiques, notamment ceux concernant les juifs d'avant l'islam³⁹¹⁴ (*isrāʾīliyyāt*) ou parfois même pour des tradition ésotériques d'origine hellénistique comme *al-Kitāb al-maḥzūn* attribué à Hermès Trismégiste³⁹¹⁵. Cette chaîne de garants (*isnād*) concilie les deux traditions avec un *modus operandi* qui n'est pas sans rappeler la magie astrale (dimanche - c'est-à-dire le jour du Soleil - au lever du Soleil, emploi de fumigations) et la tradition pseudo-juive (nom connu de Moïse). La mention de Zubayda, épouse de Hārūn al-Rašīd, réactualise la quête de ce nom et a un double intérêt : attester de la puissance du nom³⁹¹⁶ et affirmer que ce nom était connu dans l'entourage du calife. Nous avons vu que Muḥammad b. Idrīs était cité à plusieurs reprises avec un ouvrage dont il aurait puisé la matière dans la bibliothèque de Hārūn al-Rašīd, cette mention de Zubayda vient conforter l'importance de cette époque dans la quête de ce pouvoir. La suite de la section met en scène al-Ḥawārizmī dans sa quête du plus beau nom de Dieu :

Al-Ḥawārizmī a dit : je fus en quête (*ṭalabtu*) du plus sublime nom pendant sept ans (*sabʿ sinīn*)³⁹¹⁷. Je ne l'ai trouvé qu'auprès d'un Chinois (*raḡul min al-Šīn*), écrit en caractères ḥimyarites pour que personne ne le lise. Cet homme avait réuni un sublime pactole (*amr ʿaẓīm*) à partir de ces noms. Al-Ḥawārizmī a dit : « Je l'ai trouvé écrit en alphabet ḥimyarite à un endroit que l'on appelle Dārīn³⁹¹⁸ ».

³⁹¹² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 25a.

³⁹¹³ Sur Wahb b. Munabbih et la bibliographie à son sujet, voir *supra* p. 196 note 827.

³⁹¹⁴ Cf. Alfred-Louis de Prémare, « Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier Islam », p. 539-542.

³⁹¹⁵ Cf. *supra* p. 196 et suivantes.

³⁹¹⁶ Nous analyserons plus loin les différents aspects de cette mention. Cf. *infra* p. 1013 et suivantes.

³⁹¹⁷ BnF2 a « depuis des années » (*munḍu sinīn*).

³⁹¹⁸ Dārīn (avec l'*alif*) est un port de la côte orientale de la péninsule arabique (al-Baḥrayn), ce qui correspondrait tout à fait à la présence d'écriture ḥimyarite, alors qu'Abū ʿUbayd al-Bakrī et Muḥammad b. ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī indiquent que Dārūn (ou Dārīn) est le

Je l'interrogeai³⁹¹⁹ au sujet du plus sublime nom. [25b] Il me dit : « Mon fils ! Sache que chacun des noms de Dieu - qu'il soit exalté ! - est sublime. » Je lui répondis : « Oui, mais j'en connais beaucoup parmi eux. » Il m'interrogea sur la *tāqūfa* de Balaam et la *tāqūfa* de Joseph, et je l'informai à leur sujet. Le vieillard (*al-šayḥ*) avait pensé que je n'avais pas découvert les noms gardés (*al-asmā' al-maḥzūna*). Il me dit : « Mon fils ! Approche-toi de moi, et - par Dieu ! - personne n'est venu chez moi qui soit plus digne que toi ». Il m'approcha de lui. Nous continuâmes à nous rappeler les noms. Je lui demandai les noms qui étaient sur le bâton de Moïse (*fī 'aṣā Mūsā*) - sur lui la paix ! Il ne les connaissait pas. Al-Ḥawārizmī a ajouté : c'est bien ce vieillard (*hādā l-šayḥ*) qui m'a dicté le nom le plus sublime. Il me dit : « Mon fils ! Le plus précieux des noms et le plus sublime sont ces noms vertueux et anciens (*al-fādila l-'atīqa*). Celui à qui Dieu a donné le privilège de les connaître doit les protéger (*an yaṣūna-hā*)³⁹²⁰ et craindre Dieu - Il est puissant et majestueux.

(*Wa-qāla l-Ḥawārizmī ṭalabtu l-ism al-a'zam sab' sinīn, fa-lam ajid-hu illā 'inda rağul min al-Šīn maktūb bi-l-qalam al-ḥimyarī la'illā yaqra'a-hu aḥad. Wa-kāna hādā l-rağul qad ġama'a 'inda-hu min hādīhi l-asmā' amr 'aẓīm. Wa-qāla l-Ḥawārizmī : « wağadtu-hā maktūba bi-qalam ḥimyarī bi-mawḍi' yuqālu la-hu Darīn ». Wa-sa'altu-hu 'an al-ism al-a'zam [25b] fa-qāla lī : « yā bunayya ! I'lam anna kull ism min asmā' Allāh ta'ālā 'aẓīm ». Fa-qultu : « Na'am, wa-lākin qad 'alimtu min-hā asmā' kaṭīra ». Fa-sa'alanī 'an tāqūfat Balām wa-tāqūfat Yūsuf, fa-aḥbartu-hu bi-himā. Wa-kāna l-šayḥ yaẓunnu annī lam aṭla' 'alā l-asmā' al-maḥzūna. Fa-qāla lī : « yā bunayya ! Udnu minnī fa-wa-l-lāh mā qadima 'alayya qādim a'azz min-ka, fa-adnānī min nafsi-hi. Fa-lam nazul nataḍākaru l-asmā', fa-sa'altu-hu 'an al-asmā' allatī kānat fī 'aṣā Mūsā - 'alay-hi l-salām - fa-lam ya'rif-hā. Wa-qāla l-Ḥawārizmī : « Wa-hādā l-šayḥ huwa llaḍī amla'u 'alayya l-ism al-a'zam ». Wa-qāla : « yā bunayya ! A'azz al-asmā' wa-a'zamu-hā hādīhi l-asmā' wa-hiya l-asmā' al-fādila l-'atīqa, fa-*

nom d'un port sur la côte du Fārs (Sud de l'Iran actuel). Cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, II, p. 432 ; Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Mu'ğam mā sta'ğama min asmā' al-bilād wa-l-mawāḍi'*, éd. Muṣṭafā l-Saqqā, Le Caire, Maṭba'at lağnat al-ta'līf wa-l-tarğama wa-l-našr, 1945-1951, II, p. 538 ; al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'ṭār fī ḥabar al-aqṭār*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Maktabat Lubnān, 1984 (1975¹), p. 230-231. BnF1 a clairement Kardīn, que l'on pourrait néanmoins corriger en Kardīz, gouvernement entre Ghazni et l'Inde (*walāya bayn Ġazna wa-l-Hind*) d'après Yāqūt al-Ḥamawī. Cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, IV, p. 450. Le Šams al-ma'ārif al-kubrā a Qazwīn, ville au nord-est de Téhéran. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā (al-ŷuz' al-awwal) de Aḥmad b. 'Alī al-Būnī : Sufismo y ciencias ocultas*, p. 94 (texte arabe) et p. 109 (traduction).

³⁹¹⁹ Les trois autres manuscrits introduisent le passage différemment : « L'imam al-Ḥawārizmī a dit que quand il rencontra le vieux Chinois sus-mentionné, il l'informa lorsqu'il l'interrogea [...] » (BnF1) et « L'imam al-Ḥawārizmī a dit que lorsqu'il rencontra le vieux Chinois sus-mentionné, il le mentionna et l'interrogea » (BnF2 et BnF3).

³⁹²⁰ Esc1 a la leçon [an] *yuṣarrifa-hā*.

man aṭlaʿa-hu Llāh taʿālā ʿalay-hā yağibu ʿalay-hi an yaşūna-hā, wa-an yattaqiya Llāh ʿazza wa-ğalla)³⁹²¹

L'identification d'al-Ḥawārizmī dans ce passage ne fait pas l'unanimité. Il peut en effet correspondre à au moins deux personnages. Le premier est le mathématicien, astronome et géographe Muḥammad b. Mūsā l-Ḥawārizmī. Cette identification était proposée par Alexander Fodor³⁹²². Le second individu auquel il peut être identifié est Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī, mystérieux personnage mentionné plus loin par l'auteur du *Šams al-maʿārif* à propos de son pèlerinage à La Mecque en 670/1271-1272. C'est l'identification proposée par Toufic Fahd³⁹²³. Eu égard au contexte de ce chapitre, la première identification nous paraît beaucoup plus cohérente dans le cas présent : la référence à la Chine s'accorde avec les traités de géographie attribués à Muḥammad b. Mūsā, les mentions de Hārūn al-Rašīd et al-Maʿmūn dans cette même section renvoient également à cet « âge d'or » du califat abbasside. Le caractère universaliste de cette quête transparaît dans l'anecdote où le cheikh chinois écrit le nom en caractères ḥimyarites, c'est-à-dire dans un alphabet ancien du Sud de la péninsule arabique. Par chinois, il faut entendre que le cheikh n'est pas musulman, ce qui n'empêche pas qu'il ait accès à la Sagesse universelle. L'écriture ḥimyarite, également appelée *musnad* dans les sources arabes, fait partie de celles qu'Ibn al-Nadīm présente d'après des textes trouvés dans la légendaire bibliothèque d'al-Maʿmūn³⁹²⁴. Cette écriture renvoie aussi à l'ésotérisme chiite dans la mesure où la *Risāla l-Ġāmiʿa* résumant les *Rasāʾil Iḥwān al-Şafāʾ* affirme que ʿAlī b. Abī Ṭālib aurait utilisé de préférence l'écriture ḥimyarite à l'écriture arabe pour cacher son savoir aux non-initiés³⁹²⁵. L'interrogation sur les *tāqūfa* de Joseph et de Balaam ainsi que le bâton de Moïse se réfèrent au judaïsme ancien. L'universalité de cette quête, mais aussi son inscription dans la continuité de la révélation, est donc de nouveau mise en scène.

³⁹²¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 25b.

³⁹²² Alexander Fodor, « The Rod of Moses in Arabic magic », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaria*, 32 (1978), p. 9.

³⁹²³ Toufic Fahd, « La magie comme "source" de la sagesse, d'après l'œuvre d'al-Buni », p. 135. Jaime Coullaut Cordero signale les deux hypothèses sans se prononcer. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā (al-ŷuzʿ al-awwal) de Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī : Sufismo y ciencias ocultas*, p. 108.

³⁹²⁴ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 8-9 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, I, p. 9-10. Voir également Ibn Waḥṣiyya, *Šawq al-mustahām*, éd. et tr. Joseph Hammer, p. 14 (texte arabe) et 4 (traduction) ; Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, p. 144 ; Iyād Ḥālid al-Ṭabbāʿ, *Minhağ taḥqīq al-maḥtūṭāt*, p. 138.

³⁹²⁵ Daniel De Smet, « L'alphabet secret des ismaéliens ou la force magique de l'écriture », *Res Orientales XIV : Charms et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 54.

La section se poursuit avec deux anecdotes présentant des applications concrètes reprenant le mode d'écriture du hadith. La première se présente ainsi :

Sur son mérite, voici ce que rapporte Ziyād b. ‘Abd Allāh³⁹²⁶ de Ḥamid b. Abī Tābit³⁹²⁷ : « J'ai entendu, dit-il, un homme parmi les savants (*ahl al-‘ilm*) dire que le mérite (*faḍl*) de ces noms par rapport à la totalité des noms est comme le mérite de la nuit du destin par rapport au reste des autres nuits et le mérite du vendredi sur le reste des jours. Ils sont bénéfiques à celui qui est affligé, celui qui est effrayé, celui qui est agité, celui qui souffre de coliques³⁹²⁸, celui qui souffre de palpitations... » Ziyād a dit que celui qui les écrit après un jeûne de trois jours sur un parchemin immaculé et blanc [en peau] de gazelle (*fi raqq ǧazāl naqī abyad*) avec du safran (*bi-za‘farān*), qu'il l'accroche à quelqu'un qui souffre de ventosité (*šāhib riḥ*), du mauvais œil (*naẓra*) ou de la bile noire (*sawdā*) [= mélancolie³⁹²⁹], et le mal disparaîtra sur le champ. Selon une autre transmission, on dit qu'il faut l'écrire le samedi, en état de jeûne, sur un parchemin [en peau] de gazelle après avoir déterminé le coucher de la Lune (*mabīt al-Qamar*). Que ce soit un bien ou un mal, ce sera accompli.

(*Wa-min faḍli-hā mā ḥaddaṭa bi-hi Ziyād b. ‘Abd Allāh ‘an Ḥamid b. Abī Tābit qāla : sami‘tu raḡul min ahl al-‘ilm yaqūlu : « faḍl hādīhi l-asmā’ ‘alā ḡamī’ al-asmā’ ka-faḍl laylat al-qadr ‘alā sā’ir al-layālī wa-faḍl yawm al-ḡum’a ‘alā sā’ir al-ayyām, wa-hiya nāfi’a li-man bi-hi faza’ aw ḡaza’ aw raḡaf aw zaḥīr wa-ḥafaqān ».* Qāla Ziyād : « *Wa-man kataba-hā ba’d ṣiyām ṭalāṭat ayyām fi raqq ǧazāl naqī abyad bi-za‘farān, wa-‘allaqa ‘alā šāhib riḥ aw nazra aw sawdā’ dahaba dālika ‘an-hu fi waqti-hi ».* *Wa-qīla fi riwāya uḥrā : taktubu-hā yawm al-sabt, wa-anta ṣā’im fi raqq ǧazāl, ba’d an ta’rifā mabīt al-Qamar. In kāna ḥayr fa-ḥayr, wa-in kāna šarr fa-šarr*)³⁹³⁰

³⁹²⁶ Al-Ḍahabī propose plusieurs Ziyād b. ‘Abd Allāh dans son *Mizān al-i‘tidāl* :

- Ziyād b. ‘Abd Allāh al-Numayrī, Baṣrien qui rapporte d'après Anas b. Mālik, globalement considéré comme faible dans le hadith,

- Ziyād b. ‘Abd Allāh al-Naḥa‘ī, rapporteur de traditions de ‘Alī,

- Ziyād b. ‘Abd Allāh ou Ibn ‘Ubayd, rapporteur de traditions d'al-Ša‘bī, considéré comme non fiable dans le hadith,

- Ziyād b. ‘Abd Allāh al-Bakā’ī l-Kūfī (m. 183/799-800), compagnon d'Ibn Ishāq. Sa réputation dans le hadith varie d'un traditionniste à l'autre. C'est à ce dernier que Jaime Coullaut Cordero associe le personnage du *Šams al-ma‘arif*.

Cf. al-Ḍahabī, *Mizān al-i‘tidāl fi naqd al-riḡāl*, III, p. 132-134 et (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘arif al-Kubrā (al-ŷuz’ al-awwal) de Aḥmad b. ‘Alī al-Būnī : Sufismo y ciencias ocultas*, p. 109.

³⁹²⁷ Ḥamid/Ḥumayd b. Abī Tābit, non identifié. Peut-être s'agit-il en réalité de Ḥabīb b. Abī Tābit (m. 119/737 ou 122/739-740), juriste et traditionniste de Koufa. Al-Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, p. 116.

³⁹²⁸ Nous avons retenu la leçon *zaḥīr* (BnF1) au lieu de *zahīr*.

³⁹²⁹ La théorie des humeurs associe la mélancolie à un excès de bile noire (ou atrabile).

³⁹³⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘arif*, Esc1, fol. 25b.

Le récit permet d'intégrer clairement la magie avec la tradition musulmane. En effet, le récit se présente comme un hadith et reprend partiellement un hadith connu sur les vertus de la nuit du destin par rapport aux autres nuits. Cependant, la seconde partie a clairement un caractère magique prononcé avec le rituel d'écriture sur parchemin avec du safran. Le paragraphe est ainsi formulé afin d'intégrer l'anecdote au style du hadith, ici rapporté non au Prophète mais à un anonyme « homme de science ». La seconde anecdote en revanche est claire sur son attribution :

‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī³⁹³¹ a dit : celui qui veut écrire ces noms, qu'il jeûne sept jours³⁹³². Quand il est au septième jour [de son jeûne], il les écrira sur un parchemin [en peau] de gazelle avec de l'eau de rose et du safran, ensuite tu écriras³⁹³³ aussi ta demande (*ḥāğata-ka*), puis tu invoqueras (*tad‘ū*) par les noms de la *tāqūfa*, ses auxiliaires, les esprit (*al-riyāḥ*)³⁹³⁴ et les astres qui en dépendent [de la *tāqūfa*], comme cela sera mentionné et expliqué plus loin, si Dieu - qu'il soit exalté ! - le veut. Ensuite, tu accrocheras l'écrit (*al-kitāb*)³⁹³⁵ à un tournesol (*li-‘ayn al-šams*). Alors tu verras des merveilles (*‘ağab*). S'il est possible de l'écrire (*al-kitāba*) au bord d'un cours d'eau (*‘alā mā’ ġār*), c'est préférable.³⁹³⁶

(*Wa-qāla ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī* : « *man arāda katb ḥāğihi l-asmā’ fa-l-yaşum la-hā sab‘at ayyām. Fa-idā kāna fī l-yawm al-sābi‘, kataba-hā fī raqq ġazāl bi-mā’ ward wa-za‘farān, tumma taktubu ḥāğata-ka. Tumma tad‘ū bi-asmā’ al-tāqūfa wa-a‘wāni-hā wa-l-riyāḥ wa-l-kawākib allatī la-hā ḥasaba-mā ya’tī dikru-hu wa-bayānu-hu in šā’a Llāh ta‘ālā tumma tu‘alliqu l-kitāba li-‘ayn al-šams fa-inna-ka tarā ‘ağab wa-in amkana an takūna l-kitāba ‘alā mā’ ġār fa-huwa afḍal*)³⁹³⁷

Cette anecdote a un caractère ésotérique prononcé. Il est peu probable que l'exégète ‘Aṭā’ b. Abī Muslim Maysara l-Ḥurāsānī ait pu transmettre une recette de ce type. Il s'agit d'un exégète relativement peu connu et dont le commentaire

³⁹³¹ ‘Aṭā’ b. Abī Muslim Maysara al-Ḥurāsānī (n. 50/670, m. 135/757), traditionniste et auteur d'un commentaire coranique. Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, VII, p. 212-215 et GAS, I, p. 33-34.

³⁹³² Le manuscrit Esc1 a *man arāda katb ḥāğihi l-asmā’ fa-l-yaşum la-hā*, alors que BnF1 a *man şāma la-hā* (celui qui jeûne pour les [avoir]) et BnF2 et BnF3 ont *fī-man şāma* ([il a dit] sur celui qui jeûne).

³⁹³³ Le manuscrit change à la fois de temps et de personne (*kataba/taktubu*) sur tous les manuscrits (excepté BnF1 où « ensuite tu écris ta demande » n'apparaît pas).

³⁹³⁴ Nous traduisons ici *al-riyāḥ* par « les esprits » plutôt que par « les vents » dans la mesure où d'autres textes magiques utilisent aussi *al-riyāḥ* pour désigner des esprits, plus particulièrement des esprits chtoniens.

³⁹³⁵ Esc1 a *al-kitāba* (l'écriture).

³⁹³⁶ Cette anecdote apparaît dans les paragraphes sur l'enseignement du vieux Chinois dans BnF1, BnF2 et BnF3.

³⁹³⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 25b.

coranique nous est principalement parvenu par les citations qu'en font les exégètes postérieurs. Un des propos que l'on rapporte de lui est un commentaire des lettres { Ḥ.M } au début des sourates XL à XLVI. Il dit à ce propos que « la ḥā’ est l'ouverture de Ses noms Sage (*ḥakīm*), Loué (*Ḥamīd*), Vivant (*Ḥayy*), Longanime (*Ḥalīm*) et Bienveillant (*Ḥannān*) et la mīm est l'ouverture de Ses noms Possesseur (*Mālik*), Glorieux (*Mağīd*) et Celui qui se glorifie de Ses bienfaits (*Mannān*) » (*al-ḥā’ iftitāḥ asmā’i-hi : Ḥakīm, Ḥamīd, Ḥayy, Ḥalīm, Ḥannān ; wa-l-mīm iftitāḥ asma’i-hi : Mālik, Mağīd, Mannān*)³⁹³⁸. Étant donné que ces mêmes lettres sont réputées être le plus sublime nom de Dieu pour certains exégètes, la confusion permet de penser que l'attribution à ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī de cette anecdote est liée à son rôle dans la compréhension de ce passage coranique. La seconde mention de la *tāqūfa* annonce le thème de la section suivante, les « saisons » (*tāqūfa*), dont le contenu est beaucoup plus magique.

C'est dans la suite qu'apparaît alors le nom de Jésus, après l'anecdote de ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī :

On dit que c'est par ces noms³⁹³⁹ que Jésus - que la paix soit sur lui ! - ressuscitait les morts et { guérissait le muet et le lépreux }³⁹⁴⁰ avec la permission de Dieu - qu'il soit exalté ! Al-Ma’ mūn réunit les juristes, les théologiens et les sages (*al-fuqahā’ wa-l-‘ulamā’ wa-ḥukamā’*) afin d'apprendre auprès d'eux³⁹⁴¹ son explication. Ils s'accordèrent à son sujet. Qui possède ce nom et en a la certitude verra des merveilles brisant l'ordre des choses (*‘ağab min ḥarq al-‘awā’id*) et l'obtention de ce qu'il demande (*wa-i‘ṭā’ al-maṭālib*). Prends garde à ne jamais avilir ce nom sublime. Fais-en ton plus haut dessein, attache-toi à lui toute ta vie. Qu'il soit ta litanie (*wirda-ka*) de jour comme de nuit, et tu rejoindras les saints et dépasseras les rangs des dévots. [...] ³⁹⁴²

(*Wa-qīla inna li-hādīhi l-asmā’ kāna ‘Īsā - ‘alay-hi l-salām - yuḥyī l-mawtā { wa-tubri’u l-akmaha wa-l-abraḥ } bi-idn Allāh ta‘ālā. Wa-qad ġama‘a l-Ma’ mūn al-fuqahā’ wa-l-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ ḥattā taḥaqqāqa tafsīru-hu, wa-ttafaqū ‘alay-hā. Fa-man kānat ‘inda-hu wa-ttaqā rabba-hu fa-inna-hu yarā ‘ağab min ḥarq al-‘awā’id wa-i‘ṭā’ al-maṭālib. Wa-īyyā-ka l-ihāna bi-hādīhi l-asmā’ al-‘iẓām. [26a] Fa-ğ‘al-hā min akbar himmi-ka wa-*

³⁹³⁸ Cette anecdote est notamment relatée dans *al-Kašf wa-l-bayān* d'al-Ṭa‘ālibī, *Ma‘ālim al-tanzīl* d'al-Bağawī, *Zād al-masīr* d'Ibn al-Ğawzī, *al-Ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān* d'al-Qurṭubī et *al-Lubāb* d'Ibn ‘Ādil. Cf. Muḥammad b. ‘Abd al-Ğawād b. Muḥammad al-Šawī, *Aqwāl ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī fī l-tafsīr - ġam‘ wa-dirāsa muqārana*, mémoire de magistère à l'université d'Umm al-Qurā, La Mecque, 1428-1429 (2007-2008), p. 523.

³⁹³⁹ BnF2 et BnF3 ont *bi-himā* (par eux deux) au lieu de *li-hādīhi l-asmā’*.

³⁹⁴⁰ Coran V, 110.

³⁹⁴¹ *‘Inda-hum* est absent d'Esc1, BnF1 a *‘inda-hu* (auprès de lui).

³⁹⁴² Ici est insérée l'anecdote sur le *modus operandi* du miracle de la résurrection du mort par Jésus.

*tamassak bi-hā dahra-ka wa-ğ'al-hā wirda-ka fi yawmi-ka wa-laylati-ka tafuz bi-maqām al-awliyā' wa-tahuz marātib al-atqiyā'. [...]*³⁹⁴³³⁹⁴⁴

Ce passage est suivi de l'anecdote tirée de l'exégèse du verset de la résurrection opérée par Jésus d'après Abū Ḥātim al-Rāzī³⁹⁴⁵. Cette anecdote permet d'affirmer de nouveau l'universalité de la quête du nom suprême. En effet, prophète des chrétiens, sa place ici fait écho à la mention précédente de Moïse, prophète des juifs par excellence (celui qui reçut la loi mosaïque). Al-Ma'mūn, réunissant tous les savants, a un rôle similaire : il est le calife réputé avoir fondé la « maison de la Sagesse » (*bayt al-ḥikma*). La quête de cette Sagesse lui est donc associée, et le compilateur du *Šams al-ma'ārif* semble ici réinterpréter l'année 218/833-834, année de la mort du calife durant laquelle il réunit un grand nombre de savants sur l'exégèse du Coran, réunion qui aboutit à l'imposition du mu'tazilisme et de la doctrine du Coran créé comme dogme officiel du califat³⁹⁴⁶. Ce n'est qu'après ces considérations pseudo-historiques que le rituel d'utilisation de ces noms est délivré :

Si tu veux les écrire, dessine un cercle et écris-les dedans selon ce que je te décrirai. Puis appelle Dieu par cette invocation (*ud'u bi-hādā l-du'a*) :

« Ô mon Dieu ! Je Te demande ce que T'as demandé Gabriel lorsqu'il s'était prosterné devant le sublime Trône (*al-'arš al-'azīm*). Par la puissance (*bi-'izza*) de tes noms, ô Dieu ! ô Dieu ! Soumets-moi Tes anges, les serviteurs de Ton trône et de Ta majesté, Kasfiyā'il, Dardiyā'il³⁹⁴⁷, Samḥīl, Rūqiyā'il, Nūryā'il, Šam'iyā'il, Ṭalhakfiyā'il,

³⁹⁴³ Ici est insérée l'anecdote sur le *modus operandi* de la résurrection du mort par Jésus.

³⁹⁴⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 25b-26a.

³⁹⁴⁵ Cf. *supra* p. 769.

³⁹⁴⁶ Voir par exemple la relation de cet épisode dans al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, VIII, p. 631-650 ; anc. éd. III, p. 1111-1140 ; tr. Clifford Edmund Bosworth, 1987, XXXII (*The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33 - A.H. 198-213*), p. 198-223.

³⁹⁴⁷ L'étymologie exacte de ce nom d'ange assez courant dans les traités de magie demeure obscure. Wolfgang Fauth avait écrit un article consacré au nom d'ange Dardaniel attesté dans des papyri magiques. Une des origines possibles de ce nom serait Dardanos, héros éponyme de la Dardanie et ancêtre légendaire des Troyens. Ce nom est dans le titre d'un papyrus magique (Ξίφος Δαρδάνου) qui sert de modèle à une amulette analysée par René Mouterde. Cf. Wolfgang Fauth, « Dardaniel (PGM LXII 12-16) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 98 (1993), p. 57-75 ; René Mouterde, « Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 15 (1931), p. 54-136.

Charles Burnett signalait un esprit de Saturne appelé Drdws dans le *Kitāb al-Ustuwwaṭās*, peut-être est-il issu du même radical que Dardiyā'il : la fin du mot serait le suffixe -ūš fréquent pour les noms d'esprits chtoniens et l'ange aurait le suffixe angélique -ā'il. Dardiyā'il. Par ailleurs Dardiyā'il est dans le *Šams al-ma'ārif* le « maître de l'Occident » et règne sur l'hiver (voir *infra* p. 877), ce qui correspond aux représentations associées à Saturne. Voir Charles Burnett, « Remarques paléographiques et philologiques sur les noms

Ġibriyā’īl, Dar‘iyā’īl, Samsamā’īl, Ṭāṭā’īl, Ḥarmiyā’īl, Ṭaniyā’īl, Isrāfil, ‘Izrā’īl³⁹⁴⁸, Mikā’īl, Ḥarmāya, Kursāya³⁹⁴⁹, Sarfiyā’īl, ‘Arqiyā’īl, Nīṭiyā’īl et ‘Aynā’īl (sic)³⁹⁵⁰. Assistez-moi, assemblée des anges nobles et des esprits purs, pour [que j'obtienne] ce que je veux. Ô mon Dieu ! Je Te demande par Ton savoir et Ton pouvoir sur les créatures, par Ton nom sublime, puissant et saint, celui que Tu as préféré à l'ensemble des noms, les puissants, les nobles, les élevés, les majestueux comme les grands. Soumets-moi ces anges pour exécuter ma demande, c'est-à-dire ceci et cela. Souviens t'en. »

C'est cette invocation qui a l'agrément de Dieu, et prends garde à ce qu'il n'est pas licite de faire !

(Wa-in aradta kitābata-hā fa-šna‘ dā’ira, wa-ktub-hā fī-hā ḥasaba-mā ašifu-hu la-ka. Tumma d‘u bi-hādā l-du‘ā’ : « Allahumma innī as’alu-ka bi-mā sa’ala-ka bi-hi Ġibrīl ḥīn suġūdi-hi ‘inda l-‘arš al-‘azīm, bi-‘izzat asmā’i-ka yā Llāh yā Llāh, an tusaḥḥira lī malā’ikata-ka wa-ḥadamat ‘arši-ka wa-ḥadrat mulki-ka, Kasfiyā’īl, Dardiyā’īl, Samḥiyā’īl, Samḥīl, Rūqiyā’īl, Nūryā’īl, Šam‘iyā’īl, Ṭalhakfiṭā’īl, Ġibriyā’īl, Dar‘iyā’īl, Samsamā’īl, Ṭāṭā’īl, Ḥarmiyā’īl, Ṭaniyā’īl, Isrāfil, ‘Izrā’īl, Mikā’īl, Ḥarmāyah, Kirsāyah, Sarfiyā’īl, ‘Arqiyā’īl Nīṭiyā’īl, ‘Aynā’īl. A‘yanūnī, ma‘šar al-malā’ika l-kirām wa-l-arwāḥ al-ṭayyibīn, ‘alā mā urīdu. Allahumma, innī as’alu-ka bi-‘ilmi-ka wa-qudrati-ka ‘alā l-ḥalā’iq wa-bi-smi-ka l-mu‘azzam al-‘azīz al-muqaddas allaḏī faḏḏalta-hu ‘alā ġamī‘ al-asmā’ kulli-hā, ‘azīzi-hā wa-rafi‘i-hā wa-šarīfi-hā wa-ġalīli-hā wa-kabīri-hā, an tusaḥḥira lī hā’ulā’ l-malā’ika, ilā qaḏā’ ḥāġatī, wa-hiya qaḏā’ wa-qaḏā’. Wa-taḏkuru-hā, wa-hiya mā li-Llāh - ‘azza wa-ġalla - fī-hā riḏā wa-iyyā-ka wa-mā lā yaḥullu la-ka fī’lu-ka »)³⁹⁵¹

L'écriture des noms ne suffit pas en soi, et l'invocation est nécessaire. On remarquera que jusque là, aucun nom divin n'est encore donné dans cette section,

d'anges et d'esprits dans les traités de magie traduits de l'arabe en latin », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, p. 668.

³⁹⁴⁸ Nous avons opté pour la vocalisation ‘Izrā’īl. Les deux vocalisations ‘Izrā’īl et ‘Azrā’īl existent et sont attestées dans la tradition islamique. Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā’ik fī akhbār al-malā’ik*, New York, Routledge (« Culture and civilization in the Middle East »), 2012, p. 36-37.

³⁹⁴⁹ Il pourrait s'agir d'une déformation de *kurseyā*, le terme araméen et syriaque pour désigner le Siège divin. Cf. Gösta Vitestam, « Arsh and kursī. An essay on the Throne Traditions in Islam », dans *Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies*, éd. Egon Keck, Svend Søndergaard et Ellen Wulff, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 1990, p. 369.

³⁹⁵⁰ On attendrait ici plutôt ‘Anyā’īl, ange fréquemment cité dans les traités de magie et qui fait partie des anges des jours de la semaine, comme une partie de ceux qui sont mentionnés ici. Il existe cependant bien le nom ‘Ayn’el (litt. « œil de Dieu »), désignant dans le *Zohar* une ouverture tournée vers l'Est au troisième parvis céleste. Bien que n'étant pas un ange, la structure de ce nom permet largement de l'interpréter comme tel. Voir Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux de la bibliothèque nationale*, Paris, C. Klincksieck, 1897, p. 323.

³⁹⁵¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 26a.

et l'invocation ne mentionne que des anges. Les noms de ces anges sont pour une bonne partie assez courants³⁹⁵². Avant de montrer la figure, le compilateur prend toutefois soin d'avertir des dangers d'un mauvais usage de ces noms :

Balaam (Bal'ām b. Bā'ūrā') avait la maîtrise du nom le plus sublime. Quand il lança ses invocations (*da'ā bi-hi*) par [ce nom] contre le peuple de Moïse - que la prière de Dieu soit sur eux ! -, l'invocation se retourna contre lui et Dieu - Il est puissant et majestueux ! - lui retira le nom. Dieu nous garde de cela ! Dieu - qu'il soit exalté ! - a dit : { Communique-leur l'histoire de celui à qui Nous donnâmes Nos signes et qui s'en défit de sorte que, pris à sa suite par le Démon, il fut parmi les Errants. Si Nous avions voulu, Nous aurions élevé [cet impie] grâce à [ces signes], mais il s'attacha à la terre et suivit son penchant pernicieux. Il fut à la ressemblance du chien. Si tu fonds sur celui-ci, il grogne, et si tu le laisses, il grogne [encore]. Tel fut le peuple qui traita Nos signes de mensonges. Refais-leur ces récits ! Peut-être réfléchiront-ils }³⁹⁵³. Gare à préserver ce nom, à commander par lui, à le préserver ! Ne l'enseigne pas à un insensé (*aḥad min al-sufahā'*), et crains Dieu - Il est puissant et majestueux ! Ce nom se retourne contre celui qui l'utilise dans des actes de désobéissance à Dieu en le dépouillant de sa foi et [le condamnant] aux flammes éternelles... Que Dieu nous en préserve et nous protège de Sa punition et de Sa colère. C'est le plus sublime nom de Dieu, noble, généreux. Préserve-le tu seras heureux si Dieu - qu'il soit exalté ! - le veut. Voici l'image du cercle dans lequel sont écrits les noms sublimes.³⁹⁵⁴

(*Fa-qad kāna Bal'ām b. Bā'ūrā' yuḥsinu l-ism al-a'zam. Fa-lammā da'ā bi-hi 'alā qawm Mūsā - ṣallā Llāh 'alay-him - in'akasa 'alay-hi l-du'ā' wa-salaba-hu Llāh - 'azza wa-ğalla - min al-ism. Wa-l-'iyād bi-Llāh wa-fī-hi. Qāla Llāh ta'ālā : { Wa-tlu 'alay-him naba'a llaḏī ataynā-hu āyāti-nā fa-nsalaḥa min-hā fa-atba'a-hu l-ṣayṭān fa-kāna min al-ğāwīna wa-law šī'nā la-rafa'nā-hu bi-hā wa-lākinna-hu aḥlada ilā l-arḏ wa-ttaba'a hawā-hu fa-maṭalu-hu ka-maṭali l-kalbi in taḥmil 'alay-hi yalḥaṭ aw tatrūk-hu yalḥaṭ dālika miṭla l-qawmi llaḏīna kaḏḏabū bi-āyāti-nā fa-qṣuṣi l-qasāsa la'alla-hum yatakkarūna } Fa-Llāh Allāh fī ṣiyānati-hi wa-l-waṣiya bi-hi wa-ḥifzi-hi wa-lā tu'allim li-aḥad min al-sufahā' wa-ttaqi Llāh - 'azza wa-ğalla - fa-inna-hu yanqalibu 'alā man yaṣrifu fī ma'āṣi Llāh ta'ālā, bisalḥ al-īmān wa-ḥulūd al-nirān. 'Āfā-nā Llāh bi-faḏli-hi min naqmi-hi wa-aḏābi-hi fa-inna-hu ism Allāh al-a'zam al-šarīf al-mukarram fa-ḥfiṣ-hu tas'adu bi-hi in šā'a Llāh ta'ālā wa-hāḏihi šūrat al-dā'ira l-maktūb fī-hā l-asmā' al-'izām [26b])*³⁹⁵⁵

³⁹⁵² Nous reviendrons plus loin sur les noms des anges. Cf. *infra* p. 882 et suivantes et p. 913 et suivantes.

³⁹⁵³ Coran, VII, 174/175-175/176.

³⁹⁵⁴ Les manuscrits BnF2 et BnF3 ajoutent ici l'anecdote de Muqātil b. Sulaymān que nous avons mentionnée précédemment.

³⁹⁵⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārīf*, Esc1, fol. 26a-26b. Nous reproduisons l'illustration en conformité avec le manuscrit Esc1.



Nous retrouvons ainsi toutes les précautions inhérentes aux savoirs ésotériques. Alors que dans une perspective mystique, la connaissance et l'utilisation du nom suprême est subordonnée à une foi exemplaire, la perspective magique accepte l'idée que même le nom divin peut être utilisé à mauvais escient et qu'il n'y a pas nécessairement corrélation entre sa connaissance et la piété de l'individu. Ce dernier passage justifie le fait de ne pas dévoiler les noms bien qu'ils soient le thème central : ils feraient du tort, et peut-être contre la communauté des croyants, s'ils tombaient entre de mauvaises mains.

Le ton est donc bien différent avec ce cercle magique qu'avec les cercles divinatoires qui précèdent. Cette section a un rôle clef dans le *Šams al-ma‘ārif* : elle reprend les codes de l'ésotérisme islamique du VII^e/XIII^e siècle tout en les orientant davantage vers le domaine magique. Alors que les applications du cercle d'Ibn Ṭalḥa demeuraient assez vagues (l'utilisation normale est la divination, aspect que ne développe pas le *Šams al-ma‘ārif* : en expurgeant le cercle de cette utilisation il ne reste plus grand chose du commentaire du cercle), celles du nom suprême a des applications beaucoup plus concrètes (soulager la ventosité, guérir la colique, calmer les palpitations, apaiser les peurs et les agitations...). Le vocabulaire employé sert à introduire des thèmes largement développés dans les sections suivantes comme le terme de *tāqūfa* ou la représentation du nom suprême sous les traits du sceau de Salomon. L'invocation est centrée sur les anges, comme la hiérarchie angélique et démoniaque est elle aussi développée dans les sections suivantes.

• • •

Le discours du *Šams al-ma‘ārif* s'avère profondément ancré dans la religion à trois niveaux. S'y entremêlent des éléments d'exégèse et de tradition « classiques », des préceptes et écrits soufis également « classiques » (al-Quṣayrī, Abū Ṭālib al-Makkī, etc.), et enfin des écrits et une cosmologie soufie orientée vers la science des lettres à travers les figures d'al-Būnī (et le soufisme maghrébo-andalou de ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, Ibn Barraġān, Ibn Masarra, etc.) et ce milieu damascène du VII^e/XIII^e siècle représenté principalement par Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa et al-Iḥmīmī. Cela donne au discours un ancrage conforme à la tradition, bien qu'orienté vers les franges les plus ésotériques du discours religieux. C'est donc sur cette base que se développent les sections traitant des éléments les plus magiques du *Šams al-ma‘ārif*.

X. Sources et éléments magiques du Šams al-ma‘ārif

Aux multiples sources théologiques, exégétiques ou soufies exploitées par le compilateur du Šams al-ma‘ārif s'ajoute l'héritage de sources magiques variées. L'originalité de la compilation est d'avoir dressé des ponts entre une écriture qui puise largement dans des sources qui n'ont rien à voir avec des pratiques magiques et de les associer malgré tout à des rituels très codifiés visant à infléchir le destin. De nombreux éléments ne relevant plus de la sphère religieuse mais plutôt des sciences occultes (magie, astrologie, alchimie, numérologie, etc.) se trouvent donc ainsi combinés dans un discours qui souhaite s'inscrire dans un cadre tout à fait acceptable religieusement.

10.1. Éléments et sources juifs et pseudo-juifs

La présence d'éléments juifs et pseudo-juifs dans le Šams al-ma‘ārif avaient été soulignés par Georges Vajda, qui s'appuyait alors sur la version longue. Nous pouvons observer que la version courte contient l'essentiel des éléments qu'il relevait.

Magie et kabbale juive à l'époque d'al-Būnī et de la compilation du Šams al-ma‘ārif

Le terme de kabbale est associé à de nombreuses représentations très confuses. Il convient en effet de distinguer la kabbale juive de la magie, bien qu'un pan de la kabbale - la kabbale dite opérative - est une forme de magie. Si l'on suit la définition de Gershom Scholem (n. 1897, m. 1982) :

« Kabbale » est le terme traditionnellement admis pour désigner les doctrines ésotériques du judaïsme et la mystique juive, notamment sous les formes qu'elle revêt à partir du XII^e siècle. Au sens large, il désigne tous les mouvements ésotériques qui, apparus au sein du judaïsme à partir de la fin du second Temple, sont devenus des facteurs déterminants de l'histoire juive.³⁹⁵⁶

Éminent spécialiste de kabbale et qui fut un des principaux théoriciens de la kabbale, il affirmait notamment sur les rapports entre kabbale et magie :

Dès le début, la kabbale adopta un ésotérisme très proche de l'esprit du gnosticisme, lequel ne se limitait pas à l'enseignement de la voie mystique mais incluait aussi des idées portant sur la cosmologie, l'angélogologie et la magie. Ce n'est que plus tard, grâce à la confrontation avec la philosophie juive médiévale, que la kabbale devint une « théologie mystique » juive, plus ou moins systématiquement élaborée. Ce processus entraîna la distinction des éléments mystiques et spéculatifs de la partie occulte et plus particulièrement magique - cette divergence, très nette à certaines époques, ne fut pourtant jamais totale. Cela se traduisit par l'emploi de

³⁹⁵⁶ Gershom Scholem, *La kabbale*, Paris, Gallimard, 2003, p. 43 (première édition 1974).

deux termes spécifiques, *kabbalah iyyunit* (kabbale spéculative) et *kabbalah ma'asit* (kabbale pratique), attestés à partir du début du XIV^e siècle [...] ³⁹⁵⁷

Le même type d'observation peut être fait avec le soufisme : la cosmologie développée par les soufis, plus particulièrement au VII^e/XIII^e siècle (en partie sous l'impulsion d'Ibn 'Arabī et d'al-Būnī), a conduit au développement d'une littérature proprement magique dans ce cadre cosmologique. Il s'opéra alors une distinction à partir du VIII^e/XIV^e siècle consacrée par l'appellation de *sīmiyā'*, terme jusqu'alors réservé à une magie astrale employant des mots étrangers et des cryptogrammes. Ce développement similaire et conjoint doit certainement beaucoup aux nombreux contacts entre les communautés juive et musulmane, et plus encore dans les milieux soufis. L'exemple le plus célèbre est le développement en Égypte au VII^e/XIII^e siècle d'un « cercle piétiste juif » (*Jewish Pietist circle*) ³⁹⁵⁸ très influencé par les traités soufis musulmans. Ce mouvement semble avoir commencé à l'époque de Moïse Maimonides (n. 1135, m. 1204) et s'être affirmé tout au long du VII^e/XIII^e siècle avec ses descendants comme Abraham (n. 1186, m. 1237) et bien d'autres auteurs. Le mouvement est donc contemporain d'al-Būnī, qui vécut une partie de sa vie en Égypte, et put l'influencer. La compilation du *Šams al-ma'ārif* put se passer à une époque où ce cercle exerçait toujours une influence. De là, quels sont les ouvrages ou autres mouvements qui purent exercer une influence directe sur la compilation du *Šams al-ma'ārif* ?

Le plus célèbre ouvrage de magie juive, abondamment diffusé, est le *Sefer Ha-Razim* (*Livre des mystères*), probablement compilé vers le VI^e-VII^e siècle de notre ère. C'est un livre caractérisé par une « combinaison unique de magie et de matériaux de la Merkavah » ³⁹⁵⁹ (la Merkavah est le thème mystique de l'accès à la contemplation du Trône céleste). Le traité se présente comme une révélation de l'ange Raziel à Noé

³⁹⁵⁷ *Idem*, p. 46.

³⁹⁵⁸ Selon sa propre expression, cf. Paul B. Fenton, « A mystical treatise on perfection, providence and prophecy from the Jewish šūfī circle », dans *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, & Identity*, éd. Franck Daniel, Leyde, E.J. Brill, 1995, p. 301. Cf. à ce sujet l'introduction de Paul Fenton à sa traduction du traité *al-Maqāla al-Ḥawḍiyya* : Ibn Maymūn [= 'Obadyāh Maimonides], *The Treatise of the Pool (Al-Maqāla al-Ḥawḍiyya) by 'Obadyāh Maimonides*, éd. et tr. Paul Fenton, Londres, The Octagon Press, 1981, p. 1-71. Sur les œuvres de cette littérature, cf. Paul Fenton, *Deux traités de mystique juive*, Paris, Lagrasse, 1987.

³⁹⁵⁹ Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leyde et Cologne, E.J. Brill, 1980, p. 226. Le texte du *Sefer Ha-Razim* a été édité par Mordecai Margalioth. Gruenwald représente l'hypothèse de datation la plus tardive, Mordecai Margalioth situant la rédaction du traité plutôt vers la fin du III^e siècle ou au IV^e siècle. Pour le propos qui nous intéresse la date de rédaction importe peu car dans les deux cas le traité existait déjà à l'époque de la rédaction du *Šams al-ma'ārif*.

qui aurait ensuite été transmis jusqu'à Salomon³⁹⁶⁰. Le *Sefer Ha-Razim* passe donc pour être un des ouvrages qu'avait Salomon en sa possession. Les accointances avec les textes des papyri magiques grecs sont nombreuses. Le livre se caractérise également par une angéologie abondante dont une grande partie ne trouve aucun pendant dans la littérature religieuse juive³⁹⁶¹. David Pingree avait émis l'hypothèse que la *Ġāyat al-ḥakīm* elle-même aurait pu y puiser des éléments³⁹⁶².

Les IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles voient la rédaction d'un important corpus cosmologique juif intitulé *Bāraytā' dī Ma‘asēh Bērēšīt*. Ces traités de l'époque gaonique purent avoir une influence notable sur le développement de la cosmologie islamique du VII^e/XIII^e siècle. On trouve parmi eux le *Sēder Rabbā' dī Bērēšīt*³⁹⁶³ et le *Sēpher Razī'el*, qui puise lui-même dans le *Sefer Yešīrah* et le *Sefer Ha-Razim*³⁹⁶⁴.

Le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a également pu avoir connaissance des écrits de Mūsa b. Naḥman (n. 1194, m. 1270), également connu sous le nom de Naḥmanide. Rabbīn et grand érudit andalousien, il est un des auteurs-phares de la littérature talmudique médiévale. Né à Gérone en Catalogne, il devint rabbīn en chef de la Catalogne en 1264 à la mort de son prédécesseur Jonah b. Abraham. En 1263, il est choisi par le roi Jacques I^{er} d'Aragon (n. 1213, m. 1276) pour une *disputatio* contre l'apostat Pablo Christiani. Son argumentaire, résumé à la demande de l'évêque de Gérone, lui valut cependant un procès en raison de ses vues jugées blasphématoires envers le christianisme. Il s'exila à Acre, où il arriva en 1267 où il finit par devenir le chef de la communauté juive de la ville³⁹⁶⁵. Dans l'histoire de la kabbale, il représente le moment où « le modèle de la magie astrale fut embrassé par les cercles kabbalistiques »³⁹⁶⁶. Il est notamment considéré comme un des premiers kabbalistes théosophes et un guérisseur rodé aux techniques de magie astrale³⁹⁶⁷. Sa doctrine est centrée sur le « secret » du rite sacrificiel³⁹⁶⁸, interprétée *a posteriori* par deux écoles

³⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 227.

³⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 228-233.

³⁹⁶² Cf. David Pingree, « Some of the Sources of the *Ghayat al-hakim* », p. 10.

³⁹⁶³ On en trouvera une traduction dans Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales (« Études juives », 16), 1981, p. 80-106.

³⁹⁶⁴ On en trouvera une traduction dans *ibid.*, p. 110-138.

³⁹⁶⁵ Sur le personnage de Naḥmanide et ses œuvres, cf. Efraim Gottlieb, Joseph Kaplan, Haviva Pedaya, Tovia Preschel et Israel Moses Ta-Shma, « Naḥmanides », *Encyclopaedia Judaica*², XIV, p. 739-748.

³⁹⁶⁶ Dov Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, tr. David Louvish et Batya Stein, Leyde/Boston, Brill (« The Brill reference library of Judaism », 20), 2005, p. 56.

³⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

d'interprétation, l'une théurgique, l'autre astro-magique. Or, il semble que les interprétations du sacrifice ont pu inspirer plusieurs passages du *Šams al-ma'ārif*. Dov Schwartz explique en effet :

Dans son explication du bouc émissaire, par exemple, Nahmanides nomme explicitement Mars comme la source de l'émanation. Les interprètes théosophiques, cependant, insistent sur le fait que cette émanation astrale est négative, et que le bouc était essentiellement une rançon [*kofer*] pour neutraliser l'émanation. De même, les actions de Balaam, qui combinent théurgie et magie astrale, furent confinées à l'aspect négatif. D'un autre côté, quand ils expliquent l'action positive du sacrifice, ils ne font aucune référence à quelque technique de magie astrale. De leur point de vue, la seule action directe du sacrifice est de nourrir le monde des *sefirot*. Un autre groupe d'interprètes, cependant, croyait que le sacrifice était aussi un instrument pour attirer la spiritualité dans le monde terrestre.³⁹⁶⁹

Bahya b. Asher³⁹⁷⁰ (XIII^e siècle), dans la lignée de Naḥmanide, délivre une interprétation théosophique du sacrifice excluant les techniques astro-magiques, selon laquelle « chaque attribut divin tire sa nourriture du sacrifice, c'est-à-dire : l'Esprit Suprême est attiré et placé sur les attributs divins et les attributs sont amenés à celui-ci, et c'est cela l'unification »³⁹⁷¹. Le sacrifice (*qorban*) est pour lui unification. À l'inverse, l'autre groupe d'interprétation, basée sur la magie astrale, considère que la spiritualité qui est attirée dans le monde terrestre par le sacrifice tire sa source dans les *sefirot* et se révèle sous la forme d'un ange³⁹⁷². Le cercle de Nahmanide opéra donc une synthèse de la théosophie juive et de la magie astrale, démarche similaire à celle de notre compilateur.

Enfin, la geniza du Caire comporte de nombreux papyri magiques³⁹⁷³. Il convient néanmoins de nuancer l'apport des documents de la Geniza aux traités magiques islamique. En effet, les genizot n'étaient pas des bibliothèques mais des « réserves » pour ne pas détruire des documents contenant le nom de Dieu.

³⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁹⁷⁰ Exégète, prédicateur et kabbaliste qui vivait à Saragosse, auteur d'un commentaire du Pentateuque écrit en 1291. Cf. Efraim Gottlieb, « Baḥya ben Asher ben Ḥlava », *Encyclopaedia Judaica*², III, p. 65-66.

³⁹⁷¹ Dov Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, p. 71.

³⁹⁷² *Ibid.*, p. 76.

³⁹⁷³ Cf. Gideon Bohak, « Greek, Coptic and Jewish magic in the Cairo Genizah », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 36/1-4 (1999), p. 27-44 et illustrations 4-5 et Steven M. Wasserstrom, « The magical texts in the Cairo Genizah », dans *Genizah research after ninety years: the case of Judaeo-Arabic. Papers read at the third congress of the Society for Judaeo-Arabic Studies* (1987), éd. Joshua Blau et Stefan C. Reif, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1992, p. 160-166.

L'essentiel des documents magiques qui y sont conservés sont donc des talismans mis de côté soit parce qu'ils ont produit l'effet souhaité, soit parce que l'on n'en attendait plus rien. On y trouve des traités, mais le plus souvent de forme très courte ou mutilée, y compris des fragments du *Sefer Ha-Razim*³⁹⁷⁴. Certains textes magiques en arabe y sont également conservés comme un traité d'utilisation magique des lettres de l'alphabet arabe³⁹⁷⁵. Il faut garder à l'esprit que, si nous nous intéresserons ici à l'influence exercée par la magie juive sur la magie arabe, la magie arabe également exerça une grande influence sur le développement de la magie juive³⁹⁷⁶. Il est donc plus probable que les sources du *Šams al-ma'ārif* soient à rechercher du côté des traités qui servirent de base à l'élaboration de ces talismans qu'à ces documents de la Geniza eux-mêmes. Ils demeurent néanmoins un témoignage important de la réalité de la pratique magique au Moyen Âge.

Des éléments juifs dans le noyau historique ?

Georges Vajda avait relevé la présence d'éléments juifs et pseudo-juifs dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Parmi ceux-ci une partie se retrouve dans le *Šams al-ma'ārif*. Cependant, ils sont quasiment absents du noyau historique. À supposer que le *Šams* soit effectivement le texte du temps d'al-Būnī, on y trouve toutefois un élément repris dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* et absent de la version classique du *Šams al-ma'ārif*. Il s'agit de références au nombre 231. En effet, dans un passage à la signification absconde³⁹⁷⁷, al-Būnī évoque un « cercle étincelant » (*dā'ira ša'ša'āniyya*) dont l'aspect ésotérique est un cercle contenant des lettres dont le nombre est 231 :

Il y a donc dans [ce cercle étincelant] un exotérique et un ésotérique. Son exotérique est un cercle réunissant des lettres dont le nombre est cinq cent soixante-sept, et son ésotérique [un cercle réunissant] des lettres dont le nombre est deux cent trente et un. Le rapport de cent trente est un rapport prééternel, c'est le Siège (*al-kursī*). Le rapport de deux cent trente et un est un rapport [numérique] éternel, et c'est le livre dans lequel il est écrit.

³⁹⁷⁴ Shaul Shaked, « Medieval Jewish magic in relation to Islam : theoretical attitudes and genres », *Judaism and Islam : boundaries, communication and interaction. Essays in honor of William M. Brinner*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 100.

³⁹⁷⁵ Rifaat Y. Ebied et Michael J.L. Young, « A Fragment of a Magic Alphabet from the Cairo Genizah », *Sudhoffs Archiv*, 58 (1974), p. 404-408.

³⁹⁷⁶ Cf. par exemple Shaul Shaked, « Medieval Jewish magic in relation to Islam : theoretical attitudes and genres », p. 106-107.

³⁹⁷⁷ Georges Vajda lui-même indiquait que le sens de ce passage lui échappait. Toufic Fahd également renonçait à donner un sens clair à cet extrait trop hermétique selon lui. Il est clair que le passage est difficile à appréhender, ce qui pourrait être l'indice qu'il a été inspiré par un autre texte plus ancien n'appartenant pas aux bibliothèques traditionnelles.

(*Wa-īdan bi-hā zāhir wa-bāṭin. Fa-zāhiru-hā dā'ira ihtawat 'alā ḥurūf 'adadu-hā ḥamsu-mi'a wa-sab'a wa-sittīn, wa-bāṭinu-hā 'alā ḥurūf 'adadu-hā mi'atayn aḥad wa-ṭalāṭīn. Fa-nisbat al-mi'a wa-ṭalāṭīn nisba azaliyya, wa-hiya l-kursī. Wa-nisbat al-mi'atayn aḥad wa-ṭalāṭīn nisba abadiyya, wa-huwa l-kitāb al-maktūb fi-hi*)³⁹⁷⁸

Ce n'est cependant pas le seul passage où le nombre 231 est évoqué dans le *Šamsβ*³⁹⁷⁹. On le trouve également dans un autre passage :

Un des mystiques (*ba'd ahl al-ḥaqā'iq*) parmi ceux qui ont précédé - que Dieu soit satisfait d'eux - m'a mentionné : « Je suis monté dans une embarcation dont le nombre de tablettes qui y sont réunies et qui y sont fondamentales (*aṣliyya*) est deux cents trente et un. C'est une condition dans le bateau de la délivrance (*safīnat al-nağāt*). Je suis resté dans la mer à naviguer par un vent de salut. Le capitaine avait cinq cent douze jours des quatre saisons, bien que chacun des jours de ces saisons était dérivé des jours de Dieu - qu'il soit exalté ! Je suis arrivé au rivage de la délivrance (*sāḥil al-nağāt*), et j'ai trouvé des [différentes] sortes de bijoux précieux, de belles hyacinthes, de trésors sublimes, de soufre rouge, de source de vie coulant sur l'éternité. Je m'y suis lavé, j'en ai bu comme d'une boisson après laquelle la soif n'existe plus. Puis je chargeai mon embarcation, et je revins auprès de ma patrie. Mes voiles étaient déployées depuis le lever du Soleil jusqu'à son coucher ». Là-bas est le rivage béni. Ceci est un conseil sincère manifeste (*naṣiḥa zāhirat al-'iyān*) que l'on embrasse avec toute période et toute époque. { Dieu dit [seul] la Vérité et Il dirige dans le Chemin }³⁹⁸⁰.

(*Dakara lī ba'd ahl al-ḥaqā'iq mimman sabaqa - raḍiya Llāh 'an-hum - qāla : "rakkabtu murakkab 'adad alwāḥi-hi l-mağmū'a fi-hi llatī hiya aṣliyya fi-hi mi'atayn wa-aḥad wa-ṭalāṭīn. Wa-hādā šarṭ fi safīnat al-nağāt fa-aqamtu fi l-baḥr ağrā bi-rīḥ al-salāma, wa-kāna l-rā'is la-hu ḥamsu-mi'a wa-ṭnā 'ašar ayyām al-fuṣūl al-arba'a illā anna kull yawm min ayyām hādīhi l-fuṣūl muštaqq min ayyām Allāh ta'ālā. Fa-wašaltu ilā sāḥil al-nağāt fa-wağadtu min anwā' al-ğawāhir al-nafīsa wa-l-yawāqīt al-bāhira wa-l-ḍaḥā'ir al-'azīma wa-l-kibrīt al-aḥmar wa-'ayn al-ḥayāt ġāriyya 'alā l-dawām. Fa-ğtasaltu min-hā wa-šaribtu min-hā šarba lā zimā' ba'd šarbi-hā, tumma wasaqtu murakkabī, wa-rağa'tu naḥw waṭanī, wa-kāna iqlā'ī min maṭla' al-Šams ilā mağribi-hā. Fa-hunālika l-sāḥil al-mubārak, fa-hādīhi naṣiḥa zāhirat al-'iyān tudraku ma'a kull ḥīn wa-awān { wa-Llāhu yaqūlu l-ḥaqq wa-huwa yahdī l-sabīl }*)³⁹⁸¹

³⁹⁷⁸ Al-Būnī, *Šamsβ*, BnAα, fol. 14a.

³⁹⁷⁹ Le fait que l'on trouve plusieurs fois ce nombre dans le *Šamsβ* (et dans des sections différentes) permet de penser qu'il s'agit bien d'un élément structurant du discours de cette œuvre et irait à l'encontre d'une hypothèse affirmant que cette version serait un recueil composite d'éléments.

³⁹⁸⁰ Coran, XXXIII, 4.

³⁹⁸¹ *Ibid.*, fol. 7b.

Enfin, le Šamsβ explique que « l'or est issu de la lumière de deux cent trente et un » (*fa-dāhab min nūr al-mi‘atayn wa-aḥad wa-ṭalāṭīn*)³⁹⁸² ou que « la première [étape] des exercices [spirituels] des intelligences sont deux cent trente et un jours, qui sont le rapport des catégories de forces d'élévations qui y furent déposées pour chacun des jours des sphères » (*fa-awwal riyādāt al-‘uqūl mi‘atān [wa-]aḥad wa-ṭalāṭūn yawm wa-hiya nisbat mā ūdi‘a fi-hā min anwā‘ quwā l-irtiqā’ fi kull yawm min ayyām al-aflāk*)³⁹⁸³. C'est un nombre qui a donc un rôle particulier dans l'ouvrage.

Georges Vajda avait rapproché ce nombre de 231 d'un passage du *Sefer Yeširāh* qui affirme dans un de ses paragraphes « Vingt-deux lettres fondamentales, fixées à la sphère par deux cent trente et un portiques »³⁹⁸⁴. Ajoutons que le paragraphe suivant affirme : « *alef* avec toutes, et toutes avec *alef*; *bet* avec toutes, et toutes avec *bet*. Elles forment un cycle. Il se trouve qu'elles sortent par deux cent trente et un portiques »³⁹⁸⁵. Le nombre 231 est difficile à rapprocher d'un élément de mystique musulmane. Aussi, nous pensons que l'hypothèse de Georges Vajda d'une possible influence du *Sefer Yeširāh* sur ce passage (du Šamsβ donc et non de la version courte du Šams al-ma‘ārif) est plausible. Il est aisé de comprendre d'où al-Būnī aurait pu avoir connaissance de ce texte. Il s'agit d'un texte fondateur de la cosmologie juive, et qui a connu nombre de commentaires. Sa date de composition a posé maints problèmes et son débat n'est pas encore tranché. Gershom Scholem situe sa rédaction entre le III^e et le IV^e siècle en Palestine « par un juif dévot inclinant à la mystique et dont l'objectif était spéculatif et magique plutôt qu'extatique »³⁹⁸⁶. Il fut très tôt attribué à Abraham, mentionné à la fin du traité. Cependant, certains orientalistes ont également postulé que l'ouvrage aurait pu être rédigé après l'avènement de l'islam, au IX^e siècle. Louis Massignon, Paul Kraus et Henry Corbin notamment y décelèrent des éléments du gnosticisme chiite³⁹⁸⁷. Dans tous les cas, le traité n'était pas inconnu des musulmans de langue arabe puisque furent rédigés au

³⁹⁸² *Ibid.*, fol. 36b.

³⁹⁸³ *Ibid.*, fol. 47b.

³⁹⁸⁴ *Sēfer Yeširāh ou Le Livre de la Création. Exposé de cosmogonie ancienne*, tr. Paul B. Fenton, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 41. Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 391.

³⁹⁸⁵ *Sēfer Yeširāh ou Le Livre de la Création*, p. 43.

³⁹⁸⁶ Gershom Scholem, *La kabbale*, Paris, Les éditions du Cerf, 1998, p. 79.

³⁹⁸⁷ *Sēfer Yeširāh ou Le Livre de la Création*, p. 15-16. L'introduction de Paul Fenton à son édition bilingue résume clairement les discussions sur l'origine du *Sēfer Yeširāh*. Cf. aussi Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 266-267.

moins sept commentaires en langue arabe (d'auteurs juifs)³⁹⁸⁸. Kairouan fut une agglomération qui favorisa la diffusion du traité puisque trois commentaires du traité sont le fruit de savants qui y officiaient : Isaac Isrāʾīlī³⁹⁸⁹ (m. v. 955), son disciple Dūnaš b. Tāmīm³⁹⁹⁰ (n. v. 885, m. après 955) et Jacob b. Nissīm b. Šāhīn (m. v. 1007)³⁹⁹¹. Le commentaire de Dūnaš b. Tāmīm fut rédigé à Kairouan en arabe, puis traduit en hébreu. Il serait fort possible qu'al-Būnī ait été confronté à une copie de ce texte, bien que le commentaire ne s'étende pas sur les « 231 portes »³⁹⁹². Un autre commentaire, qui cette fois fait grand cas des 231 portes est celui de Saʿadyā l-Fayyūmī, qui s'oppose à la leçon 221 - selon lui la plus répandue - et justifie la leçon 231³⁹⁹³. Les questions des lettres et du cercle sont beaucoup plus développées³⁹⁹⁴. Paul Kraus avait décelé dans le commentaire de Saʿadyā Gaon al-Fayyūmī, le seul édité à son époque, des traces du corpus ġābirien³⁹⁹⁵. Tous les commentaires en arabe du *Sēfer Yešira* ne sont pas encore édités et/ou traduits, on ne peut donc présager d'une éventuelle adéquation plus évidente entre le texte d'al-Būnī et un

³⁹⁸⁸ Georges Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan (Xe siècle)*, éd. revue et augmentée par Paul Fenton, Paris et Louvain, Peeters (« Collection de la Revue des Études juives »), 2002, p. 1 (introduction de Paul Fenton).

³⁹⁸⁹ Il est également connu en tant que médecin. Cf. GAS, III, p. 295-297.

³⁹⁹⁰ Dūnaš b. Tamīm aurait en outre écrit au moins un traité d'astronomie. Cf. GAS, VI, p. 196-197.

³⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 1. Paul Fenton consacre quelques pages à la présentation d'Isaac Isrāʾīlī (p. 3-6) et de même pour Dūnaš b. Tāmīm (p. 6-10).

³⁹⁹² Pour le commentaire de *Sēfer Yēšīrah*, II, 4, cf. *ibid.*, p. 90-97. Georges Vajda signale d'ailleurs que les leçons sont extrêmement divergentes quant à ce chiffre : on trouve dans certains manuscrits 221, 222 ou 231.

³⁹⁹³ *Ibid.*, p. 91. Cf. également le texte arabe/hébreu et sa traduction française dans Saʿadyā l-Fayyūmī, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création*, éd. et tr. Lambert Mayer, Paris, Émile Bouillon, 1891, p. 79-83 (texte arabe/hébreu) et p. 103-106 (traduction).

³⁹⁹⁴ Par exemple, il est affirmé : « [...] c'est pourquoi il a dit : Et toutes tournent en cercle, parce qu'elles tournent en s'intervertissant. Or, lorsque tu prends la moitié de 462, cela fait 231, comme nous avons dit : (*Les lettres*) se trouvent sortant par deux cent trente et une portes. C'est un compte visible qu'on pourrait rendre sensible, si on voulait le faire avec des pièces de monnaie, ou en écrivant les rangées elles-mêmes et en les comptant [...] » (*wa-li-ḏālīka qāla* [texte hébreu] *li-anna-hā tadūru wa-tanʿakisu fa-idā aḥadta l-niṣf min* [terme hébreu] *šāra* [terme hébreu] *wa-huwa llaḏī qulnā* [texte hébreu] *wa-hādā ḥisāb mušāhid yumkinu an yuḥriḡa ilā l-ḥiss law šāʿa l-ḥāsib iḥrāḡa-hu bi-darāhim aw bi-kutub al-qibālāt bi-ʿayni-hā wa-iḥšāʿi-hā [...]*). Cf. Saʿadyā l-Fayyūmī, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création*, p. 81 (texte arabe/hébreu) et p. 104 (traduction).

³⁹⁹⁵ Cf. Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 266-269.

commentaire qu'il aurait pu connaître à son époque. Cependant, cette intuition de Georges Vajda mérite de toute évidence une investigation plus approfondie.

Ahyā Šarāhyā !

Le premier élément d'origine juive souligné par Georges Vajda est l'emploi de noms divins empruntés à l'hébreu. Ceux-ci sont : *Ahyā Šarāhyā*, [*Qayyūm*], *Adūnāy Iṣbāwit*, [*Haṣbāwit*], *Āl Šaddāy*³⁹⁹⁶. Il s'agit en fait de noms issus de la Bible³⁹⁹⁷, respectivement de l'Exode³⁹⁹⁸, du premier livre de Samuel³⁹⁹⁹ et de la Genèse⁴⁰⁰⁰. Georges Vajda précise qu'il s'agit de poncifs de la littérature magique arabe⁴⁰⁰¹. L'emploi de ces noms est attesté dans un usage magique bien avant, que ce soit dans la magie juive⁴⁰⁰², dans la magie byzantine chrétienne ou dans la magie copte⁴⁰⁰³. Hans Alexander Winkler montrait que la liste de ces noms dans la tradition arabe était plus proche de leur version syriaque que de la version hébraïque⁴⁰⁰⁴. Il est donc fort possible que ce soit par l'entremise syriaque que ces noms aient pénétré la magie de langue arabe. Des translittérations de ces noms en caractères grecs sont

³⁹⁹⁶ Nous les citons ici selon leur première occurrence dans Esc1. Les noms placés entre crochets ne font pas partie des noms retenus par Georges Vajda et semblent être un ajout islamique. Nous les avons laissés dans la mesure où ils sont bien intégrés entre des paires habituelles de noms que l'on retrouve associés presque systématiquement dans les textes magiques.

³⁹⁹⁷ À l'exception d'*Adūnāy*, qui, en hébreu, n'apparaît pas dans la Bible et sert à désigner Dieu sans employer le Tétragrammaton (YHWH).

³⁹⁹⁸ Exode, III, 14, tr. Louis Second : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui suis. Et il ajouta : C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui s'appelle 'je suis' m'a envoyé vers vous ». Cela correspond à *Ahyā Šarāhyā*.

³⁹⁹⁹ Samuel I, I, 3 et suiv., tr. Louis Second : « Chaque année, cet homme montait de sa ville à Silo, pour se prosterner devant l'Éternel des armées et pour lui offrir des sacrifices. Là se trouvaient les deux fils d'Éli, Hophni et Phinées, sacrificateurs de l'Éternel ». Cela correspond à *Iṣbāwit*.

⁴⁰⁰⁰ Genèse, XVII, 1, tr. Louis Second : « Lorsque Abram fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, l'Éternel apparut à Abram, et lui dit : Je suis le Dieu tout puissant. Marche devant ma face, et sois intègre ». Cela correspond à *Āl Šaddāy* (on retrouve ce nom en plusieurs autres endroits de la Genèse).

⁴⁰⁰¹ Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 388.

⁴⁰⁰² Sur ces noms dans la pensée magique juive, cf. Maureen Bloom, *Jewish Mysticism and Magic. An anthropological perspective*, Londres/New York, Routledge (« Routledge Jewish Studies Series »), 2007, p. 63-64.

⁴⁰⁰³ Par exemple, les noms « Iaô Sabaôth Adônai Eloi » étaient d'un emploi courant dans la magie copte. Cf. Nathalie Bosson, « À la croisée des chemins », p. 239 et 241.

⁴⁰⁰⁴ Hans Alexander Winkler, *Siegel und Charaktere*, p. 31.

ainsi attestées à des époques anciennes⁴⁰⁰⁵. À l'époque qui nous concerne, la Géniza du Caire offre de multiples exemples d'emploi de noms magiques : le tétragrammaton YHWH⁴⁰⁰⁶, Hwh⁴⁰⁰⁷, Šb^{wt}⁴⁰⁰⁸, Šdy⁴⁰⁰⁹, El Shadday⁴⁰¹⁰. On trouve trace de l'efficacité supposée des noms hébraïques jusque dans les épopées, comme dans le *Dārāb Nāme* de Biḡami où le héros Āšub apprend, pour lutter contre la sorcière Ğandale, une prière avec le Nom suprême de Dieu, « composé des sept noms [de Dieu] en hébreu »⁴⁰¹¹. L'emploi répandu de ces termes en magie a conduit à leur apparition dans les traités de magie arabe. Nous avons vu par exemple que l'on trouve Ahyāšarāhyā dans le *Sirr al-asrār* attribué à Aristote à côté de Quddūs comme étant deux noms de Jupiter⁴⁰¹². Dans ce dernier cas, on peut se demander si Quddūs ne serait pas utilisé en référence au nom hébreu *qadosh*, qui désigne d'abord le concept de sacré, mais aussi Dieu lieu-même par synecdoque⁴⁰¹³. Dans le même traité on trouve Šābāwṭ et Hywh parmi des noms de Mercure⁴⁰¹⁴. De là, nous pourrions

⁴⁰⁰⁵ Les noms les plus courants dans les objets magiques byzantins sont Adonāi, Sabaoth, Iao (déformation en grec du tétragrammaton YHWH). Cf. par exemple les amulettes présentées dans l'ouvrage collectif *Greek Magic* : William Brashear, « Hocus-Pocus in Graeco-Roman Egypt », dans *Greek Magic. Ancient, Medieval and Modern*, éd. John C.B. Petropoulos, Londres-New York, Routledge (« Routledge monographs in classical studies »), 2008, p. 32 (cette amulette date des III^e-IV^e siècles et contient des noms d'origine hébraïque comme Adonāi, Eloai, Sabaoth, Iao...) ; Gary Vikan, « Magic and Visual Culture in Late Antiquity », dans *Greek Magic*, p. 53 (il y est question de papyrus et de gemme magiques du VI^e siècle contenant des noms de dieux égyptiens et d'anges hébreux) ; Giacomo Manganaro, « Nuovo manipolo di documenti «magici» della Sicilia tardoantica », *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storia, e filologia*, 8^e sér., 49 (1994), p. 485-517 (certains des objets magiques présentés contiennent des noms divins hébreux comme Iao, Adonāi, etc).

⁴⁰⁰⁶ Peter Schäfer et Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza, Band I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994, p. 24, 74, 210, 225. Signalons aussi l'utilisation de ce terme dans des amulettes juives rédigées en persan. Cf. John Bowman, « Five Persian Jewish amulets », *Abr-Nahrain*, 17 (1976-1977), p. 13-19, planches 1-5.

⁴⁰⁰⁷ Peter Schäfer et Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza, Band I*, p. 34.

⁴⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 24, 35, 38, 155, 157, 165.

⁴⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 40, 140, 210. Signalons aussi l'utilisation de ce terme dans des amulettes juives rédigées en persan. Cf. John Bowman, « Five Persian Jewish amulets », p. 13-19, planches 1-5.

⁴⁰¹⁰ Peter Schäfer et Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza, Band I*, p. 226.

⁴⁰¹¹ Marina Gaillard, « Foi héroïque contre magie démoniaque », p. 148.

⁴⁰¹² ^cAbd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya*, p. 160. Cf. *supra* p. 212.

⁴⁰¹³ Cf. Maureen Bloom, *Jewish Mysticism and Magic. An anthropological perspective*, p. 70-72 et 83.

⁴⁰¹⁴ ^cAbd al-Raḥmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya*, p. 161.

nous demander si l'auteur du *Šams al-ma‘ārif* reprend ces noms hébraïques directement de traditions et traités juifs, de l'observation d'objets magiques ou bien des traités arabes qui ont repris ces noms. Lorsque notre auteur cite *Ahyā Šarāhyā Adūnāy Iṣbāwit Āl Šaddāy* dans le *Šams al-ma‘ārif*, ces noms suivent la mention « par les noms écrits dans les sept cieux » (*bi-al-asmā’ al-maktūba fi l-samawāt al-sab*⁴⁰¹⁵), ils sont donc bien compris comme étant des noms célestes et non de simples mots magiques ou des noms de démons, d'esprits chtoniens⁴⁰¹⁶ ou de planètes. Ces noms divins sont d'ailleurs d'une manière générale précédés de la particule vocative *yā*. Ainsi, juste après cette première occurrence nous trouvons *yā Hwh Ahyā*⁴⁰¹⁷. Cet autre nom divin, *Hwh*, est à rapprocher de l'hébreu YHWH, bien que les copistes semblent avoir cherché à le métamorphoser en des termes arabes, comme en témoigne la version de BnF1 dans lequel est écrit *yā huwa huwa Ahyā* (« ô Lui, Il est Ahyā »)⁴⁰¹⁸. *Huwa* est par ailleurs un des noms de Dieu, dont la signification est développée dans le *Šams al-ma‘ārif*⁴⁰¹⁹. Cette transformation pourrait indiquer qu'il s'agit de termes incompris du copiste⁴⁰²⁰. Il semble de même ne pas y avoir de

⁴⁰¹⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 41a. Le manuscrit BnF2, fol. 56b parle en revanche de « noms cachés dans les sept cieux » (*bi-l-asmā’ al-maknūna fi l-samawāt al-sab*’).

⁴⁰¹⁶ Nous traduisons ainsi l'expression *al-arwāḥ al-arḍiyya* couramment employée pour désigner les créatures invisibles non-célestes (c'est-à-dire qui ne sont pas des anges), à savoir les différentes espèces de djinns et de démons. Il arrive parfois que des noms d'origine étrangère correspondant à des noms divins ou des noms d'anges ne soient plus compris et deviennent des mots magiques sans réelle signification ou des noms de djinns ou de démons lorsqu'ils sont utilisés dans la tradition islamique.

⁴⁰¹⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 41a (*yā Hwh Ahyā*) ; BnF1, fol. 69a (*yā huwa huwa Ahyā*) ; BnF3, fol. 60b (*yā Hwh Ahyā*). Le manuscrit BnF2 fol. 56b semble aussi avoir *yā Hwh Ahyā* mais la lecture est difficile car les mots sont ramassés en fin de ligne.

⁴⁰¹⁸ Ajoutons que Martin Buber a développé une thèse selon laquelle le Tétragrammaton (YHWH) serait un vocatif de la troisième personne *Ya Hou*, avec *Wah* qui indiquerait la majesté, ce qui est au final très proche de l'expression arabe *yā huwa*. Sans pouvoir affirmer que le copiste ait pu interpréter ainsi ce nom, cette déformation ne semble au final pas incohérente.

⁴⁰¹⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 29b : « Le premier des noms ésotériques est *Huwa*, qui est composé à partir de deux lettres et posé comme un indicateur de Son ipséité / Sa divinité à laquelle se rapportent tous les noms ésotériques et exotériques. » (*wa-awwal al-asmā’ al-bāṭina huwa wa-huwa ism murakkab min ḥarfayn wa-huwa mawḏū’ li-al-išāra ilā huwiyyati-hi / al-alūhiyya allatī tarḡa’u ilay-hā l-asmā’ al-bāṭina wa-al-ẓāhira kullu-hā*).

⁴⁰²⁰ En outre, ce nom en particulier n'est pas sans poser problème dans une invocation : en théorie il est interdit de prononcer le tétragrammaton dans la tradition juive. Il n'y a donc pas de réelle vocalisation, d'où le glissement qui semble assez fréquent vers le nom arabe

cohérence orthographique dans ces termes que ce soit entre les manuscrits ou à l'intérieur d'un même manuscrit⁴⁰²¹. Outre les simples fautes de copistes, nous pouvons trouver l'origine de ces variantes dans les différentes possibilités dans la transcription des lettres hébraïques vers l'alphabet arabe, ainsi que dans l'influence des dialectes dans le processus de production de ces textes. Ainsi, on trouve fréquemment des interversions, un *tā'* devenant *t̄ā'* dans un autre manuscrit, *dāl* devenant *d̄āl*, etc., et parfois les deux orthographes dans un même manuscrit. On peut néanmoins observer des constantes dans l'emploi de ces noms : par exemple *Āl* et *Šaddāy* se retrouvent toujours ensemble comme cela arrive en plusieurs occurrences dans la Bible, de même que *Adūnāy* et *Išbāwit*⁴⁰²², encore que ces derniers soient à chaque fois suivis des deux premiers. Ces mêmes mots sont associés dans la Bible, ainsi que dans les talismans ou traités de magie juifs et chrétiens. Ces dernières observations indiquent bien qu'il existe des règles et une volonté d'imiter un modèle malgré des variantes dans l'orthographe des termes. Ce modèle n'est pas ici celui de la kabbale juive, mais des pratiques magiques telles qu'on pouvait les observer sur des amulettes juives ou chrétiennes byzantines. L'apport du *Šams al-ma'ārif* dans ce domaine est de codifier et théoriser un modèle islamique dans leur emploi⁴⁰²³.

Le terme de t̄āqūfa

Le terme de *t̄āqūfa* (également orthographié *tāqūfa*) apparaît à plusieurs reprises dans le *Šams al-ma'ārif*. Celui-ci est emprunté à l'hébreu *teqūfōt* qui désigne les saisons. Georges Vajda signale qu'il « est compris et correctement glosé »⁴⁰²⁴.

huwa. L'utilisation écrite en revanche ne doit pas poser de problème, on le retrouve par exemple sur la protection magique (*hiḡāb*) conservé à la BnF sous la cote ARABE 2659.

⁴⁰²¹ Par exemple, à la première occurrence du nom *Adūnāy*, nous trouvons sur quatre manuscrits *Adūnāy* (Esc1, fol. 41a et BnF1, fol. 68b), *Adūnāwī* (BnF2, fol. 56b) et *Aḏūnā'ī* (BnF3, fol. 60b). Dans le manuscrit BnF2, on trouve les orthographes *Adūnāwī* (fol. 56b), *Yādūnāy* (fol. 90b et fol. 94b) et *Aḏūnāy* (fol. 133a). Ces exemples montrent le manque de cohérence qu'il peut parfois y avoir dans ces noms et que leur orthographe n'était pas fixée.

⁴⁰²² Dans ce dernier cas, Sebaoth suit généralement le Tétragrammaton pour signifier le « Dieu des armées ». Adonai est alors utilisé oralement pour ne pas prononcer le nom interdit.

⁴⁰²³ Ces mots magiques servirent même dans des invocations où ils étaient les seuls éléments efficaces. On les trouve par exemple dans une incantation pour guérir les chevaux dans un traité mamlūk-qipčaq. Cf. Eleazar Birnbaum, « The mysterious incantation to cure sick horses : a formula in a Mamluk-Kipchak treatise », *Journal of Turkish Studies*, 21 (1997), p. 97-98. Parmi les exemples d'emplois postérieurs, certaines *experimenta* du *Kitāb al-Raḡma fī l-ṭibb wa-l-ḡikma* attribué à al-Suyūṭī en contiennent. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḡmā*, p. 68 et 132.

⁴⁰²⁴ Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 390.

Cependant, cette glose ne se retrouve qu'en marge dans les manuscrits de la version courte et n'apparaît pas dans le corps du texte⁴⁰²⁵. La glose a donc été rajoutée car le terme demeurerait incompris du lecteur arabe. La première occurrence de ce terme intervient dans la section sur les noms qu'utilisa Jésus pour ressusciter le mort⁴⁰²⁶, mais le compilateur explique ce terme à la section suivante, ce qui permet aux copistes ou lecteurs de rajouter cette glose explicative⁴⁰²⁷ :

Section sur la mention des quatre *tāqūfa* (*al-tawāqif*), les noms des anges qui président le temps et les noms des esprits (*al-riyāh*) et des astres.

Sache que l'année a douze mois, divisés en quatre sections (*aqsām*). Chaque section a trois mois. Les saisons sont quatre : l'été, l'automne, l'hiver et le printemps. Chaque saison a trois mois, et chacune de ces quatre saisons est appelée *tāqūfa*.

La première *tāqūfa* correspond au printemps. Elle débute le vingt-quatre mars (*mārs*) [et dure] jusqu'au vingt-quatre juin (*yulyah*)⁴⁰²⁸. La seconde *tāqūfa* [dure] du vingt-quatre juin (*yūlyah*) au vingt-quatre septembre (*šatanbir*)⁴⁰²⁹. La troisième *tāqūfa* [dure] du vingt-quatre septembre (*šatanbir*) au vingt-quatre décembre (*diġanbir*)⁴⁰³⁰. La quatrième *tāqūfa* [dure] du vingt-quatre décembre (*diġanbir*) au vingt-quatre mars (*mārs*).

Les noms des anges qui président le temps :

- le maître de l'Orient (*šāhib al-mašriq*) est Danyā'il⁴⁰³¹,

⁴⁰²⁵ Elle a cependant été intégrée au corps du texte dans la version longue, sans doute parce que le terme n'appartient pas à la langue arabe (il n'est pas attesté dans les dictionnaires et nécessite donc une explication dès la première occurrence).

⁴⁰²⁶ Nous avons déjà présenté cette section. Cf. *supra* p. 851 et suivantes.

⁴⁰²⁷ L'incompréhension de ce terme est également manifeste dans le pluriel fautif donné dans certaines éditions : le pluriel apparaît plusieurs fois sous la forme *tawāfiq* quand le singulier est *tāqūfa*. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, Beyrouth, al-Maktaba al-ṭaqāfiyya, 1908, p. 55.

⁴⁰²⁸ Un copiste a rajouté en marge dans BnF2 : « *Yūlih*, pour les Byzantins *Ḥuzayrān*, pour les Coptes *bu'na* ». Ce dernier mois est Ba'ūneh, signalé en marge dans Esc1, BnF2 et BnF3, dixième mois de l'année copte. Cf. Charles Pellat, *Cinq calendriers égyptiens*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire (« Textes arabes et études islamiques », 26), 1986, p. 74-81, 98-99, 124-127 et 186-191.

⁴⁰²⁹ BnF2 a *ištanīra* et BnF3 *tštarīn*, avec *tišrīn* ajouté dans la marge droite.

⁴⁰³⁰ *Diġanīr* pour BnF2 et BnF3. Nous utilisons la vocalisation du *Kitāb al-Azmina wa-l-anwā'* d'Ibn al-Aġdābī. Cf. Ibn al-Aġdābī, *Kitāb al-Azmina wa-l-anwā'*, éd. 'Izzat Ḥasan, Rabat, Dār Abī Raqrāq li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 2006², p. 55-56 et p. 122-149.

⁴⁰³¹ Daniel est un nom d'ange attesté dans des sources anciennes. Il est un des chefs des anges déchus dans le *Livre d'Hénoch*. D'après Moïse Schwab, il a de nombreuses attributions dans le *Sefer Raziel* : il s'agit du nom du signe zodiacal du Verseau à la quatrième *tāqūfa*, du nom de la *tāqūfa* à la troisième période, figure sur l'amulette facilitant le travail de la

- le maître du Midi (*ṣāhib al-ḡanūb*) est Ṣarfiyāʾīl⁴⁰³²,
- le maître de l'Occident (*ṣāhib al-maḡrib*) est Dardiyāʾīl⁴⁰³³,
- le maître de la *qibla*⁴⁰³⁴ est Anyāʾīl⁴⁰³⁵.

Le maître de la *qibla* a la saison du printemps, le maître de l'Orient a la saison de l'été⁴⁰³⁶, le maître du Sud a la saison de l'automne⁴⁰³⁷ et le maître de l'Occident a la saison de l'hiver⁴⁰³⁸.

Quant à la division des auxiliaires (*al-aʿwān*) selon les quatre parties [du monde] :

- les auxiliaires du maître de l'Orient sont Darḡamiyāʾīl, Ğartiyāʾīl et Samaʿmiyāʾīl⁴⁰³⁹,
- les auxiliaires du maître de l'Occident sont Ğabriqīl, Qaḡmyāʾīl et Šūgyāʾīl⁴⁰⁴⁰,
- les auxiliaires du maître de la *qibla* sont Farḡūṭīl, Ṭāḡīl et al-Lūl⁴⁰⁴¹,
- les auxiliaires du maître du Sud sont Qamiyāʾīl, Marḡiyāʾīl et Ḥarmakiyāʾīl.

parturiente et il est préposé aux portes du ciel. Cf. *Le livre d'Hénoch*, p. 13 (VI, 7) et p. 150 (LXIX, 2) ; Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 217.

⁴⁰³² À rapprocher de Serafiʿel, « l'ange de la consommation » dans le *Sefer Raziel* (la lettre hébraïque *samèch* équivaut en arabe aussi bien à la *sīn* qu'à la *šād*). Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 318. Sur le nom de cet ange, voir aussi *infra* p. 918.

⁴⁰³³ Sur cet ange, voir *supra* p. 859 note 3947.

⁴⁰³⁴ La *qibla* désigne l'orientation de La Mecque. Les quatre manuscrits ont la même leçon. On devrait avoir le nord, d'autant plus que le terme de *qibla* sert plutôt à désigner le sud.

⁴⁰³⁵ À rapprocher de Aniʿel (litt. « je suis Dieu »), ange préposé aux portes de l'emplacement céleste côté Ouest et aux portes de la demeure céleste côté Nord, d'après le *Sefer Raziel*. Un traité alchimique du II^e ou III^e siècle de l'ère chrétienne intitulé *Lettre d'Isis à Horus* raconte la descente de l'ange Amnaël pour dévoiler les recettes la chrysopée et de l'argyropée. Ce nom serait une déformation d'Anaël/Aniel/Anel. Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 176 ; Michèle Mertens, « Sur la trace des anges rebelles dans les traditions ésotériques du début de notre ère jusqu'au XVII^e siècle », dans *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, éd. Julien Ries, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (« Homo religiosus », 14), 1989, p. 383-398.

⁴⁰³⁶ L'automne pour BnF2.

⁴⁰³⁷ L'hiver pour BnF2.

⁴⁰³⁸ BnF2 n'indique pas cette dernière phrase sur le maître de l'Occident.

⁴⁰³⁹ À rapprocher de Šamiʿel (litt. « Dieu l'exauce »), apparaissant dans plusieurs *tāqūfa* du *Sefer Raziel*. Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 368.

⁴⁰⁴⁰ À rapprocher du nom d'effrit Šūḡāl. Voir *infra* p. 925.

⁴⁰⁴¹ Lwʾīl est le nom d'un ange préposé aux portes du vent du Sud d'après le *Sefer Raziel*. Cf. Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, p. 115. On peut également envisager un rapprochement avec la divinité sumérienne Lulal. Elle est réputée protectrice contre la magie. Cf. Jeremy Black et Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres, British Museum Press, 1992, p. 116.

(Faṣl fī dīkr al-tawāqīf al-arba‘ wa-asmā’ al-malā’ika llaḍīn yudabbirūna l-zamān wa-asmā’ al-riyāḥ wa-l-kawākib. I‘lam anna l-sana tḥay ‘ašar šahr tanqasimu ‘alā arba‘at aqsām. Kull qism min ṭalāṭat ašhur. Wa-l-fuṣūl arba‘a : al-šayf wa-l-ḥarīf wa-l-šitā’ wa-l-rabi‘. Li-kull faṣl ṭalāṭat ašhur wa-kull faṣl min hādīhi l-fuṣūl al-arba‘a yusammā t̄āqūfa. Al-t̄āqūfa l-ūlā li-faṣl al-rabi‘. Awwalu-hā l-rābi‘ wa-l-‘iṣrīn min mārs ilā arba‘a wa-‘iṣrīn min y[u]lyah. Al-t̄āqūfa l-tāniya min arba‘a wa-‘iṣrīn min yūlyah ilā [27a] arba‘a wa-‘iṣrīn min šatanbir. Al-t̄āqūfa l-tāliṭa min arba‘a wa-‘iṣrīn min šatanbir ilā arba‘a wa-‘iṣrīn min diḡanbir. Al-t̄āqūfa l-rābi‘a min arba‘a wa-‘iṣrīn min diḡanbir ilā arba‘a wa-‘iṣrīn min mārs. Wa-asmā’ al-malā’ika llaḍīn yudirūna l-zamān fa-šāḥib al-mašriq ismu-hu Daniyā’īl wa-šāḥib al-ḡanūb ismu-hu Šarfiyā’īl, wa-šāḥib al-maḡrib ismu-hu Dardiyā’īl, wa-šāḥib al-qibla ismu-hu Anyā’īl. Fa-šāḥib al-qibla li-faṣl al-rabi‘, wa-šāḥib al-mašriq li-faṣl al-šayf, wa-šāḥib al-ḡanūb li-faṣl al-ḥarīf, wa-šāḥib al-maḡrib li-faṣl al-šitā’. Wa-ammā qismat al-a‘wān ‘alā l-aqtār al-arba‘a. Fa-a‘wān šāḥib al-mašriq Darḥamiyā’īl wa-Ġartiyā’īl wa-Sama‘miyā’īl, a‘wān šāḥib al-ḡarb Ġabriqīl, wa-Qaḍmyā’īl wa-Šūḡyā’īl, a‘wān šāḥib al-qibla Farḡūṭīl wa-Ṭāḥīl wa-l-Lūl, wa-a‘wān šāḥib al-ḡanūb Qamiyā’īl wa-Marḥiyā’īl wa-Ḥarmakiyā’īl)⁴⁰⁴²

Le chapitre suivant donne ainsi les dates de début et de fin des *t̄āqūfa*, les saisons, points cardinaux, anges, etc, qui leur sont associés. Il est à noter que ce sont les mois byzantins (*diḡanīr*, *mārs*, *yūlyah*, *šatanbir*⁴⁰⁴³) qui sont utilisés, et non les mois hégiriens comme il serait logique dans une magie de source strictement islamique, ni même les mois syriaques. Cela pourrait indiquer que le matériau ayant servi de base aurait une source juive écrite en grec. L'utilisation des mois byzantins était connue à l'époque de la compilation du *Šams al-ma‘ārif*, par exemple le philologue Ibn al-Aḡḍābī⁴⁰⁴⁴ (m. v. 650/1251) consacre un chapitre aux saisons dans *Kitāb al-Anwā’* (*Le livre des étoiles*⁴⁰⁴⁵) dans lequel il affirme que « parmi [les astrologues étrangers et les astronomes]⁴⁰⁴⁶, il y en a qui placent l'équinoxe, qui est le moment

⁴⁰⁴² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 26b-27a. Passage résumé dans Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 68. Ce chapitre a également été transcrit en aljamiado dans le *Libro de los talismanes y sus reglas*. Voir Ana Labarta, *Libro de dichos maravillosos*, p. 146. Ce qui précède ce passage et la suite contenant les invocations avec les noms du Soleil et de la Lune pour ces différentes périodes se trouvent dans le même ouvrage. Cf. *ibid.*, respectivement p. 134-135 et 137-146. Les invocations sont augmentées et des symboles magiques y ont été intégrés.

⁴⁰⁴³ Les variantes orthographiques et dans la vocalisation sont nombreuses d'un manuscrit à l'autre, mais on reconnaît aisément en filigrane nos janvier, mars, juin et septembre.

⁴⁰⁴⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismā‘īl b. Aḥmad al-Ṭarābulusī l-Aḡḍābī est un philologue auteur de nombreux traités dont un *Kitāb al-Anwā’* (édité sous le titre *al-Azmina wa-l-amkina*) et un ouvrage lexicographique. Cf. Charles Pellat, « Ibn al-Adjḍābī », *EF*².

⁴⁰⁴⁵ Nous définirons avec plus de précision le terme de *naw’* (pluriel : *anwā’*) un peu plus loin. Cf. *infra* p. 891 et suivantes.

⁴⁰⁴⁶ Le pronom suffixe reprend ici l'expression ‘*ulamā’*’ al-‘*aḡam wa-ahl al-ḥisāb*’ du paragraphe précédent.

de la descente du Soleil en Bélier et l'entrée dans le printemps, le vingt-quatre mars (*mārs*), qui correspond à *ādār* [équivalent syriaque du même mois]. Ils bâtirent sur ce [postulat] le calcul du temps. C'est le propos des Anciens [astrologues] » (*fa-min-human ḡa'ala l-i'tidāl, wa-huwa waqt ḥulūl al-šams bi-l-Ḥamal wa-duḥūl al-rabī' fī arba'a wa-īšrīn min mārs wa-huwa ādār. Wa-banaw 'alā dālīka ḥisāb al-azmina. Wa-hādā qawl al-qudamā' min-hum*)⁴⁰⁴⁷.

Une seconde hypothèse serait une origine yéménite au texte ayant servi de base au passage. En effet, la désignation du Nord comme étant la *qibla* (c'est-à-dire la direction de La Mecque) n'est pas courante et peut indiquer que le texte vient d'une région au Sud de La Mecque. Or, le judaïsme était implanté de longue date au Yémen⁴⁰⁴⁸ et la communauté juive du Yémen est réputée avoir connu à partir du VII^e/XIII^e siècle une florissante activité philosophique et religieuse avec la rédaction, aussi bien en hébreu qu'en arabe, de nombreux traités de midrash et de philosophie⁴⁰⁴⁹. De là, il est tout à fait possible que des traités de magie juive aient circulé à cette époque dans la région voire être traduits ou écrits directement en arabe⁴⁰⁵⁰. Cela est bien sûr hypothétique tant qu'aucun travail de recension et d'édition des manuscrits ne peut le confirmer.

L'auteur parle également à un autre endroit d'une *tāqūfa* de Balaam et d'une *tāqūfa* de Joseph, ce qui peut correspondre aux solstices d'été et d'hiver, qui sont deux moments clés dans l'accomplissement des rituels magiques, puisqu'ils sont le paroxysme du déséquilibre entre le jour et la nuit. Le passage demeure obscur quant

⁴⁰⁴⁷ Ibn al-Aḡdābī, *al-Azmina wa-l-anwā'*, p. 93.

⁴⁰⁴⁸ Alfred Felix Landon Beeston, « Judaism and christianity in pre-islamic Yemen », dans *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, éd. Joseph Chelhod, Paris, Maisonneuve & Larose (« Islam d'hier et d'aujourd'hui », 21), 1984, I (*Le peuple yéménite et ses racines*), p. 271-278.

⁴⁰⁴⁹ L'intérêt pour la pensée juive yéménite s'est particulièrement développé avec la publication d'une anthologie de textes midrashiques yéménites de Yitzhak Tzvi Langermann, *Yemenite Midrash. Philosophical Commentaries on the Torah*, San Francisco, HarperSanFrancisco (« The sacred literature series »), 1996. Voir aussi du même auteur « Yemenite philosophical midrash as a source for the intellectual history of the Jews of Yemen », dans *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, & Identity*, éd. Franck Daniel, Leyde, E.J. Brill, 1995, p. 335-348 et Paul B. Fenton, « The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East : Abraham Maimonides, the Pietists, Tanḥûm ha-Yərušalmi and the Yemenite School », *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, éd. Magne Sæbø, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, II, p. 433-455.

⁴⁰⁵⁰ Notons qu'au VII^e/XIII^e siècle, Ibn Muḡāwir dans son *Tāriḥ al-Mustabṣir* peuple le Yémen de magiciens et d'effrits installés dans la région depuis l'époque salomonique. Le Yémen demeure un pays imprégné de magie dans les représentations médiévales. Cf. Gerald Rex Smith, « Magic, jinn and the supernatural in medieval Yemen : examples from Ibn al-Muḡāwir's 7th/13th century guide », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 7-17.

à la nature de la *tāqūfa* dans ce passage : al-Ḥawārizmī recherche le plus sublime nom de Dieu auprès d'un vieux Chinois, qui l'interroge sur la *tāqūfa* de Balaam et la *tāqūfa* de Joseph⁴⁰⁵¹. Ces deux noms sont liés à la magie et à la divination, le premier négativement et le second positivement⁴⁰⁵². En revanche, Georges Vajda souligne un passage dans la version longue du *Šams al-ma‘ārif* dans lequel il est question de la *tāqūfa* de Moïse et de la *tāqūfa* de Balaam, qualifiés de « noms gardés » (*asmā' maḥzūna*) et non plus de saisons. Il en déduit que « le terme ne garde plus rien de sa valeur primitive »⁴⁰⁵³. En réalité, il s'agit d'une autre version du même passage : l'histoire est quasiment identique et l'on peut supposer qu'il s'agit d'une version plus tardive qui aurait circulé indépendamment⁴⁰⁵⁴. Quoi qu'il en soit, le compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, semble avoir une bonne connaissance de ce que désigne le terme et il semble que le terme ne soit pas apparu avant lui dans la littérature arabe, ou du moins dans la littérature magique arabe. Georges Vajda signale en outre que les spéculations sur les correspondances entre les *tāqūfa* et les noms des anges et autres éléments sont « parallèles à celles qu'on lit dans le *Sefer Raziel*, f. 4–5, mais il n'y a pas de concordance dans le détail »⁴⁰⁵⁵. Effectivement, un passage de cet ouvrage détaille les saisons et ne manque pas de points communs avec le *Šams al-ma‘ārif*. Ainsi, concernant la première saison, le *Sefer Raziel* comporte en plusieurs endroits des listes d'anges préposés à différentes sphères de la création, dont la structure - comme certains noms - ne manquent pas de trouver un parallèle dans ces anges des *tāqūfa*. Nous reproduisons ici à titre d'exemple un extrait traduit daté de l'époque gaonique⁴⁰⁵⁶ :

A

B

⁴⁰⁵¹ Jean-Charles Coulon, « Orthodoxie religieuse et magie dans l'oeuvre d'al-Būnī », p. 220.

⁴⁰⁵² Joseph s'illustre notamment dans l'oniromancie (interprétation des rêves) tandis que Balaam est un personnage qui est réputé avoir connu le plus sublime nom de Dieu avant de se le voir retirer à cause de ses exactions. Nous verrons que la figure de Joseph sert également de modèle de séduction absolue dans le *Šams al-ma‘ārif*, cf. *infra* p. 945 et suivantes.

⁴⁰⁵³ Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs », p. 391.

⁴⁰⁵⁴ Georges Vajda souligne en outre qu'un autre manuscrit de la Paris, BnF, ARABE 5250 associe des *tāqūfa* à chaque jour de la semaine, indiquant une réinterprétation totale du terme. Cf. *ibid.*, p. 391.

⁴⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 390. Pour observer cette similitude dans la structure desdits passages, cf. *Sefer Raziel Hemelach. The Book of the Angel Raziel*, tr. Steve Savedow, York Beach, Samuel Weiser Inc., 2000, p. 11-16 ; (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 26b-27a ; (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, Beyrouth, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, 1980, p. 55-57.

⁴⁰⁵⁶ Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, p. 114-115.

Aux portes des cieux, dans la direction du vent du nord, des anges sont préposés. Voici leurs noms :

ʔLʔL et ʔL BYM, BLʕYʔL, BLʕY et BŞLYʔL.

Ils commandent les issues du vent du nord.

Aux portes du vent du sud des anges sont préposés. Voici leurs noms :

DWRNYʔL, DRKYʔL, HMWN, DWDʔL, GHNYʔL.

Ils commandent les issues du vent du sud.

Aux portes du vent de l'est des anges sont préposés. Voici leurs noms :

DWRNYʔL, GBRYʔL, GDRYʔL, ʕDRYʔL, MWDYʔL, RĤMYʔL et HNYʔL.

Ils commandent les issues du vent de l'est.

Aux portes du vent de l'ouest des anges sont préposés. Voici leurs noms :

ʔLŞYN, SWQYʔL, ZNSYʔL et BĤYʔL et BQṬMʔL et TRPNYʔL.

Ils commandent les issues du vent de l'ouest.

Aux portes des cieux, dans la direction du vent du nord, des anges sont préposés. Voici leurs noms :

ʔYʔL, ʔYʔ, ʔLYM, et ʔYLBYM, RGṬYʔL, KLYʔL et BŞLʔL.

Ils commandent les issues du vent du nord.

Aux portes du vent du sud des anges sont préposés. Voici leurs noms :

DWTYʔL, DWTNYʔL, DRKYʔL, DRKYʔL, DWNʔL, HMWNĤWʔL, NĤNNʔL.

Ils commandent les issues du vent du sud.

Aux portes du vent de l'est des anges sont préposés. Voici leurs noms :

NBHʔL, NDRYʔL, et ʕDRʔL, HMWRYʔL, RĤMYʔL.

Ils commandent les issues du vent de l'est.

Aux portes du vent de l'ouest des anges sont préposés. Voici leurs noms :

DWRṬʔL, GBRYʔL, et MWRYʔL, RĤMYʔL et ĤWʔL.

Ils commandent les issues du vent du nord.

Aux portes du vent de l'ouest : ʔŞLN, SWSYʔ, ZNĤYʔL, ZKĤYʔL, BNĤYʔL et KĤṬMYʔL, et BĤYʔL, et SRPYʔL, et SRPLYʔL.

Ils commandent les issues du vent de l'ouest.

Le lien entre anges et saisons apparaît au début du *Sefer Raziel* dans sa version complète⁴⁰⁵⁷. Il faut toutefois rester prudent : le *Sefer Raziel* est une œuvre

⁴⁰⁵⁷ La version traduite par Steve Savedow donne : « Quand [on se trouve] dans la première saison, accomplis des tâches pour cultiver et semer le sol. Dis le nom de la terre et du Soleil ; et le prince, Yehov Hov Ayien ; et le nom du premier jour de la semaine, Phiegnothaqer ; et les noms de la première saison, Samal Aʔanal et Geneshorash ; et le prince, Ayied Mesetar ; et le nom du Soleil, Phenievothah ; et le nom du signe du zodiaque le Bélier, Shaʔatan ; et les noms des chefs (*Sheletin*) [régissant] le semis, Yiesorien, Thorethah, Yivoba, Aʔareketh, Dekadial, et Aʔanal ; et les sept noms. Dis les prières de la sainteté pour servir à tous ceux qui travaillent. Ce sont Sheden et Aseren ». *Sefer Rezial Hemelach. The Book of the Angel Rezial*, éd. et tr. Steve Savedow, York Beach, Samuel Weiser Inc., 2000, p. 12.

protéiforme, à l'instar du *Šams al-ma‘ārif*, dont les manuscrits les plus anciens datent du XVI^e siècle, mais compilant des éléments d'œuvres plus anciennes⁴⁰⁵⁸. Le texte fut imprimé en 1701 et c'est principalement à partir de cette édition que l'on connaît le *Sefer Raziel*. Ainsi, la comparaison avec ce texte ne permet pas de tirer de conclusions valables. En tous les cas, les divergences entre le *Šams al-ma‘ārif* et le *Sefer Raziel* ne peuvent être dues à une mauvaise connaissance que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* aurait eu de ce texte qui n'existait pas comme tel de son vivant ! De plus, les manuscrits du *Šams al-ma‘ārif* eux-même divergent parfois sur ces correspondances⁴⁰⁵⁹. Il faut sans doute plutôt voir dans ces différences plusieurs voies de transmission - au sein même de la magie juive - qui nous sont méconnues par manque d'éditions ou à cause de la disparition de manuscrits qui auraient été en circulation à l'époque de notre auteur.

Une angéologie d'inspiration juive ?

Le *Šams al-ma‘ārif* regorge de noms d'anges, pour la majorité formés avec le suffixe *-āʿīl / -āʿīl*. Ce sont des noms que l'on qualifie de « théophores » dans la mesure où *ʿīl* correspond à Dieu. Une partie de ces noms est effectivement d'origine hébraïque, cependant, on trouve aussi des noms d'anges forgés sur le modèle de ceux de la tradition juive avec ce suffixe. De même, le suffixe *-yah*, issu de YHWH, apparaît à la fin de certains noms. Il est possible de dresser une typologie de l'origine des noms d'ange, en distinguant au moins trois catégories :

- Les anges issus du Coran et de la tradition. Les principaux sont les quatre archanges (Ġibrīl, Mīkāʿīl, Isrāʿīl et ʿIzrāʿīl) dont les noms sont récurrents dans les pratiques magiques islamiques, mais la tradition en dénombre d'autres (Nakīr, Munkar, Riḍwān, etc) qui sont d'un emploi beaucoup plus rare dans la magie islamique⁴⁰⁶⁰,

⁴⁰⁵⁸ Cf. Joseph Dan, « Raziel, the book of », *Encyclopaedia Judaica*, deuxième édition, XVII, p. 129.

⁴⁰⁵⁹ On peut prendre l'exemple du « maître de l'Orient », Daniyāʿīl, qui est associé à l'été dans la version longue et la plupart des manuscrits, est associé à l'automne dans le manuscrit BnF2, fol. 35a.

⁴⁰⁶⁰ Il est possible de retrouver le nom de ces anges par exemple dans le traité qu'al-Suyūṭī a consacré sur le sujet : *al-Ḥabāʿīk fī aḥbār al-malāʿīka*. On y voit que les anges dénombrés par la tradition sont bien moins nombreux que les pléiades de noms que l'on trouve dans les traités et objets magiques. Cf. al-Suyūṭī, *al-Ḥabāʿīk fī aḥbār al-malāʿīka*, éd. Abū Hāḡir Muḥammad al-Saʿīd b. Basīrūnī Zaġlūl, Beyrouth, dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988 (seconde édition). L'ouvrage a récemment été traduit en anglais avec une analyse détaillée de l'histoire des anges en islam. Malheureusement, l'auteur n'aborde pas la question de la littérature magique. Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabāʿīk fī akhbār al-malāʿīk*, New York, Routledge (« Culture and civilization in the Middle East »),

- les noms d'anges transcrits de l'hébreu (ou parfois d'autres langues comme le grec). Dans ce cas, les noms proviennent pour leur majorité de l'immense angéologie juive en langues hébraïque et grecque. Il s'agit pour la plupart de noms « théophores », c'est-à-dire incluant un suffixe désignant la divinité (-āʾīl, -āl ou -yah le plus souvent)⁴⁰⁶¹,

- les noms d'anges formés à partir de l'arabe ou des techniques décrites dans les traités de magie arabe. En effet, certains noms sont formés à partir de racines arabes auxquelles on adjoint le suffixe théophore (par exemple, à partir de la racine « K.R.M », on pourra former Karamyāʾīl, un ange de la générosité : on retrouve ce nom dans le *Šams al-maʿārif* sans que le processus de formation du nom ne soit donné). Des techniques sont également données pour déterminer les noms des anges gardant les lettres de l'alphabet, les nombres, les carrés magiques, etc.

Il est parfois très difficile de savoir si le nom d'ange est typiquement arabe ou emprunté. Par exemple, Nūryāʾīl peut être un nom d'ange formé sur la racine « N.W.R » en arabe et serait donc un ange de la lumière. Cependant, le nom existe également dans l'angéologie juive puisqu'il existe un Nouriel, « ange du feu »⁴⁰⁶². Dans le *Sefer Raziel*, il est préposé à la première *tāqūfa*⁴⁰⁶³ et sert Igda, le préposé au

2012 ; cf. également l'article de Toufic Fahd, « Anges, démons et djinns en Islam », *Sources orientales*, 8, Paris, 1971, p. 153-214, qui contient une bibliographie assez complète sur les anges.

⁴⁰⁶¹ Une partie en est répertoriée dans le *Vocabulaire de l'angéologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale* de Moïse Schwab. Hélas, son lexique n'a pas été mis à jour depuis. Il est dommage qu'aucun chercheur n'ait donné de suite à un travail de cette qualité. Une tentative pour répertorier les noms des anges dans l'Occident chrétien avait été faite en 2000 suite à la table ronde de Nanterre sur « Les anges et la magie au Moyen Âge » ; cependant, cette base de donnée « Angélika » semble également n'avoir pas été développée outre mesure et n'est pas accessible. Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie, d'après les manuscrits hébreux de la bibliothèque nationale*, Paris, C. Klincksieck, 1897 ; Henri Bresc et Benoît Grévin (dir.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la table ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 114/2 (2002), p. 589-890. Sur les processus de formation des noms d'anges, voir particulièrement Benoît Grévin, « L'ange en décomposition(s) : formation et évolution de l'ononastique angélique des origines au Moyen Âge », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, p. 617-655.

⁴⁰⁶² Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 296. Ce nom se retrouve dans des talismans. Voir par exemple Raphael Patai, « The love factor in a Hebrew Arabic conjuration », *Jewish Quarterly Review*, 70 (1980), p. 246.

⁴⁰⁶³ Ce terme sera défini et analysé un peu plus loin.

deuxième trône céleste⁴⁰⁶⁴. Dans le *Zohar*, c'est un compagnon de Métatron⁴⁰⁶⁵. D'autres traités de magie et/ou de kabbale lui donnent d'autres fonctions⁴⁰⁶⁶.

On notera donc que si ces noms ne sont pas nécessairement d'origine juive, on cherche à leur donner ce cachet par l'utilisation des suffixes typiques de l'onomastique angélique juive. Si l'usage de *-ā'il* est assez répandu, celui de *-iyah*⁴⁰⁶⁷, plus atypique, témoigne de ce souci de s'inscrire dans l'angélogie et la tradition juive⁴⁰⁶⁸. Parfois, plusieurs voies de transmissions sont clairement décelables pour certains noms d'anges. Par exemple, on trouve une invocation commençant par : « Réponds, ô Ṭūṭyāl – et dans une autre [recension] Ṭūṭyā'il - [...] »⁴⁰⁶⁹. Les deux recensions proposées par l'auteur du *Šams al-ma‘ārif* indiquent que ce dernier avait probablement deux sources différentes, ou qu'il a voulu conformer l'orthographe qu'il a trouvé d'un ange à la graphie la plus courante avec la terminaison en *-ā'il*. Dans les deux cas, le préfixe Ṭūṭ- reste inchangé, et pourrait être une déformation du nom du dieu égyptien Toth, très important dans la Gnose⁴⁰⁷⁰.

Georges Vajda signale également les longs passages consacrés à Métatron (Mīṭāṭrūn), ange important de la kabbale juive. Nous ne retrouvons pas ces passages dans la version courte du *Šams al-ma‘ārif*. La figure de Métatron est centrale dans l'angélogie juive puisqu'elle est associée au prophète Hénoc. Elle représente le fruit de la transformation d'Hénoc en archange dans la version hébraïque du *Livre*

⁴⁰⁶⁴ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélogie*, p. 296. Sur Métatron, voir *infra* p. 885, note 4071.

⁴⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 296-297.

⁴⁰⁶⁷ Ce suffixe est écrit en arabe *-ya*, avec une *tā' marbuṭa*, ou *-ih*, avec une *hamza* et une *hā'*.

⁴⁰⁶⁸ Nous pouvons également noter que parfois le suffixe est corrigé d'un manuscrit à l'autre : le nom d'ange Kirsāya dans (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 26a et BnF1, fol. 38b) est Kirsā'il dans un autre manuscrit : (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF2, fol. 33b ; et Kirsābih dans un autre : (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF3, fol. 38a. La variante Kirsā'il est aisément imputable à une volonté de corriger le nom de l'ange selon le suffixe le plus courant. Quant à la variante Kirsābih, il s'agit plutôt d'une faute de copie.

⁴⁰⁶⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 65a ; BnF2, fol. 90b ; BnF3, fol. 95a. Les manuscrits BnF2 et BnF3 présentent les deux recensions dans l'ordre inverse. Ṭūṭyā'il serait une déformation du nom d'esprit araméen Kwkb'l. Cf. Martin Schwartz, « Qumran, Turfan, arabic magic, and Noah's Name », p. 233.

⁴⁰⁷⁰ L'importance de ce dieu égyptien dans les sciences ésotériques est d'autant plus grande qu'il était associé à Hermès, ce que l'on retrouve dans une *kunya* souvent associée à Hermès : Abū Ṭāṭā (Ṭūṭ pourrait à ce titre être une autre transcription de ce nom, ce ne serait pas la seule divinité devenue ange en passant dans une culture monothéiste).

d'Hénoch⁴⁰⁷¹. Le nom de Métatron apparaît dans un passage de la version courte dans certains manuscrits seulement (version β) : Dieu y est glorifié comme « Créateur de Métatron » (*Hāliq Miṭaṭrūn*)⁴⁰⁷². Cet ange n'a donc pas de réelle importance dans l'angéologie du *Šams al-ma'arif* bien qu'il y soit furtivement mentionné, indiquant qu'il était déjà intégré à l'angéologie magique islamique.

Les documents pseudo-juifs

Aux éléments qui trouvent des fondements dans la tradition magique juive s'ajoutent des éléments présentés comme tels. Ainsi, une section est consacrée à des « noms hébreux » (*asmā' ibrāniyya*) transmis du Prophète par Ubayy b. Ka'b puis recopiés par al-Kindī⁴⁰⁷³. Ces noms semblent pouvoir être rapprochés de plusieurs écrits magiques. Par exemple, le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2562 contient une anonyme « section sur la description du commentaire des quarante noms et de leurs vertus » (*faṣl fī ṣifat šarḥ al-arba'in ism wa-manāfi'i-hā*)⁴⁰⁷⁴. Ces noms, bien qu'il n'y ait pas de correspondance dans le détail, ne sont pas sans rappeler ceux d'Ubayy b. Ka'b : Šmḥītā, Smūṭītā, Mšmīt, M'ruš, Mhmūn, Ḥnsū[n]⁴⁰⁷⁵, Mrtqn, 'ğaṭr, Kwāyātā, Htğn, Mustatī', Llšhaqq, 'Aṭbūraḥ, Sakrtatā, Dinūn, Manūn, Ğamūnā', Maṭlīlḥ, 'nākfdmābr A'yttī, Mṭqrbyāy, Dntī, Mhlhšnūḥ, Nṣarū, [?]⁴⁰⁷⁶, Hğz, Dsūš, Ttšḥyš, 'rmwdī, 'āṭrabāb, Wl, Mtmūn, Tlṭwn, Tḏgān, Mntzr, Wl, 'syāḥwā, Swrāḥī, Nūr Quddūs Quddūs⁴⁰⁷⁷. Dans ce cas également, les noms sont rattachés à l'islam car ils sont

⁴⁰⁷¹ *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, tr. Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1989. L'angéomorphose d'Hénoch est le thème de la première partie du livre. Voir dans le même ouvrage Moché Idel, « Hénoch c'est Métatron », p. 379-406. Sur Hénoch/Métatron, voir les nombreux travaux d'Andrei A. Orlov, et notamment « "The learned savant who guards the secrets of the great gods": evolution of the roles and titles of the seventh antediluvian hero in mesopotamian and enochic traditions (Part II: Enochic Traditions) », dans *Universum Hagiographicum*, Saint-Pétersbourg, Byzantinorossica, *Scrinium*, 2 (2006), p. 134-182 ; *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck (« Texts and Studies in Ancient Judaism », 107), 2005 ; « The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of Enoch) », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 21 (2000), p. 19-26 ; « Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 8 (1998), p. 71-86. Voir aussi Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, p. 279-288.

⁴⁰⁷² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'arif*, BnF1, fol. 141b. Il y est question des louanges (*tasbīḥ*), dont la seconde comporte « louange au créateur de Métatron » (*subḥān ḥāliq Miṭaṭrūn*).

⁴⁰⁷³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'arif*, Esc1, fol. 64a-64b.

⁴⁰⁷⁴ Paris, BnF, ARABE 2562, fol. 83a-92a.

⁴⁰⁷⁵ La dernière lettre est peu lisible sur le manuscrit.

⁴⁰⁷⁶ Coupé dans la marge.

⁴⁰⁷⁷ Paris, BnF, ARABE 2562, fol. 84a-86b.

appelés les « noms de Šamḥīt » (*al-asmā’ al-šamḥītiyya*)⁴⁰⁷⁸ de ‘Alī b. Abī Ṭālib qui les aurait transmis à Wahb b. Munabbih lui ordonnant de les préserver et de les commenter (*fa-amara-hu bi-ḥifzi-hā wa-šarḥi-hā*)⁴⁰⁷⁹. On voit une structure analogue aux autres textes ésotériques qui se présentent comme des révélations à ‘Alī b. Abī Ṭālib : cette liste de noms s'inscrit dans la continuité du *ğafṛ*, de la *Birhatiyya* et de la *Ğalğalūtiyya*. De même, la transmission à Wahb b. Munabbih peut être interprétée de deux façons : il intervient en tant que garant de traditions juives anciennes du fait que les noms sont réputés hébreux, mais aussi comme transmetteur d'un texte ésotérique à l'instar du *Livre gardé* (*al-Kitāb al-maḥzūn*) attribué à Hermès Trismégiste, supposé être collecté par Aristote et transmis par Wahb b. Munabbih⁴⁰⁸⁰.

La présentation des noms suit une structure similaire :

Ô Šamḥītā, Tamšītā, Šamḥūtiyā, réponds ô Kasfiyā’īl. Son explication en arabe est : « Je suis le Vivant, Celui qui reste { Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent. À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre }, pardonneur des péchés, Il fait ce qu'Il veut ». Ce nom est écrit sur la paume [de la main] de Rūqiyā’īl.

(*Yā Šmḥītā wa-Tmšītā*⁴⁰⁸¹ *wa-Šmḥūtiyā*⁴⁰⁸² *ağib yā Kasfiyā’īl. Tafsiṛu-hā bi-l-‘arabiyya* : "Anā l-Ḥayy al-Bāqī { lā ta’ḥuḍu-hu sinatun wa-lā nawmun la-hu mā fi l-samawāti wa-mā fi l-arḍ } ġāfir al-ḍanb yaf’alu mā yašā’u ». *Wa-hādā l-ism maktūb ‘alā kaff Rūqiyā’īl*)⁴⁰⁸³

On notera tout d'abord qu'il y a pléthore de variantes pour chacun des noms barbares ce qui atteste de leur méconnaissance générale. Alors que les variations sont bien moindre pour les noms de la *Birhatiyya*, ceux de la *Šamḥītiyya* sont souvent différents (ce qui explique aussi les nombreuses variantes avec le manuscrit de Paris ARABE 2562). Cela, à notre sens, tient à la nature même du texte : la *Birhatiyya* se présentant sous la forme d'un poème, les variations ne peuvent affecter que les lettres et non leur nombre afin de respecter le pied. De plus, comme la *Birhatiyya* était un poème, il est probable qu'elle s'apprenait et se transmettait plus aisément que les noms de la *Šamḥītiyya*. La structure générale est identique : « ô (*yā*) [noms barbares], réponds (*ağib*), ô [nom d'ange]. Son explication en arabe est : [noms divins arabes, versets et allusions coraniques] ». Parfois une autre

⁴⁰⁷⁸ Le manuscrit a en réalité *al-šamḥīšiyya*, que nous avons amendé en *al-šamḥītiyya*. En effet, cette *nisba* semble provenir du premier nom de la liste *Šmḥītā*, tout comme le nom de la *Birhatiyya* provenait du premier nom mentionné : *Birhatīh*. Il nous semble donc que la leçon *tā’* est une faute de copie.

⁴⁰⁷⁹ *Ibid.*, fol. 86b.

⁴⁰⁸⁰ Voir *supra* p. 196.

⁴⁰⁸¹ Variante : *Tmšītā* (BnF3).

⁴⁰⁸² Variantes : *Smḥwītā* (BnF2) et *Šmḥūtītā* (BnF3).

⁴⁰⁸³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 64b.

indication est ajoutée. Les noms « hébraïques » ne sont donc valables que parce qu'il y a l'explication (*tafsīr*). Nous avons vu que plusieurs fatwas malékites condamnaient l'usage de termes incompréhensibles : les expliquer est donc un moyen de contourner cet interdit. On trouve également dans la liste quelques noms familiers des traités de magie islamique comme *Adūnāy Iṣbāwiṭ Āl Šaddāy*⁴⁰⁸⁴. Le texte en lui-même contient de nombreuses allusions coraniques, des références aux anges de la tradition islamique (ou abondamment utilisés en magie islamique), etc. Il s'apparente donc bien à un écrit auquel on a voulu donner un cachet judaïsant afin d'affirmer son ancienneté et son appartenance à la révélation dans son histoire au sens large.

Un autre passage transmettant une tradition pseudo-juive est la description de la « voie des sublimes maîtres des Lois pour parvenir au dévoilement des esprits supérieurs et inférieurs » (*ṭarīqat aṣḥāb al-nawāmīs al-‘uzamā’ fī l-tawaṣṣul ilā mukāṣafāt al-arwāḥ al-‘ulwiyya wa-l-suflīyya*)⁴⁰⁸⁵. Ce passage ne se retrouve que dans une des deux grandes traditions textuelles de la version courte du *Šams al-ma‘ārif* (groupe β, correspondant aux manuscrits BnF1, Esc3 et BnA). Il commence par « al-Būnī - que Dieu (qu'il soit exalté !) l'ait en sa miséricorde - a dit » ce qui suppose que le passage n'a probablement pas été recopié par le même compilateur que le reste de l'ouvrage, qui évite soigneusement de nommer le mystique. Après avoir présenté une formule de louange (*tasbīḥ*), le compilateur explique :

Sache qu'à chacun des noms de la *Šaymūtiyya* [correspond] une formule de louange (*tasbīḥ*) que tu diras après avoir prononcé le premier nom et sa formule de louange. Tu verras de la huitième à la dixième nuit une lumière devant tes yeux comme le cercle d'un dinar, puis la lumière s'étendra après cela jusqu'à devenir comme la Lune, comment son signe ne serait-il pas bienveillant ?

Sache qu'alors tu seras parmi ceux dont Dieu est satisfait. Ensuite, récite deux noms, qui sont le deuxième et le troisième, de la vingtième à la trentième nuit. La lumière s'étendra sur toi jusqu'à ce que tu sois dans un autre Ici-bas, sortant de monde. Ensuite, récite de la trentième nuit à la quarantième nuit trois noms qui sont le quatrième, le cinquième et le sixième. Tu verras lors de l'achèvement des quarante nuits la totalité d'une forme de ta personne et de ton apparence devant toi, te regardant. Alors, réjouis-toi d'avoir atteint [cette] classe, tu verras les sphères [célestes] et les anges - sur eux la paix - et quand tu voudras communiquer, atteins cinquante nuits.

(*Wa-‘lam anna li-kull ism min al-asmā’ al-šaymūtiyya tasbīḥ taqūlu-hu qabla an tatakallama* [141a] *bi-l-ism al-awwal wa-tasbīḥi-hi fa-inna-ka tarā min al-layla l-tāmīna ilā l-layla l-‘āšira nūr bayn ‘aynay-ka miṭl dawrānat al-dīnār tumma yattasī‘u l-nūr ba‘d dālika ḥattā yašīra miṭl al-Qamar wa-kayfa mā ltafat rāyatu-hu. Fa-‘lam ḥīna‘id anna-ka min al-*

⁴⁰⁸⁴ *Ibid*, p. 65a et 65b (il y a seulement *il* [sic] *Šaddāy* au fol. 65b).

⁴⁰⁸⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF1, fol. 139b.

qawm alladīn raḍiya Llāh ‘an-hum tumma qra’ ismayn wa-humā l-tānī wa-l-tālīt min laylat al-‘išrīn ilā l-ṭalātīn layla fa-inna l-nūr yattasi‘u ‘alay-ka ḥattā tašīra fī duniyā uḥrā ḥāriḡ ‘an al-‘ālam tumma qra’ min laylat al-ṭalātīn ilā l-arba‘īn layla ṭalātāt asmā’ wa-hiya l-rābī‘ wa-l-ḥāmis wa-l-sādis fa-inna-ka tarā ‘inda tamām al-arba‘īn layla tamām zī šaḥṣi-ka wa-hay‘āti-ka bayn yaday-ka nāzir ilay-ka fa-‘inda dālīka fa-bšar bi-bulūḡ al-ṭabaqa wa-tarā l-aflāk wa-l-malā’ika - ‘alay-him al-salām - fa-idā aradta muḥāṭaba fa-atmim ḥamsīn layla)⁴⁰⁸⁶

Le terme de Šaymūtiyya n'est pas attesté dans les dictionnaires arabes. Sa structure ne manque pas de rappeler la « Birhatiyya » ou la « Šamḥītiyya », et nous pensons pouvoir le rapprocher du terme hébreu *šmot* (transcrit *šaymūt* en arabe) qui désigne l'Exode (*ḥurūḡ*) de Moïse. L'exercice ici préconisé ne manque pas de rappeler les quarante jours que Moïse aurait passé sur la montagne avant de ne pouvoir communiquer avec Dieu d'après le livre de l'Exode dans la Bible⁴⁰⁸⁷. Si cinquante nuits sont préconisées pour obtenir la faculté de communiquer tout en se manifestant sur un autre plan d'existence, ce sont les quarante nuits qui constituent le but premier. Quelques autres éléments permettent de penser que le passage peut avoir une origine juive. C'est à cet endroit du texte qu'est mentionné l'ange Métatron⁴⁰⁸⁸. La dixième formule de louange est fondée sur les noms Ahyā Šarāhyā qui furent révélés à Moïse et Dieu y est décrit comme « le Dieu de Moïse, fils de ‘Imrān » (*yā ilāh Mūsā b. ‘Imrān*)⁴⁰⁸⁹. Cette section garde un cachet islamique prononcé avec la mention de versets coraniques et des références qui sauraient difficilement être imputées à un texte hébreu (mention des djinns, de nombreux noms divins coraniques, etc.). Aussi, bien que l'on ne puisse affirmer qu'il s'agit d'une traduction de texte hébreu, le passage se réfère clairement à des éléments magiques d'origine juive et sa recension en elle-même lui donne un cachet juif.

•••

La tradition magique et cosmologique juive a donc été exploitée dans l'élaboration du Šams al-ma‘ārif. Les éléments les plus répandus de la magie juive comme certains noms divins ont été intégrés à la tradition magique arabe bien avant le Šams al-ma‘ārif, mais certaines spécificités comme la cosmologie des saisons (avec le terme de *ṭāqūfa*) ne semble pas avoir de précédent. Enfin, cette importance

⁴⁰⁸⁶ *Ibid.*, BnF1, fol. 140b-141a.

⁴⁰⁸⁷ Exode, XXIV, 18 : « Moïse entra au milieu de la nuée, et il monta sur la montagne. Moïse demeura sur la montagne quarante jours et quarante nuits ». C'est la même durée qu'aurait passé Moïse avec Dieu selon Exode, XXXIV, 28. Il est à noter qu'en revenant, Moïse semblait rayonner, ce qui semble concorder avec la présence de lumière qui se forme au fur et à mesure de l'avancée du rituel.

⁴⁰⁸⁸ Cf. *supra* p. 885.

⁴⁰⁸⁹ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, BnF1, fol. 143a.

de la tradition juive a conduit à donner une trame judaïsante à certains éléments à l'origine obscure au sujet desquels les sources donnent des histoires contradictoires.

10.2. Les données astrologiques

Un des éléments fondamentaux de la magie est la temporalité des rituels. En effet, nous l'avons vu, le rituel magique s'opère à un moment précis, et cette précision peut être le mois, le jour de la semaine et/ou l'heure du jour. Ces différents moments entrent en concordance avec les signes zodiacaux et les planètes, d'où l'importance de l'astrologie. Les auteurs du IV^e/X^e siècle ont théorisé l'influence des planètes en leur attribuant une « force spirituelle » (*rūḥāniyya*) que l'on peut faire descendre selon des rites précis s'accomplissant à l'heure adéquate. La temporalité des rituels dans le *Šams al-ma'ārif* se trouve au confluent de deux traditions distinctes : d'une part la tradition religieuse islamique qui a dévolu des heures spécifiques aux prières, d'autre part la tradition astrologique qui a divisé le temps en fonction de l'influence du zodiaque et des planètes.

Temps et astrologie

Le découpage du temps selon les astres se retrouve dans des ouvrages de magie arabe plus anciens. Nous pouvons prendre par exemple *al-Kitāb al-maḥzūn* attribué à Hermès Trismégiste, prétendument transcrit par Aristote et transmis à l'Islam par Wahb b. Munabbih, qui constitue une des bases de l'hermétisme islamique :

Il a dit : J'ai trouvé dans *Le livre gardé* que la meilleure des heures de la nuit et de la journée pour ces opérations est dans *Le livre gardé* : tu utiliseras le dimanche la première, deuxième et sixième heure, de même pour le lundi, le mardi la première, la cinquième et la huitième heure, le mercredi la première et la quatrième heure, le jeudi la troisième et la septième heure, le vendredi la cinquième, la septième et la huitième heure, le samedi la première, la septième et la huitième heure. Les heures à éviter sont pour le dimanche la septième et la cinquième heure, le lundi la quatrième et la cinquième heure, le mardi la septième et la neuvième heure, le mercredi la huitième et la douzième heure, le jeudi la neuvième et dixième heure, le vendredi la deuxième et la onzième heure, le samedi la deuxième et la douzième heure.

(Qāla wağadtu fī l-kitāb al-maḥzūn anna afḍal sā'āt al-layl wa-l-nahār li-hāḍihi l-a'māl fī l-kitāb al-maḥzūn wa-ḥadamta-hā awwal sā'a min yawm al-aḥad wa-l-tāniyya wa-l-sādisa, wa-yawm al-iṭnayn miṭl dālīka, al-tulātā' awwal sā'a min-hu wa-l-ḥāmisa wa-l-tāmina, al-arbi'ā' awwal sā'a min-hu wa-l-rābi'a, al-ḥamīs al-sā'a l-tālīta wa-l-sābi'a, al-ḡum'a l-sā'a l-ḥāmisa wa-l-sābi'a wa-l-tāmina, al-sabt awwal sā'a wa-l-sābi'a [fol. 36a] wa-l-tāmina. Al-sā'āt al-makrūha : yawm al-aḥad al-sā'a l-sābi'a wa-l-ḥāmisa min-hu, al-iṭnayn al-rābi'a wa-l-ḥāmisa, al-tulātā' al-sā'a l-sābi'a wa-l-tāsi'a, al-arbi'ā' al-tāmina wa-l-tāniyya

‘ašar, al-ḥamīs al-tāsi‘a wa-l-‘āšira, al-ḡum‘a l-tāniyya wa-l-ḥādiyya ‘ašar, al-sabt al-tāniyya wa-l-tāniyya ‘ašar)⁴⁰⁹⁰

Ces correspondances associent aux jours des heures d'influence particulière. Le découpage se fait ici selon l'aspect faste ou néfaste de l'heure. Il s'agit en réalité d'un résumé de correspondances astrologiques: si l'on compare par exemple ces heures du dimanche aux influences astrales des tables de correspondances des manuscrits BnFb et Pri. d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya*, on remarque que les première, deuxième et sixième heures du dimanche sont associées respectivement au Soleil, à Vénus et à Jupiter, trois planètes considérées comme bénéfiques alors que la cinquième et la septième sont dévolues à Saturne et Mars, deux planètes réputées pour leur influence funeste⁴⁰⁹¹. Ces correspondances ne fonctionnent pas systématiquement, mais nous avons vu qu'il existait des divergences entre les tableaux. Le fait que les heures de la journée du dimanche concordent est imputable au fait qu'il s'agit de la base à partir de laquelle on fait dériver les influences astrales des autres jours. Elle est donc moins sujette aux variations et constitue une base plus solide. Nous voyons ainsi qu'il y a une base cohérente entre cette magie astrale et le continuateur d'al-Būnī. Cette cohérence est bien entendu importante pour la compilation du *Šams al-ma‘ārif*. Les correspondances avec les signes zodiacaux ont également été théorisées dans la magie astrale. Pour reprendre le même *al-Kitāb al-maḥzūn*, les influences sont ainsi réparties :

Quand tu veux écrire un talisman (*kitāb*) dont les conséquences sont louables, commence-le alors que la Lune est en Bélier, Taureau, Gémeaux, Vierge, Balance ou Poissons, et que Vénus est avec la Lune en ascendant, exempte de toute influence néfaste. Garde-toi d'écrire ce [talisman] alors que la Lune est en Cancer, Lion, Scorpion, Sagittaire, Capricorne ou Verseau.

(*Wa-iddā aradta an taktuba kitāb tuḥmadu ‘āqibatu-hā fa-bda’ bi-hi wa-l-Qamar fī l-Ḥamal aw al-Ṭawr aw al-Ġawzā’ aw al-Sunbula aw al-Mizān aw al-Ḥūt wa-l-takun al-Zuhara ma‘a l-Qamar fī l-ṭāli‘ sālim min al-nuḥūs wa-ḥdir an taktuba dālīka wa-l-Qamar fī l-Saraṭān aw al-Asad aw al-‘Aqrab aw al-Qaws aw al-Ġady aw al-Dalw*)⁴⁰⁹²

La présentation oppose des talismans louables à l'abstention (il n'est pas proposé de faire des talismans aux buts blâmables mais bien de se garder de le faire). Il faut néanmoins comprendre que la présence de la Lune en Cancer, Lion, Scorpion, Sagittaire, Capricorne ou Verseau libère une influence néfaste. L'influence de la Lune en demeure un aspect fondamental abondamment traité dans les grimoires arabes.

⁴⁰⁹⁰ (Pseudo-)Hermès, *Kitāb Hirmis fī l-rūḥāniyyāt*, Paris, BnF, ARABE 2577, fol. 35b-36a.

⁴⁰⁹¹ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, Pri., fol. 11b ; BnFb, fol. 17b-18a.

⁴⁰⁹² (Pseudo-)Hermès, *Kitāb Hirmis fī l-rūḥāniyyāt*, Paris, BnF, ARABE 2577, fol. 37a.

La question des mansions lunaires

Al-Mağrīṭī affirmait dans l'introduction de la section qu'il consacrait aux mansions lunaires que « la Lune est la planète la plus digne de préférence en raison du gouvernement du monde de la corruption et de la génération qu'il y a au-dessous, elle est le moyen » (*fa-l-Qamar 'alā l-taqdīm aḥaqq al-kawākib bi-tadbīr mā taḥta-hu min 'ālam al-kawn wa-l-fasād wa-huwa l-wāsiṭa*)⁴⁰⁹³. Le rôle des mansions lunaires est important dans la magie arabe, sans doute parce qu'elles représentent la partie la plus arabo-islamique de l'astrologie. En effet, bien que d'origine indienne, les mansions lunaires sont liées aux *naw'* (pluriel *anwā'*), et « le mot *naw'* désigne d'abord le coucher d'un astérisme et le lever simultané d'un autre, mais il s'applique aussi à une période de temps »⁴⁰⁹⁴. Ibn Qutayba définit ainsi le *naw'* comme ce coucher d'une étoile accompagnant le lever d'une autre⁴⁰⁹⁵. On trouve ainsi les mansions lunaires expliquées dans ces ouvrages dédiés aux *naw'* composés par des lexicographes. En effet, ces connaissances astrologiques ont un intérêt dans la compréhension du calendrier lunaire, mais aussi pour éclairer de nombreux vers de poésie ou des proverbes antéislamiques. De là, ce pan de l'astrologie ne nécessite pas nécessairement de faire appel à des autorités grecques ou indiennes.

Pour ce qui est du *Šams al-ma'ārif*, l'exposé sur les mansions lunaires puise largement dans *Laṭā'if al-išārāt* d'al-Būnī, et se situe dans une longue tradition de commentaires des mansions lunaires. La description comprend quelques déséquilibres : alors que la première mansion est l'objet de digressions avec le développement d'une longue invocation, la seconde mansion est beaucoup plus brève mais s'étend sur un exemple concret de rituel, puis les suivantes sont présentées de façon de plus en plus concise.

Ainsi, la seconde mansion est présentée comme suit :

La deuxième mansion est la mansion *al-Buṭayn* (litt. « le petit ventre »), qui [correspond] à la lettre *bā'*. Quand la lune s'y installe (*nazala*), il en descend par ordre de Dieu - qu'Il soit exalté ! - une force spirituelle (*quwwa rūḥāniyya*) qui apaise la colère. Sa mention n'est pas présentée. C'est dans [cette mansion] qu' [il faut] boire le remède et que les grands, les fils d'Ici-bas et les rois de la terre se mettent

⁴⁰⁹³ Al-Mağrīṭī, *Picatrix, Das Ziel des Weisen*, p. 69.

⁴⁰⁹⁴ Miquel Forcada, « L'expression du cycle lunaire dans l'ethnoastronomie arabe », *Arabica*, 47/1 (janvier 2000), p. 38.

⁴⁰⁹⁵ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Anwā'*, éd. Muhammad Hamidullah et Charles Pellat, Hyderabad, The Dāiratu'l-Ma'ārif-il-Osmānia Press, 1956, p. 6-7 : *ma'nā l-naw' suqūṭ al-nağm min-hā fi l-mağrib ma'a l-fağr wa-ṭulū' aḥar yuqābilu-hu min sā'ati-hi fi l-mašriq. Wa-suqūṭ kull nağm min-hā fi ṭalāṭa 'ašar yawm.*

en branle (*wa-tataḥarraku*)⁴⁰⁹⁶, parce que ce décan (*hādā l-wağh*) du Bélier est le deuxième, et c'est le décan du Soleil (*wağh al-šams*). Dedans, son exaltation (*šarafu-ha*) sera à six degrés (*adrāğ*). C'est de [cette mansion] qu'est le jour du quatre avril (*ibrīl*) et que le Soleil est faste (*sa‘ida*) parce qu'elle est chaude et sèche, [ce qui est] la nature de Mars (*tab‘ al-Mirriḥ*). Pour son [caractère] faste et son exaltation dans ce décan (*hādā l-wağh*) on y opère pour être accueilli face aux rois⁴⁰⁹⁷ selon celui qui tend à ce but, pour les amours (*al-maḥabbāt*), pour l'attraction des cœurs (*ğalab al-qulūb*)⁴⁰⁹⁸, pour l'opération des Arts sapientiaux (*al-šinā‘āt al-ḥikmiyya*) et les élixirs d'or (*al-akāsīr al-dahabiyya*).

(*Al-tānī min al-manāzil manzilat al-Buṭayn wa-hiya li-ḥarf al-bā‘. Idā nazala l-Qamar bi-hā yanḥadiru min-hu bi-amr Allāh ta‘ālā quwwa rūḥāniyya taṣluḥu li-l-ğadab wa-mā taqaddama dīkru-hu. Wa-fi-hi man šariba l-dawā‘ wa-tataḥawwalu fi-hi l-akābir wa-abnā‘ al-dunyā wa-mulūk al-arḍ, li-anna hādā l-wağh min al-Ḥamal huwa l-tānī [9a] wa-huwa wağh al-šams. Wa-fi-hi yakūnu šarafu-hā ‘alā sittat adrāğ, min-hā yawm arba‘a min ibrīl wa-l-šams sa‘ida li-anna-hā ḥārri yābisa ṭab‘ al-Mirriḥ. Fa-li-sa‘di-hā wa-šarafi-hā fi hādā l-wağh ya‘malu fi-hā iqbāl wuğūh al-mulūk ‘alā man qaṣada-hu wa-l-maḥabbāt wa-ğalab al-qubūl wa-‘amal al-šinā‘āt al-ḥikmiyya wa-l-akāsīr al-dahabiyya*)⁴⁰⁹⁹

On remarquera aisément des éléments absents dans la présentation de cette même mansion dans *Laṭā‘if al-išārāt*⁴¹⁰⁰. Les principales différences sont tout d'abord la présentation exacte de la position de la mansion dans le signe du Bélier. Le texte des *Laṭā‘if al-išārāt* donne cette précision pour l'ensemble des mansions, ce qui n'est pas le cas du *Šams al-ma‘ārif*. Ces données astrologiques ont tût été développées et on les trouve dans les *Rasā‘il Iḥwān al-Şafā‘*⁴¹⁰¹, la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī⁴¹⁰² ou encore *al-Sirr al-maktūm* attribuée à Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Le second élément ajouté est le rituel. Nous pouvons légitimement penser qu'il s'agit d'une source non arabe dans la mesure où y est mentionné le mois d'avril byzantin (*ibrīl*). À l'instar de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, il semble que le compilateur ait voulu collationner deux sources, ce qui ne s'applique cependant qu'aux deux premières mansions. La suite présente les mansions beaucoup plus succinctement⁴¹⁰³, et la liste correspond alors beaucoup plus aux *Laṭā‘if al-išārāt* : mention de la lettre, de la nature et du principal usage de la

⁴⁰⁹⁶ Nous suivons ici BnF2 et BnF3 qui ont *wa-tataḥarraku* alors qu'Esc1 et BnF1 ont *wa-tataḥawwalu*.

⁴⁰⁹⁷ Esc1, BnF2 et BnF3 ont *iqbāl wağūh al-mulūk* alors que BnF1 a *al-qubūl min al-mulūk*.

⁴⁰⁹⁸ Nous suivons ici BnF1, BnF2 et BnF3. Esc1 a *wa-ğalab al-qubūl*, ce qui ne fait pas sens.

⁴⁰⁹⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 8b-9a.

⁴¹⁰⁰ Al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, BnFα, fol. 17b-18a.

⁴¹⁰¹ Iḥwān al-Şafā‘, *Rasā‘il Iḥwān al-Şafā‘*, IV, p. 428-443.

⁴¹⁰² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 14-23 ; tr. p. 14-21.

⁴¹⁰³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 9a-9b. Nous avons reproduit ce passage en annexe, cf. *infra* p. 1251 et suivantes.

mansion sont les informations récurrentes de cette liste. Les *Laṭāʾif al-iṣārāt* utilisent la même présentation, avec toutefois les données astrologiques de localisation, comme dans cet exemple représentatif :

Troisième [mansion]. Quand la Lune descend dans [la mansion] al-Ṭurayyā qui est de vingt-cinq et cinq septièmes de degrés du Bélier jusqu'à sept et deux septièmes de degrés du Taureau, [mansion de] la lettre Ğ, il en descend par la volonté de Dieu - qu'il soit exalté ! - une force spirituelle mêlant la chaleur et le froid, faste, suspendue, idéale pour les voyages et se mêler aux nobles.

(Al-ṭāliṭ idā nazala l-Qamar fī l-Ṭurayyā wa-huwa ḥamsa wa-ʿiṣrīn daraġa wa-ḥamsat asbāʿ daraġa min al-Ḥamal ilā sabʿ daraġāt wa-sabʿay daraġa min al-Ṭawr wa-huwa ḥarf Ğ yunazzilu min-hu quwwa rūḥāniyya bi-mašīʾat Allāh taʿālā mumtaziġa bi-l-ḥarāra wa-l-burūda saʿd manūṭ ġayyid li-l-safar wa-mumāzaġat al-ašraf)⁴¹⁰⁴

Cette liste reprend donc une structure relativement rigide, et sert avant tout à établir la correspondance entre les lettres et les mansions. Elle reprend cependant la terminologie spécifique à la magie astrale en leur associant des « forces spirituelles » (*rūḥāniyya*). Cet aspect n'était absolument pas développé par les lexicographes. Si nous prenons un exemple à peu près contemporain, al-Marzūqī⁴¹⁰⁵ (n. v. 360/971, m. 421/1030) ne présente pas les mansions dans le même ordre, commençant par al-ʿAwwāʾ et terminant avec al-Ṣarfa. Il ne s'intéresse qu'à un aspect bien différent des mansions :

Al-Šaraṭān. Elle est ainsi appelée parce qu'elle est comme deux marqueurs (*ʿalāmatayn*), c'est-à-dire que lorsqu'elle arrive elle indique le début de la pluie. La condition (*al-šarṭ*) est le marqueur (*al-ʿalāma*) et pour cela on dit que les hommes de pouvoir (*aṣḥāb al-sultān*) ont la marque, parce qu'ils revêtent du noir⁴¹⁰⁶ de même qu'ils se donnent des marqueurs par lesquels on les reconnaît. On dit ainsi « soldat de la garde » (*šurṭī*) pour cela. On dit qu'[al-Šaraṭān] représente les deux cornes du Bélier et qu'elles sont les premières étoiles (*awwal nuġūm*) de la saison du printemps. Son astérisme (*nawʾ*) dure trois jours. Elle est louée et fertile.

(Al-Šaraṭān wa-summiya bi-dālīka li-anna-humā ka-l-ʿalāmatayn ay suqūṭi-himā ʿalāmat ibtidāʾ al-maṭar wa-l-šarṭ al-ʿalāma wa-li-hādā qīla li-aṣḥāb al-sultān al-šarṭ li-anna-hum yalbasūna l-sawād ka-anna-hum ġaʿalū li-anfusi-him ʿalāmāt yuʿrafūna bi-hā wa-yuqālu šurṭī fī kaḏā wa-yuqālu inna-humā qarnā l-Ḥamal wa-humā awwal nuġūm faṣl al-rabīʿ wa-nawʾu-hu ṭalāṭat ayyām wa-huwa maḥmūd ġazīr)⁴¹⁰⁷

⁴¹⁰⁴ Al-Būnī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, BnFα, fol. 18a.

⁴¹⁰⁵ GAS, VII, p. 361-363.

⁴¹⁰⁶ Le noir est la couleur « officielle » de la dynastie abbasside par opposition à la dynastie omeyyade représentée par le blanc.

⁴¹⁰⁷ Al-Marzūqī, *Kitāb al-Azmina wa-l-amkina*, Hyperabad, Maṭbaʿat maġlis dāʾirat al-maʿārif, 1914, p. 315.

Al-Buṭayn. Elle est ainsi appelée parce qu'elle est le ventre (*baṭn*) du Bélier et son astérisme (*naw'*) dure trois nuits. Elle est le mal des astérismes (*šarr al-anwā'*). Elle ne les atteint pas bien que la plus trompeuse soit l'astérisme d'al-Ṭurayyā.

(*Al-Buṭayn wa-summiya bi-dālika li-anna-hu baṭn al-Ḥamal wa-naw'u-hu talāt layāl wa-huwa šarr al-anwā' wa-anzara-hā wa-qīmā aṣāba-hum illā aḥṭa'u-hum naw' al-Ṭurayyā*)⁴¹⁰⁸

Al-Ṭurayyā. On appelle ainsi l'étoile (*al-nağm*) et les Pléiades (*al-naẓm*)⁴¹⁰⁹. C'est le diminutif de *tarwa* (litt. « la richesse ») issue de l'abondance. On dit qu'on l'appelle ainsi parce que sa pluie humidifie (*yuṭarrī*) et on dit « humide » (*ṭarī*)⁴¹¹⁰. Son astérisme (*naw'*) dure cinq nuits, [elle] n'est pas louée.

(*Al-Ṭurayyā wa-yusammā l-nağm wa-l-naẓm wa-huwa taṣğīr tarwā min al-kutra wa-qīla summiyat bi-dālika li-anna maṭara-hā yuṭarrī wa-yuqālu tarā [sic] wa-naw'u-hā ḥams layāl ġayr maḥmūd*)⁴¹¹¹

Ainsi, dans son discours, les mansions ne sont présentées que pour leur intérêt dans la présentation des *naw'*. Les considérations étymologiques et lexicographiques sont le cœur-même de son discours alors que les correspondances (lettres, nature, etc.) ne sont absolument pas traitées. La description du Šams al-ma‘ārif est beaucoup plus proche des textes magiques à ce sujet, mais quelles sont les spécificités des différents auteurs ? Dans la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrītī, les mansions lunaires sont beaucoup plus détaillées pour les influences qu'elles prodiguent. Nous pouvons prendre l'exemple représentatif d'al-Ṭurayyā :

La mansion al-Ṭurayyā, qui va de vingt-cinq degrés, quarante-deux minutes et cinquante-deux secondes dans le Bélier jusqu'à huit degrés, trente-quatre minutes et dix-huit secondes dans le Taureau, on y fabrique un talisman pour que celui qui voyage sur mer soit sauf, un talisman pour guérir de la corruption de l'association, un talisman pour dénouer les attaches et les ceps des prisonniers. On fabriquera [dans cette mansion] un talisman pour réussir dans [toute] tentative dans l'alchimie et le service du feu, un talisman pour la chasse, un talisman pour l'amour (*al-mawadda*) entre les époux, un talisman pour la corruption du [cheptel] d'ovins et de bovins et du serf sur son maître de sorte qu'il ne reste rien sous son autorité, parce qu'il est faste et partagé [entre plusieurs éléments]. Sache cela.

(*Manzilat al-Ṭurayyā wa-hiya min ḥams wa-‘iṣrīn darağā wa-ṭnatayn wa-arba‘īn daqīqa wa-ṭnatayn wa-ḥamsīn tāniya min al-Ḥamal ilā tamānī darağāt wa-arba‘ wa-talātīn daqīqa wa-tamānī ‘ašarat daqīqa min al-Ṭawr, yuṣna‘u fī-hā ṭilasm li-man yusāfiru fī l-baḥr fa-inna-hu yuḥlaṣu wa-ṭilasm yaṣluḥu li-ifsād al-mušāraka wa-ṭilasm li-ḥall waṭāq al-*

⁴¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 315.

⁴¹⁰⁹ *Al-naẓm* est un nom donné aux Pléiades dans l'astrologie arabe, tout comme al-Ṭurayyā. Al-Marzūqī veut ici dire que le nom al-Ṭurayyā peut désigner aussi bien la mansion lunaire, son étoile ou la constellation correspondante.

⁴¹¹⁰ L'édition a *tarā* (« tu vois ») que nous avons amendé afin de faire sens.

⁴¹¹¹ *Ibid.*, p. 315.

maḥbūsīn wa-ankāli-him, wa-yuṣna‘u fi-hā ṭilasm li-ḥusn muḥāwalat al-kīmiyā³ wa-ḥidmat al-nār wa-ṭilasm li-ṣayd al-barr wa-ṭilasm li-l-mawadda [p. 15] bayn al-zawğayn wa-ṭilasm li-ifsād al-ğanam wa-l-baqar wa-l-raqīq ‘alā ṣāḥibi-hi fa-lā yubqā bi-yadi-hi li-anna-hu sa‘d muštarik fa-‘lam dālika)⁴¹¹²

Tout d'abord, les correspondances avec les lettres sont totalement absentes de cette description, mais on remarquera également qu'il n'y a pas d'allusion à quelque « force spirituelle » (*rūḥāniyya*) alors qu'al-Mağrīṭī en associe aux planètes. À l'inverse, l'influence est beaucoup plus développée et détaillée. Dans cette section, il se réfère aux Indiens⁴¹¹³. Il ne s'appuie cependant pas sur les mêmes sources qu'al-Bīrūnī⁴¹¹⁴. Un contemporain d'al-Mağrīṭī, Abū ‘Alī b. al-Ḥasan b. al-Ḥātim (première moitié du IV^e/X^e siècle)⁴¹¹⁵, décrivait les mansions lunaires en les associant à des représentations figuratives⁴¹¹⁶. Anna Caiozzo montra la diversité de ces représentations dans les manuscrits latins⁴¹¹⁷, mais elles semblent plutôt rares dans

⁴¹¹² Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 15-16 ; tr. p. 16.

⁴¹¹³ Voir aussi David Pingree, « Some of the Sources of the *Ghayat al-hakim* », p. 8.

⁴¹¹⁴ Al-Bīrūnī est une autorité importante sur les croyances des Indiens. Al-Mağrīṭī n'a bien sûr pas pu connaître al-Bīrūnī puisqu'ils ne vécurent pas à la même époque, cependant, nous aurions pu émettre l'hypothèse de l'existence de sources communes aux deux auteurs. Il ne semble pas que ce soit le cas. Al-Bīrūnī aborde à plusieurs reprises les mansions lunaires dans ses écrits, mais en des termes bien différents du discours de la *Gāyat al-ḥakīm*. Al-Bīrūnī, *Kitāb Taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-‘aql aw marḍūla*, p. 242-246 ; *Alberuni's India*, II, p. 81-89. On trouvera aussi une description des mansions lunaires dans un autre ouvrage d'al-Bīrūnī, sans ressemblance avec le texte d'al-Mağrīṭī non plus. Cf. al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥāliya*, éd. Carl Eduard Sachau, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1878, p. 341-352.

⁴¹¹⁵ Nous ne savons rien de cet auteur, mais il aurait observé une éclipse solaire en al-Andalus en 327/939 d'après Guglielmo Raimondo de Mancada, qui traduisit une de ses œuvres en latin au XV^e siècle. Cf. Kristen Lippincott et David Pingree, « Ibn al-Ḥātim on the talismans of the lunar mansions », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50 (1987), p. 58.

⁴¹¹⁶ *Ibid.*, p. 61-65.

⁴¹¹⁷ Anna Caiozzo signale ce type de représentations dans l'œuvre d'Ibn al-Ḥātim étudiée par David Pingree et Kristen Lippincott, dans le *Picatrix* (uniquement dans la traduction latine) et dans les *Zodiologion* attribués à Pline et à « Kancaf l'Indien » (on peut sans trop de risque y voir Kankah). Aussi, nous soulignons qu'hormis Ibn al-Ḥātim, nous n'avons pas les textes arabes correspondant aux autres représentations figurées, à supposer qu'il s'agisse effectivement de passages traduits de la même œuvre. Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 334-336.

les manuscrits arabes, qui privilégient les représentations de ce type pour le zodiaque et les planètes⁴¹¹⁸.

Enfin, *al-Sirr al-maktūm*, comme nous l'avons vu, consacrait une section aux mansions lunaires. L'héritage maġrītien est patent dans sa présentation :

Al-Ṭurayyā [= les Pléiades] va de là à [8°]⁴¹¹⁹34'52" du Taureau. [Cette mansion] est médiane, mixte - sa nature est la chaleur et la froideur - et faste parce qu'elle est un aspect de Vénus. Opères-y des *nīranġ* d'amour et de répudiation pour celui qui a été ensorcelé (*al-ma'ḥūd*) par les femmes, défais-y le nœud des poisons létaux, fais-y la fumigation d'amour, opères-y les talismans (*al-ṭilasmāt*), occupe-toi du pouvoir (*dabbir fī-hi l-sa‘a*), procèdes-y à l'invocation, voyage, introduis-toi auprès des rois et joins-toi aux nobles, mêle-toi aux frères, marie-toi, achète ce qui te plaît, construis le bâtiment, moissonnes-y ton champ et accumule dans [cette période] ta récolte, revêts-y les vêtements neufs qu'il te plaît : tout ceci aura une bonne issue (*maḥmūd al-‘āqiba*), accomplie avec une [force] spirituelle (*nāfiḍ al-rūḥāniyya*), avec une bonne fin et laissant de la bénédiction. Celui qui y naît, qu'il soit garçon ou fille, est pieux, bienheureux, à l'apparence et au comportement loué et au chemin de vie satisfaisant.

(*Al-Ṭurayyā wa-huwa min hāhunā ilā LD BN min al-Ṭawr anna-hu wasaṭ mumtaziġ wa-ṭabī‘atu-hu l-ḥarāra wa-l-burūda sa‘d li-anna-hu waġh al-Zuhara. I‘mal fī-hi nāranġāt [sic] li-maḥabba wa-ṭalāq al-ma'ḥūd min al-nisā' wa-aḥlil ‘aqd al-sumūm al-qātila wa-daḥḥin fī-hi bi-duḥnat li-l-ḥubb wa-‘mal fī-hi l-ṭilasmāt wa-dabbir fī-hi l-sa‘a wa-d‘u l-da‘awāt wa-sāfirū wa-dḥul fī-hi ‘alā l-mulūk wa-[p. 89]ttaṣil fī-l-ašraf wa-ḥtaliṭ fī-hi bi-l-iḥwān [wa-]tazawwaġ fī-hi wa-štari fī-hi wa-štari fī-hi mā aḥbabta [wa-]bni l-abniya wa-ḥšid fī-hi zar‘a-ka wa-ktalla fī-hi gallata-ka wa-lbas fī-hi mā aḥbabta min ġadīd al-ṭiyāb fa-inna kull ḍālīka maḥmūd al-‘āqiba nāfiḍ al-rūḥāniyya ḥasan al-ḥātima bāqī l-baraka wallaḍī yūladu fī-hi ḍakar kāna unṭā fa-huwa šāliḥ sa‘īd maḥmūd al-šūra wa-l-sira murḍī l-ṭarīqa*)⁴¹²⁰

La description proposée dans *al-Sirr al-maktūm* est plus longue et fournie que dans *Ġāyat al-ḥakīm* et la cause en est probablement la collation de plusieurs textes, ce qu'annonce l'auteur en introduction de ce chapitre. Le *Muṣḥaf al-Qamar* attribué à Abū Dāṭis al-Bābilī y est d'ailleurs cité clairement. *Al-Sirr al-maktūm* établit les influences pour la confection des *nīranġ* et des talismans (*ṭilasm*) de façon bien différenciée, alors que *Ġāyat al-ḥakīm* ne s'occupe dans cette partie que des talismans. En outre, l'ouvrage donne également des indications sur les actes à

⁴¹¹⁸ Sur l'iconographie du zodiaque, voir notamment Anna Caiozzo, « Le zodiaque dans les cosmographies en persan d'époque médiévale », dans *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X^e-XIX^e siècle)*, dir. Nasrollah Pourjavady et Živa Vesel, Téhéran, Presses universitaires d'Iran et Institut français de recherche en Iran, 2004, p. 123-163.

⁴¹¹⁹ Nous rétabissons d'après les données de *Ġāyat al-ḥakīm* et celles de Muhammad Hamidullah et Charles Pellat dans leur édition du *Kitāb al-Anwā'* d'Ibn Qutayba.

⁴¹²⁰ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, p. 88-89.

accomplir ou non de manière générale (éviter de lier amitié à telle période, acheter ou non, voyager ou non, etc.) et des considérations horoscopiques avec la description du caractère des natifs de ces mansions lunaires. Le discours dépasse donc nettement le strict cadre des opérations magiques.

Comparativement à ces différents textes, nous pouvons observer que les *Laṭāʾif al-iṣārāt* puis le *Šams al-maʿārif* sont très succincts et n'entrent pas dans autant de détails. Les mansions lunaires sont abordées de manière très générale et c'est l'association aux lettres qui importe avant tout, conformément à la description des lettres par Ibn Masarra.

Les correspondances des mansions lunaires

Un autre passage traite des mansions lunaires beaucoup plus loin dans le *Šams al-maʿārif*. Cette partie du traité contient plusieurs tableaux de correspondances. Il s'agit de décrire ces nombreux réseaux analogiques et d'offrir des correspondances entre deux systèmes différents : le système des vingt-huit lettres et mansions lunaires et le système des douze signes du Zodiaque. Le lien qui sert à établir les correspondances repose sur les quatre éléments : les mansions lunaires et lettres peuvent être assimilées à quatre séries de sept, alors que les signes zodiacaux à quatre séries de trois. Revenant à ce dénominateur commun, le *Šams al-maʿārif* explique ainsi ces correspondances :

Section. Ici je mentionnerai une grâce [divine] dans laquelle se trouve la division des lettres selon les [forces] spirituelles (*al-rūḥāniyya*) et pour chaque lettre les noms de cette [force] spirituelle, et selon les triades des douze signes zodiacaux pour triompher par le musc très odorant⁴¹²¹, l'ambre flamboyante⁴¹²², la très-noble pierre le très-sublime nom. Je dis - en demandant de l'aide à Dieu - : « Sache que les signes [zodiacaux] élevés dans le ciel sont douze qui se répartissent selon les quatre natures. Parmi eux, la chaude et sèche, la [nature] ignée [a] trois [signes] : le Bélier, le Lion et le Sagittaire. La [nature] terrestre a trois [signes] : le Taureau, la Vierge et le Capricorne, ils sont secs et froids. La [nature] venteuse (*al-rīḥiyya*)⁴¹²³ a trois [signes] : les Gémeaux, la Balance et le Verseau, ils sont chauds et humides. La [nature] aqueuse a trois [signes] : le Cancer, le Scorpion et le Poisson, et ils sont froids et humides.

⁴¹²¹ Esc1 a la leçon *al-adfar* (très odorant, qui a une odeur forte) alors que les manuscrits BnF1, BnF2 et BnF3 ont *al-adfar* (puant) par omission du point diacritique. C'est bien sûr la première leçon qui fait sens ici. Cette expression, ainsi que les suivantes, désignent ici le but de la quête mystique.

⁴¹²² Il s'agit en réalité d'ambre grise.

⁴¹²³ Le terme que l'on attendrait ici pour qualifier les signes d'air est *al-hawāʾiyya* plutôt qu'*al-rīḥiyya*.

La [nature] terreuse a pour lettres de l'alphabet Ğ M Z B Ḥ T D, pour mansions al-Ṭurayyā, al-Dabarān, al-‘Awwā’, al-Simāk, al-Ḍābiḥ, Bula‘ et Sa‘d al-su‘ūd, et pour [forces] spirituelles Klkyā’īl⁴¹²⁴, Rūfiyā’īl, Shiyā’īl⁴¹²⁵, Ğibriyā’īl, Mhyā’īl⁴¹²⁶ et ‘Izriyā’īl.

La [nature] ignée a pour lettres de l'alphabet Ā ‘ H Ṭ Ḥ F Š, pour mansions al-Naḥḥ, al-Buṭayn, al-Ğabha, al-Šarfa, al-Na‘ā’im, al-Balda, et pour [forces] spirituelles Isrāfil, Lūmā⁴¹²⁷, Zūryā’īl⁴¹²⁸, Ismākīl⁴¹²⁹, Ynkfīl, Srkmākīl et Hamrākīl⁴¹³⁰.

La [nature] aérienne a pour lettres de l'alphabet Q Y Ḍ Ğ Ṣ K Ḍ, pour mansions Haq‘a, Han‘a, Ḍirā‘, Ğafir, Zubānā, Ğabha et Iklīl, et pour [forces] spirituelles Frāskīl, Ahġmlyā’īl, Lūḥā, Lūḍā, Ḥdūd et Šḥṭā’īl.

⁴¹²⁴ Ce nom pourrait dériver du terme arabe *kalkal* ou *kalkāl*, désignant « la poitrine de toute chose, et on dit que c'est ce qu'il y a entre les deux clavicules » (*wa-l-kalkal wa-l-kalkāl : al-šadr min kull šay’ wa-qīla huwa mā bayn al-tarquwatayn*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, V, p. 3921.

⁴¹²⁵ Ce nom pourrait être rapproché de *Suhā*, nom arabe d'une petite étoile de la Petite-Ourse dont la lumière est cachée (*wa-l-suhā kawaykib šajūr ḥafi l-ḍaw’ fi banāt na‘š al-kubrā*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, III, p. 2138 ; Kazimirski, I, p. 1159.

⁴¹²⁶ Ce nom peut être rapproché de la racine « M.H.W », qui comporte plusieurs mots en lien avec les astres : *mahāt* peut désigner le Soleil (*wa-l-mahāt al-Šams*) et *mahā* peut qualifier les planètes (*wa-yuqālu li-l-kawākib mahā*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, VI, p. 4292.

⁴¹²⁷ Ce nom pourrait venir de *lawmā’*, signifiant « le blâme, le reproche » (*al-lawm wa-l-lawmā’ wa-l-lawmā’ wa-l-lā’ima l-‘adl*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, V, p. 4100 ; Kazimirski, II, p. 1044.

⁴¹²⁸ Le terme de *zawr* désigne la poitrine, le milieu de la poitrine ou sa partie supérieure (*al-zawr al-šadr wa-qīla wasaṭ al-šadr wa-qīla a‘lā al-šadr [...]*). Il demeure hasardeux de rapprocher ce terme du nom angélique *Zūryā’īl*, mais il ne s'agit pas du premier nom de cette liste que l'on peut rapprocher d'un terme arabe désignant la poitrine. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, III, p. 1887 ; Kazimirski, I, p. 1025.

⁴¹²⁹ Il s'agit probablement d'une déformation d'*Ismā’īl*. Il est attesté comme nom d'ange dans l'œuvre d'al-Suyūṭī. Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam*, p. 187 ; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā’ik fi aḥbār al-malā’ik*, p. 77-78. Voir aussi *supra* p. 578 note 2705.

⁴¹³⁰ Ce nom pourrait dériver de l'ange hébreu *Hemarri’el* (litt. « révolté contre Dieu »), mentionné dans le *Sefer Raziel* pour une amulette contre les coups du fer. Si le nom doit être interprété en arabe, on peut l'associer à la racine arabe « H.M.R » dont le verbe *hamara* signifie « couler (eau, larmes, etc.) » (*wa-hamara l-mā’ wa-l-dam’ wa-ġayru-hu yahmiru-hu hamr šabba-hu*). Le terme *hamra* désigne une averse (*wa-l-hamra l-daf’a min al-maṭar*) et *hammār* sert à qualifier un nuage pluvieux (*wa-l-hammār al-saḥāb al-sayyāl*). Or, al-Suyūṭī consacre un passage à un ange en charge de la pluie (*malak al-qaṭr, ḥāzin al-maṭar*) qui se manifeste avec les nuages (*al-saḥāb*). Sans vouloir imposer une telle identification avec *Hamrākīl*, nous pouvons néanmoins souligner ces convergences angéologiques. Voir Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 225 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, VI, p. 4697 ; Kazimirski, II, p. 1444-1445 ; Stephen R. Burge, *Angels in Islam*, p. 184-185 ; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā’ik fi aḥbār al-malā’ik*, p. 53-55.

La [nature] aqueuse a pour lettres de l'alphabet S D L T Z W D, pour mansions al-Naṭra, al-Ṭarf, al-Qalb, al-Šawla, al-Na‘ā‘im, al-Mu‘aḥḥar et al-Riṣā, et pour [forces] spirituelles Harākīl⁴¹³¹, Ṭāṭā‘īl, Ahrā‘īl, Mikā‘īl, Hūlālā, Rūfiyā‘īl et Dardiyā‘īl.

Je te composerai un tableau dans lequel sera organisée la mention des lettres, de leurs natures, de leurs mansions et de leurs [forces] spirituelles et la mention des chefs des quatre [forces] spirituelles. Le chef de la [nature] ignée est Qalmāmīm, le chef de la [nature] aérienne est Tāqmīm, le chef de la [nature] aqueuse est al-Ġāy et le chef de la [nature] terrestre est Bīsā.

Premièrement, chaque triade de signes a une portion de ses lettres. Le Bélier parmi les sept lettres a deux lettres et un tiers, qui sont Ā‘h, le Lion a Hṭḥ et le Sagittaire a Ḥfš. Parmi les [signes] terreux, le Taureau a Ğmz, la Vierge a Rbḥ et le Capricorne a Ḥšd. Parmi les [signes] venteux (*al-rīḥiyya*), les Gémeaux ont Qbš, la Balance Ṣqṭ et le Verseau Ḍkz. Parmi les [signes] aqueux, le Cancer a Skr, le Scorpion Rṭn et le Poisson Ndw.

Le Bélier a parmi les [forces] spirituelles un chef qu'on appelle Askā⁴¹³², le Lion a Asmūn⁴¹³³ et le Sagittaire a Arqiyā‘īl⁴¹³⁴ jusqu'à la fin des quatre triades selon ce que je t'ai dessiné dans ce sublime tableau. Examine-le et médite-le ». Voici la composition du tableau béni.

(Faṣl hā hunā adkuru karāma fī-hā taqsim al-ḥurūf ‘alā l-rūḥāniyya wa-mā li-kull harf min asmā’ tilka l-rūḥāniyya wa-‘alā ṭabā‘i’ muṭallaṭāt al-burūğ al-iṭnay ‘ašar li-tazfara bi-l-misk al-aḍfar wa-l-‘anbar al-ašhab wa-l-ḥağar al-mukarram wa-l-ism al-mu‘aẓẓam. Fa-aqūlu - wa-bi-Llāh al-isti‘āna - i‘lam anna l-burūğ al-mašida fī l-samā’ iṭnay ‘ašar burğ

⁴¹³¹ Harākīl est probablement une déformation de Harāhīl, ange préposé au jour, Šarāhīl étant l'ange préposé à la nuit. L'origine de ce nom demeure obscure. Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam*, p. 37 et 192 ; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā‘ik fī aḥbār al-malā‘ik*, p. 409-410.

⁴¹³² Il pourrait s'agir d'une déformation d'Asag ou Asakku, un démon défait par le dieu Ninurta ou par Adad/Iškur dans la mythologie sumérienne. En magie, il était réputé attaquer et tuer les humains au moyen de fièvres. Il semble qu'il pouvait être représenté sous la forme d'un lion-dragon. Cf. Jeremy Black et Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 35-36.

⁴¹³³ Peut-être peut-on voir en ce nom une déformation de la divinité Eshmoun, également à l'origine du nom d'Ušmūn en arabe, le légendaire roi égyptien. Le signe du Lion est par ailleurs par excellence le signe des rois et des souverains. Eshmoun était associé à Asclépios, fils du dieu solaire Apollon dans la mythologie grecque, le Soleil étant l'astre du Lion par excellence. Cf. *supra* p. 258 note 1120.

⁴¹³⁴ Le nom peut être une déformation d'Artiyā‘īl, nom attesté dans *al-Ḥabā‘ik fī akhbār al-malā‘ik* d'al-Suyūṭī. Il s'agit de « l'ange qui console la tristesse » (*al-malak muṣli l-ḥuzn*). Stephen R. Burge propose plusieurs origines possibles à ce nom : il pourrait s'agir, selon lui, d'une déformation d'Uriel (un des quatre archanges de la tradition juive) ou d'Arī‘el (litt. « le lion de Dieu »). Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam*, p. 37 et 192 ; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā‘ik fī aḥbār al-malā‘ik*, p. 111-112.

taqassamat ‘alā l-arba‘ ṭabā’i‘. Fa-min-hā l-ḥārri l-nāriyya l-yābisa ṭalāta : al-Ḥamal wa-l-Asad wa-l-Qaws. Wa-l-turābiyya ṭalāta : al-Ṭawr wa-l-Sunbula wa-l-Ġady, wa-hiya l-yābisa l-bārīda. Wa-l-rīḥiyya ṭalāta : al-Ġawzā’ wa-l-Mizān wa-l-Dalw, wa-hiya l-ḥārri l-raṭba. Wa-l-mā’iyya ṭalāta : al-Saraṭān wa-l-‘Aqrab wa-l-Ḥūt, wa-hiya l-bārīda l-raṭba. Fa-l-turābiyya la-hā min ḥurūf al-mu‘ġam Ĝ M Z B Ḥ T D wa-min al-manāzil al-Ṭurayyā wa-l-Dabarān wa-l-‘Awwā’ wa-l-Simāk wa-l-Dābiḥ wa-Bula‘ wa-Sa‘d al-su‘ūd wa-min al-rūḥāniyya Klkyā’il wa-Rūfiyā’il wa-Shiyā’il wa-Ġibriyā’il wa-Mhyā’il wa-‘Izriyā’il. Wa-l-nāriyya la-hā min ḥurūf al-mu‘ġam Ā ‘ H Ṭ Ḥ F Š wa-min al-manāzil al-Naṭḥ wa-l-Buṭayn wa-l-Ġabha wa-l-Šarfa wa-l-Na‘ā’im wa-l-Balda, wa-min al-rūḥāniyya Isrāfil wa-Lūmā wa-Zūryā’il wa-Ismākīl wa-Ynkfīl wa-Srkmākīl wa-Hamrākīl. Wa-l-hawā’iyya la-hā min ḥur[ū]f al-mu‘ġam Q Y Ḍ Ġ Z K D, wa-min al-manāzil : Haq’a wa-Han’a wa-Dirā’ wa-Ġafr wa-Zubānā wa-Ġabha wa-Iklīl wa-min al-rūḥāniyya Frāskīl wa-Aḥḡmlyā’il wa-Lūḥā wa-Lūdā wa-Ḥdūd wa-Sḥṭā’il. Wa-l-mā’iyya la-hā min ḥurūf al-mu‘ġam S Ḍ L T Z W D wa-min al-manāzil al-Naṭra wa-l-Ṭarf wa-l-Qalb wa-l-Šawla wa-l-Na‘ā’im wa-l-Mu’ahḡhar wa-l-Riśā wa-min al-rūḥāniyya Hrākīl wa-Ṭāṭā’il wa-Ahrā’il wa-Mīkā’il wa-Ḥūlālā wa-Rūfiyā’il wa-Dardiyyā’il. Wa-sa’adī‘u la-ka ḡadwal murattab fi-hi ḡikr al-ḥurūf wa-ṭabā’i‘-hā wa-manāzili-hā wa-rūḥāniyyati-hā wa-ḡikr ru’[ū]s al-rūḥāniyya [62a] al-arba‘. Fa-ra’s al-nāriyya Qlmāmīm wa-ra’s al-hawā’iyya Tāqmīm wa-ra’s al-mā’iyya l-Ġāy wa-ra’s al-arḡiyya Bīsā. Fa-awwal wa-li-kull ṭalātat abrāḡ min al-ṭalāta ḥaṣṣa min ḥurūfi-hi. Fa-li-l-Ḥamal min al-sab’a aḡruf ḡarfān wa-ṭuṭ wa-hiya Ā‘h, wa-li-l-Asad Ḥṭḥ, wa-li-Qaws Ḥfš. Wa-l-Ṭawr min al-turābiyya Ĝmz, wa-li-Sunbula Rbh wa-li-l-Ġady Ḥšd. Wa-li-l-Ġawzā’ min al-rīḥiyya Qbš wa-li-l-Mizān Sqṭ, wa-li-l-Dalw Ḍkz. Wa-li-l-Saraṭān min al-mā’iyya Skr, wa-li-l-‘Aqrab Rṭn wa-li-l-Ḥūt Ndw. Wa-li-l-Ḥamal min al-rūḥāniyya ra’[ī]s yuqālu la-hu Askā, wa-li-l-Asad Asmūn wa-li-l-Qaws Arḡiyā’il ilā āḡir [al-]muṭallāṭāt al-arba‘ ‘alā mā rasamtu-hu la-ka fi ḡadwā l-ḡadwal al-‘aḡīm. Fa-nzur-hu wa-ta’ammal-hu. Wa-ḡadwā waḡ‘ al-ḡadwal al-mubārak)⁴¹³⁵

⁴¹³⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 61b-62a. Nous reproduisons les deux tableaux en conformité avec le manuscrit Esc1. Les deux suivent la même structure : on trouvera dans la partie supérieure les correspondances avec l'élément feu, dans la partie gauche les correspondances avec l'élément air, dans la partie inférieure les correspondances avec l'élément eau et dans la partie droite les correspondances avec l'élément terre. Le premier tableau met en relation les éléments avec les noms d'esprits et les lettres de l'alphabet arabe, le second tableau met en relation les éléments avec les signes du Zodiaque, les mansions lunaires et les lettres de l'alphabet arabe. La superposition des deux tableaux permet donc de déduire des associations entre les esprits, les signes du Zodiaque et les mansions lunaires. Nous avons, pour plus de clarté, modifié le sens de l'écriture : les noms de la partie gauche sont écrits avec un angle de 90°, ceux de la partie inférieure avec un angle de 180° et ceux de la partie droite avec un angle de 270°.

اسرافيل	لوما	زوزيايل	اسماعيل	بتكفيل	سرحماكيه	همراكييل	اسرافيل
عزريايل	ع	ه	ط	ح	ف	ش	عزريايل
عزريايل	ت	عقيايل	كلما	بخوال	اسمون	ي	سركنايل
مهيايل	خ	الحوال	سراجيل	شريايطايل	عزريايل	ص	العجيليل
حندير	ب	كفهايل	التراب	النار	صهيكيل	غ	نرخا
بهليايل	ز	تعويل	الغاري	الماء	سكيايل	ط	لوردا
روديايل	م	صمخيايل	همراكييل	اسرافيل	ارقيايل	ك	خدود
كفيايل	ح	و	ز	ت	ل	ذ	عطلسيل
دريايل	ش	اكمايل	حولولا	ميكايل	اهراكييل	طاطايل	همراكييل
الشرطين [كذا]	الطين	الجهة	الزيرة	الصفرة	البلدة	التعائم	الشرطين [كذا]
سعد السعود	د	ع	ه	ط	ح	ف	سعد السعود
سعد بلع	ت	الحمل	الأسد	القوس	الجزء	ي	سعد بلع
سعد الذابح	خ	الجدى	اعه	هطع	قيص	ص	سعد الذابح
العواء	ب	السنبله	الترابي	تأمل هذا [1] الجدول ما أحسنه	عط	غ	العفر
السمالك	ز	الفر	السامي	كض	الدور	ط	الزبان
الديران	م	نود	رث	مسسل	السرطان	ك	الإكليل
الثراب	ح	و	ن	ت	ل	ذ	سعد الأخبية
بطن [الحوث]	ش	الفرغ المؤخر	الفرغ المقدم	الشولة	القلب	الطرفه	الثراب

L'association de noms d'esprits aux mansions lunaires n'est pas propre au *Šams al-ma'ārif*: Ibn al-Ḥātim donnait ainsi des noms à consonance angélique aux figures censées représenter les mansions lunaires⁴¹³⁶. On ne trouve cependant aucune concordance entre les noms du *Šams al-ma'ārif* et cette liste. La section

⁴¹³⁶ Kristen Lippincott et David Pingree, « Ibn al-Ḥātim on the talismans of the lunar mansions », p. 62-65. Sur l'ouvrage d'Ibn al-Ḥātim traduit en latin, voir aussi Kristen Lippincott, « More on Ibn al-Ḥātim », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51 (1988), p. 188-190.

témoigne de l'importance de la hiérarchie : chacun des éléments de ces analogies doit être classé et hiérarchisé, et chaque groupe a un chef à sa tête (ici avec le terme de *ra's*, la tête). Il semble que le tableau ait préexisté aux passages rédigés dans la mesure où le compilateur ne donne que les trois [forces] spirituelles des signes de feu, tout en indiquant que la liste se poursuit pour chacun des quatre éléments, ce qui suppose que le lecteur devait avoir le tableau pour compléter la liste. Cela indique également que le tableau est une page de référence : aisément repérable par la dimension du tableau sur la page et avec un texte qui n'est là que pour l'explicitier sans toutefois ajouter d'éléments supplémentaires. Le passage n'a pas ainsi pour unique vocation de donner des noms d'esprits mais plutôt d'offrir des correspondances astrologiques claires. Par exemple, le praticien voulant opérer un rituel tourné vers le feu, en examinant le tableau à partir de la première ligne à partir du centre pourra avoir l'ensemble des signes et mansions lunaires pendant lesquelles accomplir le rite. De même, si c'est une lettre en particulier, il pourra aisément déterminer le signe et la mansion lunaire sous les auspices duquel accomplir le rituel. Ainsi, le passage du calendrier lunaire au calendrier solaire est facilité.

Planètes et zodiaque

Le second système de correspondance important associe les planètes aux signes du zodiaque. En effet, les sept planètes correspondent aux sept jours de la semaine. Déterminer le moment le plus adapté pour un rituel passe donc par la détermination du mois et du jours le plus possible en conjonction avec le but recherché. Une suite de sept sections présente ainsi des éléments sur les sept planètes⁴¹³⁷ :

Section. Sache que le premier jour que Dieu créa est le dimanche. Dieu - qu'Il soit exalté ! - y créa le Soleil, qui est le sultan de la sphère, qui est chaud, sec et faste (*sa‘īda*). [Il est approprié] pour [obtenir] l'affection des cœurs (*ta‘līf al-qulūb*), la crainte révérentielle (*al-hayba*), le nouage des langues (*‘aqd alsinat al-mulūk*) des rois et autres nobles parmi les hommes par des opérations qui ne cessent jamais. [Le Soleil] a parmi les signes zodiacaux qui lui sont spécifiques (*al-burūġ al-hāṣṣ*) le Lion. [Le Soleil] se tient dans chaque signe un mois complet. Il a parmi cinq décans des signes (*min wuġūh al-burūġ*) : le deuxième du Bélier (*al-Kabš*), le troisième des Gémeaux, le premier de la Vierge, le deuxième du Scorpion et le troisième du Capricorne.

(*Wa-‘lam bi-anna awwal yawm ḥalaqa-hu Llāh huwa yawm al-aḥad, wa-ḥalaqa Llāh ta‘ālā fi-hi l-Šams, wa-hiya sultān al-falak, wa-hiya ḥarra yābisa sa‘īda. Wa-la-hā fi ta‘līf al-qulūb wa-l-hayba wa-‘aqd alsinat al-mulūk wa-ġayri-him min ašraf al-nās a‘māl lā*

⁴¹³⁷ Nous ne donnons ici à titre d'exemple que la première de ces sections. Nous proposons une traduction de l'intégralité du passage en annexe. Cf. *infra* p. 1262 et suivantes.

*takādu tazūlu. Wa-la-hā min al-burūğ al-ḥāṣṣ bi-hā l-Asad, wa-hiya tuqīmu fī kull burğ šahr kāmīl. Wa-la-hā min wuğūh al-burūğ ḥamsat awğuh : al-tānī min al-Kabš, wa-l-tālīt min al-Ğawzā, wa-l-awwal min al-‘Aḍrā, wa-l-tānī min al-‘Aqrab, wa-l-tālīt min al-Ğady)*⁴¹³⁸

Ces sections établissent donc clairement la correspondance entre les planètes et les jours et des moments particuliers des signes du zodiaque à travers leurs décans. L'association des astres à des personnages de la cour se retrouve dans la troisième section du traité d'Ibn al-Ḥātīm précédemment mentionné⁴¹³⁹. Le statut de roi conféré au Soleil se retrouve également dans les *Rasā'il Iḥwān al-Şafā'*⁴¹⁴⁰. La personnalisation de ces astres permet de retenir leurs attributs car ils sont en corrélation. La section sur le mardi fait état d'un hadith indiquant que c'est ce jour que Dieu créa ce qui est détestable (*al-makrūh*) : l'emploi du hadith imprime une marque religieuse afin de rappeler que l'astrologie reste conforme aux enseignements religieux, mais aussi de faciliter la mémorisation de l'aspect néfaste du mardi. Dans le cas de ce hadith, le compilateur a sélectionné le seul passage qui peut effectivement être rapproché de l'influence d'une planète⁴¹⁴¹.

Les correspondances avec le Zodiaque sont de deux ordres dans ce passage : d'une part il y a les signes correspondant à la planète (c'est-à-dire les affinités de nature entre la planète et la constellation) et les périodes zodiacales correspondantes (c'est-à-dire les périodes où le Soleil se trouve dans un signe zodiacal). L'association des astres aux décans doit provenir d'un ouvrage d'astrologie, comme *Muḥtaşar al-Madḥal* d'Abū Maşar al-Balḥī⁴¹⁴². Cependant, la présentation astrologique courante part plutôt des signes du zodiaques, attribuant un astre à chacun des trois décans. Ici c'est dans un but pratique que les décans sont classés par planètes et jours de la semaine.

⁴¹³⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 37a.

⁴¹³⁹ Kristen Lippincott et David Pingree, « Ibn al-Ḥātīm on the talismans of the lunar mansions », p. 62.

⁴¹⁴⁰ Le Soleil est décrit comme étant dans le ciel « comme le roi sur terre » (*ka-l-malik fī l-arḍ*). Cf. Daniel De Smet, « Le soleil, roi du ciel, dans la théologie astrale des Frères de la pureté (Iḥwān aṣ-Şafā') », *Acta Orientalia Belgica*, 12 (1999), p. 151-152. Voir Iḥwān al-Şafā', *Rasā'il Iḥwān al-Şafā'*, II, p. 30.

⁴¹⁴¹ D'après ce hadith, Dieu créa la terre (*al-turba*) le samedi, les montagnes (*al-ğibāl*) le dimanche, les arbres (*al-şāğar*) le lundi, les choses détestées (*al-makrūh*) le mardi, la lumière (*al-nūr*) le mercredi, les bêtes (*al-dawābb*) le jeudi et Adam le vendredi. Comme on le voit, seul le mardi est associé à un ensemble qui peut être rattaché à la fonction de l'astre correspondant.

⁴¹⁴² Abū Maşar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, p. 14-25.

Coran et astrologie

Mais l'astrologie apparaît également en association avec l'exégèse coranique. Loin de proposer un tableau équivalent à celui d'al-Mağrītī établissant des correspondances avec chaque sourate du Coran, le compilateur du Šams al-ma‘ārif propose néanmoins des correspondances avec certains versets. Par exemple, il propose ce type de correspondances pour la première sourate. Une section commence ainsi par un dialogue du Prophète avec Ubayy b. Ka‘b sur la première sourate où il est indiqué qu'il s'agit des « sept dédoublées »⁴¹⁴³. Il évoque également quelques noms de cette sourate en rapport avec les vertus prophylactiques qu'on lui attribue (*al-šāfiya l-rāqiya*), la liste complète des noms étant exposée quelques pages plus loin dans le Šams al-ma‘ārif⁴¹⁴⁴. Un découpage rigoureux, verset par verset, est présenté pour expliciter un second hadith selon lequel Dieu divisa la prière en deux entre lui et son adorateur, montrant ainsi quels versets sont pour Dieu et lesquels sont pour l'orant. Les sept versets sont ainsi tout naturellement associés aux sept planètes : ce paragraphe vise à préparer le système des correspondances astrales suivant immédiatement le passage :

Sache que les planètes (*al-darārī*) sont sept, selon le nombre des versets (*āyāti-hā*)⁴¹⁴⁵, de même les jours sont sept, de même les sphères (*al-aflāk*) sont sept, de même les serviteurs (*al-ḥuddām*) sont sept. Le premier des jours est le dimanche. [Il correspond] dans le Coran à { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁴¹⁴⁶, parmi les anges du Trône (*al-amlāk al-‘aršiyā*) à Abğad, parmi les beaux noms de Dieu à le Vivant, le Subsistant (*al-Ḥayy al-Qayyūm*). C'est par le Vivant (*al-Ḥayy*) qu'existe la vie de toute chose (*ḥayāt kull šay’*), c'est par le Subsistant (*al-Qayyūm*) que subsiste et se maintient toute chose (*qiyām kull šay’ wa-qawāmu-hu*). [Il correspond] parmi les planètes au Soleil qui est le sultan de la sphère (*sulṭān al-falak*) comme le Vivant le Subsistant sont le sultan des noms. Ainsi, c'est dans le Soleil qu'est le secret de la vie (*sirr al-ḥayāt*), c'est par [le Soleil] que Dieu revivifiera la terre après la mort [de cette dernière]. Si son existence était réduite à néant, le monde céleste serait intégralement réduit à néant. [Le Soleil] est aussi un bienfait supplémentaire dans la religion pour la connaissance des moments de la prière la nuit et le jour, la connaissance des parties de la nuit et des parties du jour et la connaissance des quatre saisons. C'est par [le Soleil] que l'on est conduit à la connaissance des quatre directions et à la déduction de la *qibla*. [Et il y a encore] d'autres bienfaits. < C'est par [le Soleil] que la nuit subsiste pendant le jeûne et le pèlerinage >⁴¹⁴⁷. Il produit

⁴¹⁴³ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 35b. Nous proposons une traduction de l'ensemble du passage en annexe : cf. *infra* p. 1256 et suivantes.

⁴¹⁴⁴ Cf. *supra* p. 778 et suivantes.

⁴¹⁴⁵ BnF3 a *ayyāmi-hā* : ses jours.

⁴¹⁴⁶ Coran, I, 2.

⁴¹⁴⁷ Passage présent seulement dans BnF1 et en marge dans Esc1.

des bienfaits Ici-bas et dans l'Au-delà dont le commentaire serait long. Sur l'exaltation [du Soleil] Son propos - qu'il soit exalté ! - { et [Dieu a]⁴¹⁴⁸ placé le soleil [comme] un luminaire }⁴¹⁴⁹ suffit. Il a un ange sublime qui en est en charge et qui le tire grâce à ses auxiliaires (*bi-a'wāni-hi*) d'Orient en Occident selon sa vitesse avec l'aide et la force de Dieu. Il entend l'appel des demandeurs (*nidā' al-sā'ilīn*) immédiatement (*fī sā'ati-hā*) et demande la permission au Seigneur de la Puissance de répondre aux demandeurs. Quand [Dieu] le lui permet, il exauce sa demande (*hāḡata-hu*). Le nom de cet ange est Rūqiyā'il⁴¹⁵⁰. Il a sous son commandement (*taḡta yadi-hi*) des serviteurs qui le servent, obtempèrent à ses ordres et exécutent son jugement sur la terre. Tout ceci [se fait] par la volonté de Dieu (*irādat Allāh*) - qu'il soit exalté ! -, Sa volition (*maš'i'ati-hi*) et Son jugement (*ḡukmi-hi*). Ces auxiliaires terrestres ont un sultan qui règne sur eux et devant lequel ils peuvent agir. On l'appelle al-Muḡahhab (litt. « le Doré »), il gouverne le dimanche et c'est un des quatre effrits qui étaient vizirs de Salomon (*wuzarā' Sulaymān*) - sur lui la paix -, je veux dire le plus grand des vizirs qui portaient son trône. On l'appelle aussi Ṭamriyāṭ⁴¹⁵¹. Ainsi, lorsque Salomon - sur lui la paix - emprisonna Ṣaḡr le djinn qui était leur seigneur, les djinns furent méprisés et humiliés. Salomon - sur lui la paix - voulut leur amitié et contraignit leurs cœurs. Il leur divisa la terre et leur fit régner sur les jours. Il donna à al-Muḡahhab le premier quart de la terre. Il donna le second quart au maître du mardi, qui est al-Aḡmar (litt. « le Rouge »), dont le nom est Ṣūḡāl et qui est un des effrits et des quatre vizirs. Il donna le troisième tiers au maître du jeudi dont le nom est Ṣamḡuraš⁴¹⁵². Il donna le quatrième quart au maître du samedi dont le nom est Maymūn.

Le lundi a pour planète (*min al-darāri*) la Lune, pour entité spirituelle (*min al-rūḡāniyyāt*) Gabriel - sur lui la paix -, pour [verset] du Coran⁴¹⁵³ { Conduis-nous [dans] la Voie Droite }⁴¹⁵⁴, pour beaux noms de Dieu le Prompt le Proche (*al-Sarī' al-Qarīb*) et parmi les noms des anges du Trône Manṣa'⁴¹⁵⁵.

(*Wa-lam bi-anna l-darāri hiya sab' alā 'adad āyāti-hā, wa-ka-dālika l-ayyām sab'a, wa-ka-dālika l-aflāk sab'a, wa-ka-dālika l-ḡuddām sab'a. Fa-awwal al-ayyām al-ḡad wa-la-hu min al-Qur'ān { al-ḡamdu li-Llāhi rabbi l-'ālamīna } wa-min al-amlāk al-'arṣiyya Abḡad wa-min asmā' Allāh al-ḡusnā l-ḡayy al-Qayyūm. Fa-l-ḡayy bi-hi ḡayāt kull ṣay' wa-l-*

⁴¹⁴⁸ C'est nous qui ajoutons ici pour réintroduire le morceau de verset en son contexte.

⁴¹⁴⁹ Coran, LXXI, 15/16.

⁴¹⁵⁰ Il y a un ange dénommé Rūfiyā'il dans *Ġāyat al-ḡakīm*, mais celui-ci est en charge de Jupiter. On peut toutefois se demander s'il ne s'agit pas d'un glissement du même ange d'un astre à un autre, Jupiter étant l'astre des rois et des gouverneurs dans la *Ġāyat al-ḡakīm*. Al-Maḡrītī, *Das Ziel des Weisen*, p. 205 ; tr. p. 217.

⁴¹⁵¹ On trouve aussi les leçons al-Dmriyāṭ dans BnF1 et al-Ṭmriyāṭ dans BnF3.

⁴¹⁵² BnF2 a la leçon Ṣamḡuraš, mais ce djinn est plus connu sous le nom de Ṣamḡarūš.

⁴¹⁵³ BnF1 et BnF3 ont *umm al-Qur'ān* (de la mère du Coran).

⁴¹⁵⁴ Coran, I, 6.

⁴¹⁵⁵ BnF3 a Mansa'.

Qayyūm bi-hi qiyām kull šay’ wa-qawāmu-hu. Wa-la-hu min al-darārī l-Šams allatī hiya sulṭān al-falak kamā anna l-Ḥayy al-Qayyūm sulṭān al-asmā’ id̄ fi l-Šams sirr al-ḥayāt wa-bi-hā yuḥyī Llāh al-arḍ ba‘d mawti-hā. Wa-law in‘adama wuḡūdu-hā la-n‘adama l-‘alam al-‘ulwī bi-asri-hi wa-hiya ayḍan ziyādat al-ḥayr fi l-dīn min ma‘rifā awqāt al-ṣalāt fi l-layl wa-l-nahār wa-ma‘rifat aḡzā’ al-layl wa-aḡzā’ al-nahār wa-ma‘rifat al-fuṣūl al-arba‘a. Wa-bi-hā tahtadī ilā ma‘rifat al-ḡihāt al-arba‘ wa-stiḥrāḡ al-qibla ilā ḡayr dālika min al-manāfi‘ wa-bi-hā qiyām al-layla fi l-ṣawm wa-l-ḥaḡḡ wa-la-hu manāfi‘ dunyāwī wa-uḥrāwī yaṭūlu šarḥu-hā. Wa-kafā bi-šarafī-hā qawlu-hu ta‘ālā { wa-ḡa‘ala l-šamsa sirāḡan } wa-la-hā malak ‘azīm muwakkal bi-hā yaḡurru-hā bi-a‘wāni-hi min al-mašriq ilā l-maḡrib ‘alā ‘uḡlatī-hā bi-‘awn Allāh wa-quwwati-hi yasma‘u nidā’ al-sā’ilīn fi sā‘ati-hā fa-yasta’ḍīnu [36b] rabb al-‘izza fi iḡābat al-sā’ilīn fiyya. Fa-idā aḍina la-hu qaḍā ḥāḡata-hu. Wa-sm ḥādā l-malak Rūqiyā’īl. Wa-taḥta yadi-hi ḥuddām yaḥdimūna-hu wa-yamtaṭilūna amra-hu wa-yunaffiḍūna ḥukma-hu fi l-arḍ. Wa-kull dāiika bi-irādat Allāh ta‘ālā wa-mašī‘ati-hi wa-ḥukmi-hi. Wa-li-hā’ulā’ al-a‘wān al-arḍiyya sulṭān yamliku-hum wa-yatašarrafūna bayn yaday-hi yuqālu la-hu l-Muḍahhab yaḥkumu yawm al-aḥad wa-huwa aḥad al-‘afārīt al-arba‘a allaḍīna kānū wuzarā’ Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - a’nī akbar wuzarā’i-hi llaḍīna yaḥmilūna ‘arša-hu. Wa-yuqālu la-hu ayḍan Ṭmryāt. Wa-dālika anna Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - lammā saḡana Šaḥr al-ḡinnī wa-huwa sayyidu-hum istahānat al-ḡinn wa-dallat. Fa-arāda Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - i’tilāfa-hum wa-ḡabbara qulūba-hum. Fa-qasama ‘alay-him al-arḍ wa-mallaka-hum al-ayyām. Fa-a‘ṭā l-Muḍahhab al-rub‘ al-wāḥid min al-arḍ. Wa-a‘ṭā l-rub‘ al-tānī li-šāḥib yawm al-tulātī’ wa-huwa l-Aḥmar wa-smu-hu Šūḡāl wa-huwa aḥad al-‘afārīt wa-l-wuzarā’ al-arba‘a. Wa-a‘ṭā l-rub‘ al-tālī li-šāḥib yawm al-ḥamīs, wa-smu-hu Šamhūraš. Wa-a‘ṭā l-rub‘ al-rābi‘ li-šāḥib yawm al-sabt wa-smu-hu Maymūn. Wa-yawm al-itnayn la-hu min al-darārī l-Qamar wa-la-hu min al-rūḥāniyyāt ḡibrīl - ‘alay-hi l-salām - wa-min al-Qur‘ān { ihdi-nā l-širāṭa l-mustaqīma }, wa-min asmā’ Allāh al-ḥusnā l-Sarī‘ al-Qarīb, wa-min asmā’ malā’ikat al-‘arš Mnṣ’⁴¹⁵⁶

Comme souvent, le compilateur du Šams al-ma‘ārif s'étend beaucoup plus longuement sur le premier élément que les suivants, qui suivent le modèle du lundi. Il profite effectivement du Soleil, le « sultan », pour présenter la hiérarchie des esprits subordonnés⁴¹⁵⁷. Les correspondances s'établissent donc ici entre jours de la semaine, planètes, entités spirituelles (anges), noms divins, versets de la première sourate et anges porteurs du Trône divin. Bien que la section ne s'intéressait qu'à la première sourate au début et que ce soit ce qui introduit ces correspondances, ce sont par les jours de la semaine et les planètes que s'établissent les correspondances. En effet, dans ce type de liste, c'est en général le premier élément qui est mis en valeur dans le manuscrit par un espace plus important avant le mot, ou l'utilisation d'une encre de couleur ou d'un calame plus épais. L'entrée ici correspond aux jours de la semaine, qui sont l'élément par lequel le compilateur

⁴¹⁵⁶ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 36a-36b.

⁴¹⁵⁷ Nous présenterons plus loin ces esprits, cf. *infra* p. 919 et suivantes.

donne les invocations correspondantes, réunissant tous les éléments de ces analogies :

Section.

Quand tu veux accomplir une opération n'importe quel jour de la semaine, commence par le secret de ce jour, puis [poursuis] par les sublimes noms de Dieu - qu'il soit exalté ! -, puis par l'entité spirituelle, puis par les anges du Trône. Tu diras le dimanche : « { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁴¹⁵⁸ ô Vivant ô Subsistant (yā Ḥayy yā Qayyūm) ! Réponds, ô Rūqiyā'il, entends et obéis (sāmi' muṭīr) par le droit [que me confère] le Seigneur des Mondes le Vivant le Subsistant (bi-ḥaqq rabb al-ālamīn al-Ḥayy al-Qayyūm), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Abğad ! »

(Faṣl. Fa-idā aradta 'amal min al-a'māl fi sār'ir ayyām al-ğum'a fa-bda' bi-sirr dālīka l-yawm tumma bi-asmā' Allāh ta'ālā l-'izām, tumma bi-l-rūḥāniyya, tumma bi-malā'ikat al-'arš. Fa-taqūlu fi yawm al-aḥad : « { al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-ālamīna } yā Ḥayy yā Qayyūm ! Ağib yā Rūqiyā'il sāmi' muṭīr bi-ḥaqq rabb al-ālamīn al-Ḥayy al-Qayyūm wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā'imat al-'arš Abğad ! »)⁴¹⁵⁹

La section poursuit ainsi pour chaque autre jour de la semaine. Elle n'apporte concrètement aucune information mais sert d'exemple de la composition des invocations. La structure est identique : d'abord le verset de la première sourate (appelé « secret du jour »), puis les deux noms divins, puis « réponds » suivi du nom de l'ange et « entendant et obéissant » (sāmi' muṭīr), puis « par le droit que me confère (bi-ḥaqq) suivi de nouveau des noms divins puis du nom de l'ange porteur du trône. La structure renvoie davantage à la magie qu'à l'acte religieux : elle s'adresse aux anges, présentés comme de serviles exécuteurs, avec emploi de l'impératif. Même si la correspondance astrologique en tant que telle disparaît des invocations (le nom des planètes n'apparaît plus), les anges sont censés représenter la force spirituelle correspondante. L'angélogie du *Šams al-ma'ārif* est donc héritée des *Iḥwān al-Şafā'* qui faisaient pareillement des anges des messagers. Ces invocations sont classées selon les jours de la semaine, mais au lecteur familier de cette littérature ésotérique, la mention du jour équivaut à celle de la planète. Le jour et la planète donnent l'orientation de l'invocation et toutes sont organisées autour d'une unité sémantique. Par exemple, au dimanche, jour du Soleil, l'astre qui représente Dieu ou le plus haut détenteur du pouvoir, l'invocation contient le premier verset de la première sourate qui appelle au « Seigneur des monde » (rabb al-ālamīn) et les deux noms associés, le Vivant le Subsistant, sont les deux attributs de Dieu dans le verset du Siègle qui résume sa puissance souveraine. Ce sont deux des attributs les plus fondamentaux de Dieu : celui qui est (et donne) la vie et celui qui n'a besoin de rien d'autre pour subsister. Au vendredi, ou Vénus, correspond le second verset

⁴¹⁵⁸ Coran, I, 2.

⁴¹⁵⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 38a.

« Tout-Miséricordieux, Miséricordieux » (*al-Raḥmān al-Raḥīm*), or nous avons vu que des raisons lexicographiques poussent à rapprocher ces deux noms de la femme⁴¹⁶⁰. Un des deux autres noms divins qui sont ajoutés à cette invocation, « Affectueux » (‘*Aṭūf*), est aussi un qualificatif qui s'applique particulièrement aux femmes : ‘*aṭūf* désigne la mère qui, pour amour pour ses enfants, ne veut pas contracter de second mariage⁴¹⁶¹. Ainsi, chaque invocation peut être grandement interprétée selon la planète-archétype correspondant au jour ou elle doit être prononcée.

•••

Le *Šams al-ma‘ārif* n'est pas un traité de magie astrale. Les données astrologiques sont très simples et basiques. Par exemple, il n'y est pas question d'aspects (trigone, sextile, etc.). Quelques conjonctions peuvent être signalées mais elles demeurent rares par rapport à la teneur générale de l'ouvrage. L'astrologie offre cependant un cadre temporel structuré, organisé et largement connu et diffusé. Il serait abusif de qualifier ces éléments astrologiques d'éléments d'origine grecque ou d'une influence grecque sur le *Šams al-ma‘ārif*. En effet, si ces éléments ont bien été intégrés à l'Islam en grande partie grâce aux sources grecques, ces données font tout à fait partie de la culture islamique à l'époque de la compilation du *Šams al-ma‘ārif*. Selon toute probabilité, le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* n'a connu les œuvres grecques que par des citations dans des ouvrages, ou au mieux dans des traductions. Il ne revendique en tout cas aucune source grecque. Ainsi, les données astrologiques doivent être perçues comme un calendrier illustré : le temps est découpé en fonction des signes ou des planètes, qui représentent des archétypes auxquels doivent se conformer les rituels ou les invocations. Alors que la magie astrale personnifiait nettement ces planètes qui étaient des anges, le *Šams al-ma‘ārif* propose une lecture du Coran et de ses éléments en les comparant à ces archétypes planétaires. L'angélologie est donc bien séparée de l'astrologie et demeure dans un modèle coranique et islamique.

10.3. Angélologie et démonologie

Les esprits de toutes sortes sont importants dans les pratiques magiques. D'une manière générale, l'Islam appelle les esprits célestes anges et les esprits chtoniens djinns (ou démons dans le cas des djinns rebelles). Cependant, anges et djinns ont des rôles et des définitions différentes selon les contextes et les auteurs. L'aspect théorique de l'angélologie n'intéresse pas le compilateur, seul l'aspect pratique (invoquer les anges) importe dans le *Šams al-ma‘ārif*. Du fait que le texte

⁴¹⁶⁰ Cf. *supra* p. 764.

⁴¹⁶¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, IV, p. 2996 : *wa-īdā qulta mra’a ‘aṭūf fa-hiya l-ḥāniya ‘alā waladi-hā*.

puise dans des sources diverses, les anges et les djinns sont présentés de manière différente selon les contextes, et avec une profusion de noms.

Les anges dans le noyau historique

La profusion de noms d'anges du *Šams al-ma'ārif* est un élément qui le distingue nettement du « noyau historique ». En effet, ce dernier ne contient presque aucun nom d'ange qui ne soit attesté clairement dans le Coran ou la tradition musulmane. Hormis Ġibrīl, Mikā'il, l' « ange de la mort » (Izrā'il) et Isrāfil, on trouvera essentiellement des spéculations sur les porteurs du Trône divins dans le *ʿilm al-hudā* et dans les *Laṭā'if al-išārāt*. La teneur des discours des deux œuvres sur ces anges est radicalement différente. Ainsi, le *ʿilm al-hudā* se montre d'abord très classique dans sa présentation :

Sache que Dieu - qu'Il soit exalté ! - lorsqu'Il créa les anges porteurs du Trône, ceux qui entourent le Siège, ceux qui ont pouvoir sur le Calame et ceux qui consultent la Tablette, Dieu leur posa des catégories de mentions (*aḍkār*) et différentes dévotions (*ta'abbudāt*). Ainsi, les habitants du ciel, excepté le Conseil supérieur (*al-mala' al-a'lā*) que sont les habitants du Trône (*ahl al-ʿarš*), leur zikr (*ḍikru-hum*) est « Très-Saint Très-Saint » (*Quddūs Quddūs*). Quant aux habitants du Siège, leur zikr (*ḍikru-hum*) est « Très-Saint, Exempt » (*Quddūs Subbūh*). Quant aux habitants du Calame et de la Tablette, leur zikr (*ḍikru-hum*) est « Exempt, Très-Saint, Seigneur des anges et de l'Esprit » (*Subbūh Quddūs Rabb al-malā'ika wa-l-Rūh*)⁴¹⁶².

(*Wa-ʿlam anna Llāh taʿālā lammā ḥalaqa l-malā'ika l-ḥāmilīn al-ʿarš [sic] wa-muḥīṭīn bi-l-kursī wa-l-mutaṣarrifīn ʿan al-qalam wa-l-mutaṣaffiḥīn li-l-rūh ḡaʿala Llāh lahum anwāʿ aḍkār wa-ḥtilāf taʿabbudāt wa-ka-dālika ahl al-samawāt illā anna ahl al-mala' al-a'lā wa-hum ahl al-ʿarš ḍikru-hum Quddūs Quddūs wa-ammā ahl al-kursī fa-ḍikru-hum Quddūs Subbūh wa-ammā ahl al-lawḥ wa-l-qalam fa-ḍikru-hum Subbūh Quddūs Rabb al-malā'ika wa-l-Rūh*)⁴¹⁶³

Les anges sont donc présentés dans le commentaire du nom *al-Quddūs* et en association étroite avec l'emploi de formules pieuses qu'ils servent donc à légitimer. Le nom *Subbūh* sert lui-même à désigner un type de formule (*tasbīḥ*) présentée dans certaines versions du *Šams al-ma'ārif*⁴¹⁶⁴. Ces formules de louanges sont souvent

⁴¹⁶² Formule abondamment relayée dans la tradition islamique. Le Prophète l'aurait utilisée lors de prières rituelles. Cf. Muslim (*Kitāb al-Ṣalāt*, 223), Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṣalāt*, 147), al-Nasā'ī (*Kitāb al-Taṭbīq*, 11, 75) et Ibn Ḥanbal (VI, 35, 94, 115, 148, 149, 176, 193, 200, 244 et 266). Sur ces deux noms, voir aussi Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 202-204. On la retrouve au sein d'invocations écrites dans des objets magiques comme le rouleau magique en écriture *magribī* analysé par Alexander Fodor. Cf. Alexander Fodor, « Notes on an Arabic amulet scroll », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaria*, 27 (1973), p. 276.

⁴¹⁶³ Al-Būnī, *ʿilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 92b.

⁴¹⁶⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF1, fol. 140b-143a. Le nom de *subbūh* est étroitement lié au terme de *subḥān* de la formule « *subḥān Allāh* ». Le terme de *subḥān* s'est

associées aux anges. Les anges, dans cet extrait du *‘Ilm al-hudā*, sont divisés en trois catégories, qui pourraient correspondre à trois types d'anges souvent mentionnés bien que leurs contours demeurent mal définis : les Chérubins (*al-Karūbiyyūn*), les « Rangés » (*al-Šāffūn*) et les Séraphins (*al-Musabbihūn*)⁴¹⁶⁵. Une présentation plus complète se trouve néanmoins dans le commentaire du nom *al-Mağīd* :

Sache que [parmi] les huit qui portent le Trône, le premier est pour les réalités des secrets, le second pour les réalités des Intellects, le troisième pour les réalités des esprits, le quatrième pour les réalités des âmes pures, le cinquième pour les réalités des cœurs clairvoyants, le sixième pour les réalités des opérations, le septième pour les réalités des états et le huitième pour les réalités du dévoilement. Ce sont huit lumières dont l'accomplissement sur le dévoilement existe pour les adorateurs de Dieu clairvoyants par la lumière de la guidance et l'illumination de la signification. C'est pourquoi ils sont avec les anges qui les entourent les Chérubins (*al-Karūbiyyīn*), les « Rangés » (*al-Šāffīn*) et les Séraphins (*al-Musabbihīn*) par la louange de leur Seigneur, comme Il - qu'Il soit exalté - a dit : { [et ils] exaltent la louange de leur Seigneur et implorent Son pardon pour ceux qui sont sur la terre }⁴¹⁶⁶ [...]

(*Fa-‘lam anna l-tamāniya allaḍīn yaḥmilūna l-‘arš aḥadu-hum [sic] li-ḥaqā’iq al-asrār wa-l-tānī [117a] li-ḥaqā’iq al-‘uqūl wa-l-tālīt li-ḥaqā’iq al-arwāḥ wa-l-rābi‘ li-ḥaqā’iq al-nufūs al-ṭāhira wa-l-ḥāmis li-ḥaqā’iq al-qulūb al-baṣīra wa-l-sādis li-ḥaqā’iq al-‘māl wa-l-sābi‘ li-ḥaqā’iq al-aḥwāl wa-l-tāmin li-ḥaqā’iq al-kašf. Fa-hāḍihi tamāniyat anwār yağidu taḥqīqu-hā ‘alā l-kašf ‘ibād Allāh al-muḥsirūn [sic] bi-nūr al-hidāya wa-išrāq al-‘ināya wa-li-dālika kānū wa-man ḥawla-hum min al-malā’ika l-Karūbiyyīn wa-l-Šāffīn wa-l-Musabbihīn bi-ḥamd rabbi-him kamā qāla ta‘ālā wa-ḥayyūna bi-ḥamdi rabbi-him wa-yastagfirūna li-man fī l-arḍ } [...])⁴¹⁶⁷*

Cet exposé classe donc les anges selon ce dont ils sont les garants. Les trois grandes catégories d'anges précédemment évoquées sont nommées. Quant aux porteurs du Trône, l'élément le plus important est sans conteste qu'ils ne sont pas individualisés, mais définis dans une perspective cosmologique générale. Cela

lui-même trouvé employé dans des talismans comme nom divin (*yā Subḥān*), à en croire le talisman persan analysé par l'antiquaire Richard Saul Ferguson (n. 1837, m. 1900). Dans ce cas, il peut s'agir d'une erreur de compréhension du terme arabe *subḥān* par un Persan. Cf. Richard Saul Ferguson, « A Persian Talisman », *The Archaeological Journal*, 56 (1899), p. 178.

⁴¹⁶⁵ Le nom *al-Musabbihīn* évoque d'ailleurs ce *tasbīḥ* qui consiste en une formule contenant *subḥān* souvent traduit par gloire mais qui désigne en réalité une formule où l'on exempte Dieu de ce dont Il ne saurait être qualifié. Cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 202. Sur les Chérubins (*al-Karūbiyyūn*), voir al-Qazwīnī, *‘Ağā’ib al-maḥlūqāt*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1849, p. 59 ; al-Suyūṭī, *al-Ḥabā’ik fī aḥbār al-malā’ika*, p. 133.

⁴¹⁶⁶ Coran, XLII, 3/5.

⁴¹⁶⁷ Al-Būnī, *‘Ilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 116b-117a.

tranche avec l'exposé de ces mêmes anges dans *Laṭā'if al-iṣārāt*, où chaque ange se voit attribuer un nom, et intégré dans le système des correspondances et les spéculations sur les lettres de l'alphabet. Il s'agit d'un exposé développant les « lumières célestes » (*al-anwār al-ʿulwiyya*) :

Ainsi, les lettres s'étendent à partir de l'*alif* et reviennent à lui, [qu'elles soient] supérieures ou inférieures. Ainsi, chaque mot et chaque lettre se tient par le secret de l'*alif*. Certes, ces lettres sont indiquées par son secret dans le monde supérieur pour ce que leurs essences établirent des anges lumineux porteurs des pieds du Trône. Le premier porteur du premier pied [du Trône] qui est suspendu aux Intelligences est l'*alif*. Le second porteur est le deuxième ange qui est Bağad⁴¹⁶⁸, qui porte le deuxième pied qui est suspendu aux esprits. Le troisième porteur pour le troisième pied est le troisième ange qui est suspendu aux âmes, qui est Hawzah. Le quatrième porteur pour le quatrième pied qui est suspendu aux cœurs est l'ange dont le nom est Ṭaykal. Le cinquième porteur pour le cinquième pied qui est suspendu au pilier du feu élémentaire dont le nom est Manḍa^c (*sic*)⁴¹⁶⁹, et qui est celui qui est à la jonction de la sphère de la chaleur et de la sphère du froid, et ce par le secret d'une lettre et une signification efficiente. Le sixième porteur pour le sixième pied qui est suspendu au froid a pour nom Faḍqar. Le septième porteur est pour le secret de l'humidité, c'est un ange pour le septième pied, dont le nom est Sattaḥ. Le huitième porteur est pour le huitième pied qui est suspendu à la siccité et dont le nom est Ḍazğaş. [Tout] ceci [représente] les lettres suspendues aux porteurs dans le maintien du Trône.

(*Wa-ka-dālika l-ḥurūf mustamidda min al-alif wa-ily-hi murjī'ū-hā ʿulwī-hā wa-suflī-hā, wa-ka-dālika kull kalima wa-kull ḥarf qāma bi-sirr al-alif. Fa-inna hādīhi l-ḥurūf hiya l-muṣār ilā sirri-hā fi l-ʿālam al-ʿulwī bi-an ḡaʿalat dawātu-hā amlāk nūrāniyyāt ḥāmīlāt li-l-qawā'im al-ʿarṣiyya. Fa-l-ḥāmīl al-awwal li-l-qā'ima l-ūlā allatī hiya mutaʿalliqāt al-ʿuqūl al-alif. Wa-l-ḥāmīl al-tānī l-malak al-tānī alladī huwa Bağad alladī yaḥmilu l-qā'ima l-tāniyya allatī hiya mutaʿalliqāt al-arwāḥ. Wa-l-ḥāmīl al-tālīt li-l-qā'ima l-tālīta l-malak al-tālīt alladī huwa mutaʿalliqāt al-nufūs wa-huwa Hawzah. Wa-l-ḥāmīl al-rābiʿ li-l-qā'ima l-rābiʿa alladī huwa mutaʿalliqāt al-qulūb al-malak alladī ismu-hu Ṭaykal. Wa-l-ḥāmīl al-ḥāmīs li-l-qā'ima l-ḥāmīsa allatī hiya mutaʿalliqāt al-rukṅ al-nārī l-ṭabīʿī alladī ismu-hu Manḍa^c [*sic*] wa-huwa alladī wa-huwa alladī yu'allifu bayn falak al-ḥarāra wa-falak al-burūda wa-dālika bi-sirr ḥarfi wa-maʿnā qadarī. Wa-l-ḥāmīl al-sādis li-l-qā'ima l-sādisa alladī huwa mutaʿalliqāt al-burūda ismu-hu Faḍqar. Wa-l-ḥāmīl al-sābiʿ li-sirr al-ruṭūba huwa malak li-l-qā'ima l-sābiʿa ismu-hu Sattaḥ. Wa-l-ḥāmīl al-tāmin li-l-qā'ima l-tāmina allatī hiya mutaʿalliqāt al-yubūsa alladī ismu-hu Ḍazğaş. Fa-hādīhi mutaʿalliqāt al-ḥurūf ʿalā l-ḥamla fi l-hayʿa l-ʿarṣiyya)*⁴¹⁷⁰

⁴¹⁶⁸ La vocalisation est de notre fait.

⁴¹⁶⁹ Lire Manṣa^c.

⁴¹⁷⁰ Al-Būnī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, BnFα, fol. 6b.

L'association entre lettres et anges est ici évidente. L'analogie est d'ailleurs quelque peu forcée : alors que l'alphabet arabe contient vingt-huit lettres, les porteurs du Trône, selon la tradition musulmane, sont huit, alors que 28 n'est pas divisible par 8. La solution fut simple : parmi les sept groupes de quatre lettres que forme l'alphabet arabe le premier groupe, A.B.Ġ.D, a été coupé en deux, isolant l'*alif* pour faire le premier nom, et le reste pour le second⁴¹⁷¹. L'utilisation de ces noms n'est pas anodine⁴¹⁷² et correspond aux différents degrés de la balance des lettres présentée dans le même ouvrage. Ces ensembles de quatre lettres sont plus généralement l'objet de légendes relayées sur un lointain passé mythique⁴¹⁷³. Les noms de ces anges ne se trouvent pas dans la tradition ; et même le tardif al-Suyūṭī, qui a pourtant intégré Métatron à son *al-Ḥabā'ik fī aḥbār al-malā'ik*⁴¹⁷⁴, ne rapporte aucun hadith qui nommerait ces huit anges⁴¹⁷⁵. En revanche, il semble que certains aient connu une postérité dans les traités de magie, comme Ṭaykal, mentionné dans

⁴¹⁷¹ Cette option n'est pas la seule pour associer les lettres aux porteurs du Trône. Dans les *Šumūs al-anwār*, les porteurs du Trône sont Abġad, Hawwaz, Ḥuṭṭī, Kalamun, Sa‘afaš, Qarašat, Taḥaḍ et Ḍazaġ. Cf. Ibn al-Ḥāġġ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 72.

⁴¹⁷² Signalons que de nos jours encore ces groupes de quatre lettres sont encore utilisés comme moyen mnémotechnique pour retenir l'*abġad*. Ce qui est propre à al-Būnī ici est leur utilisation comme nom des anges porteurs du Trône divin.

⁴¹⁷³ Par exemple, avec une autre configuration de ces mêmes lettres, al-Maqrīzī fait de Abġad, Hawwaz, Ḥuṭṭī, Kalamun, Sa‘afaš et Qarašat des rois de l'époque du prophète coranique Šu‘ayb (nous reprenons ici la vocalisation de l'édition d'Ayman Fu‘ād Sayyid). Ces rois auraient été l'objet de discussion des théologiens pour expliquer qui était le peuple de Šu‘ayb. Cf. al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, I, p. 507-508 ; *Description topographique*, II, p. 537-538.

⁴¹⁷⁴ Cf. Stephen R. Burge, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*, p. 103 sur Métatron, p. 145-149 pour la traduction du chapitre sur les porteurs du Trône. Signalons qu'al-Suyūṭī a intégré de nombreux noms qui ne font pas partie de la tradition islamique *stricto sensu* comme Artiyā'il, Harāhīl et Šarāhīl, etc. Al-Qazwīnī non plus ne nomme pas les porteurs du Trône. Cf. al-Qazwīnī, *‘Aġā'ib al-maḥlūqāt*, p. 55-56.

⁴¹⁷⁵ Cf. Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ḥabā'ik fī aḥbār al-malā'ik*, p. 56-62 et Stephen R. Burge, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*, p. 145-149 pour la traduction en anglais. En revanche, dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, une invocation les évoque : « par le droit [que me confèrent] le Siège et les porteurs du Trône, par le droit [que me confèrent] Ġibrīl, Mikā'il, Isrāfil, 'Izrā'il, Dardiyā'il, 'Anyā'il et Šafšafā'il, par le droit [que me confèrent] Métatron [...] » (*bi-ḥaqq al-kursī wa-ḥamlat al-'arš wa-bi-ḥaqq Ġibrīl wa-Mikā'il wa-Isrāfil wa-'Izrā'il wa-Dardiyā'il wa-'Anyā'il wa-Šafšafā'il wa-bi-ḥaqq Mīṭaṭrūn*). Il serait abusif d'y voir une identification des porteurs du Trône à ces anges mentionnés, mais la structure permet d'en émettre l'hypothèse. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 147.

des sceaux en association avec d'autres esprits⁴¹⁷⁶. On voit que les données avancées entre les deux œuvres sont différentes bien que des éléments soient communs. Ainsi les quatre premiers porteurs dans le *Laṭāʾif al-iṣārāt* correspondent aux fonctions des deuxième, troisième, quatrième et cinquième anges du *ʿIlm al-hudā* mais les quatre suivants n'ont plus rien à voir. Le contenu du *ʿIlm al-hudā* étant beaucoup plus mystique que *Laṭāʾif al-iṣārāt* qui a un aspect cosmologique plus prononcé, ces divergences peuvent s'expliquer par ces différences de perspective inhérentes aux deux œuvres. Les noms des anges porteurs du Trône ont été repris et développés en plusieurs endroits du *Šams al-maʿārif*, comme nous l'avons vu. Ils ne sont cependant plus que sept, associés aux planètes et aux jours de la semaine. Toute considération cosmologique a alors disparu.

Il n'empêche que le rôle des anges dans le « noyau historique » est très limité. Les noms d'anges en eux-même sont très rares en dehors de ceux attestés par la tradition, c'est donc à notre sens un autre marqueur sensible de l'improbabilité d'un auteur commun pour le noyau historique et le *Šams al-maʿārif*.

Invocation aux sept anges

Les anges ont essentiellement la fonction d'intercesseurs et d'exécuteurs de la demande du magicien. Ainsi, leurs noms s'accompagnent le plus souvent de la particule vocative *yā* et on trouve plusieurs exemples d'invocations qui contiennent ces noms. Par exemple, l'invocation associée aux sept lettres absentes de la première sourate (*sawāqit al-fātiḥa*) est ainsi exposée :

Ces sept lettres ont une invocation (*duʿāʾ*) qui se tient grâce à elles (*qāʾim bi-hā*) et qui est appelée *La raréfaction de la passion, la rupture de l'amour flamboyant et l'observation de [40b] la plus haute spiritualité* (*Ḥalḥalat al-hawā wa-fatq al-ḡawā wa-l-naẓar ilā l-rūḥāniyya l-aʿlā*)⁴¹⁷⁷, qui est une invocation sublime dans laquelle sont réunies les sept lettres, et que voici : « Au nom de Dieu, l'Exalté en Sa proximité, Celui qui s'approche dans Sa hauteur, Celui qui est fier de Sa Toute-Puissance, Celui qui se singularise par la puissance et la superbe, le Savant qui embrasse de Sa science la Vie Dernière et la première, point de divinité excepté Lui, le Seul, l'Inébranlable (*al-Ṣamad al-Qāʾim*), le Sultan éternel devant lequel s'abaissent les rois

⁴¹⁷⁶ Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 102 et Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 166.

⁴¹⁷⁷ Peut-être faut-il voir un lien entre la *ḥalḥala* et l'amulette appelée *ḥulḥāl* qui consiste en un gros bracelet non fermé pouvant être en fer ou en cheveux et porté aux chevilles par les femmes. Ces bracelets étaient utilisés contre la *qarīna* (double invisible, nous reviendrons sur ce terme) et pour protéger les enfants. Charles Bachatly en fit une description à partir de son expérience de l'Égypte. Cf. Charles Bachatly, « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *Bulletin de la Société Géographique de l'Égypte*, 17 (1929-31), p. 57-58 et p. 187-188.

et devant la sublimescence duquel le roi devient esclave, { créateur des cieux et de la terre, qui prend comme émissaires des Anges munis d'ailes par deux, trois et quatre }⁴¹⁷⁸ ! Je vous adjure, par le nom rapide (*al-sarī‘*), demandé (*al-maṭlūb*), inaccessible (*al-manī‘*), voilé (*al-mahğūb*) et élevé (*al-rafi‘*), qui est le nom de Dieu à sept lettres { Eh quoi ! celui qui était mort, que Nous avons revivifié et à qui Nous avons donné une Lumière avec laquelle il marche parmi les Hommes, [celui-là] est-il à la ressemblance de celui qui est dans les Ténèbres d'où il ne saurait sortir ? Ainsi a été paré [de fausses apparences] }⁴¹⁷⁹. Je vous adjure, ô Rūqiyā‘il, ô Ğibriyā‘il, ô Samsamiyā‘il, ô Mikā‘il, ô Šarfiyā‘il, ô ‘Anyā‘il, ô ‘Izriyā‘il, à moins que vous n'ordonniez à un serviteur (*ḥadīm*) parmi les djinns d'obtempérer à mon ordre et de respecter mon droit, Dieu a contre moi Son testament et Son pacte pour que je ne confie pas [au serviteur pour mission] un péché { Or, du pacte [conclu] avec Dieu, il sera demandé compte }⁴¹⁸⁰ ». Quand tu fais cela, tu vois une merveille de son domaine.

(*Wa-li-hādihi l-ḥurūf al-sab‘a du‘ā’ qā‘im bi-hā yusammā Ḥalḥalat al-hawā wa-fatq al-ğawā wa-l-naẓar ilā* [40b] *al-rūḥāniyya l-a‘lā, wa-huwa du‘ā’ ‘azīm iğtama‘at fi-hi l-ḥurūf al-sab‘a wa-huwa hādā : « Bi-sm Llāh al-muta‘ālī fi dunuwwi-hi l-mutadānā fi ‘ulwi-hi, al-mutağabbir bi-ğabarūti-hi, al-munfarid bi-l-‘izza wa-l-kubriyā’, al-‘ālim alladī aḥāṭa ‘ilmu-hu bi-l-āḥira wa-l-ūlā, lā ilāha illā huwa l-Šamad al-Qā‘im, wa-l-sultān al-dā‘im alladī ḥada‘at la-hu l-mulūk wa-šāra l-malik li-‘izmati-hi mamlūk { fātir al-samawāti wa-l-arḍi ġā‘ili l-malā‘ikati rusulan ūlī ağniḥatin maṭnā wa-tulāṭa wa-rubā‘a } ! Aqsamatu ‘alay-kum bi-l-ism al-sarī‘ al-maṭlūb al-manī‘ al-mahğūb al-rafi‘, wa-huwa sm Allāh dū l-sab‘a aḥruf { awaman kāna maytan fa-ahyaynā-hu wa-ğa‘al-nā la-hu nūran yamši bi-hi fi l-nās ka-man maṭala-hu fi l-zulumāt laysa bi-ḥāriğin min-hā ka-dālika zuyyina } . Aqsamtu ‘alay-kum yā Rūqiyā‘il wa-yā Ğibriyā‘il wa-yā Samsamiyā‘il wa-yā Mikā‘il wa-yā Šarfiyā‘il wa-yā ‘Anyā‘il wa-yā ‘Izriyā‘il illā mā amartum ḥadīm min al-ğinn yamtaṭilu amrī wa-yurā‘i ḥaqqī wa-li-Llāh ‘alayya ‘ahdu-hu wa-miṭṭāqu-hu alā uşarrifu-hu fi mu‘şiya { wa-kāna ‘ahdu Llāh mas’ūlan } » . Fa-iḍā fa‘alta hādā fa-inna-ka tarā min amri-hi ‘ağab*)⁴¹⁸¹

Le second paragraphe apparaît également en grande partie dans *al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi‘i⁴¹⁸². Cette invocation demeure célèbre sous le nom indiqué au début : *La raréfaction de la passion, la rupture de l'amour flamboyant et l'observation de la plus haute spiritualité* (*Ḥalḥalat al-hawā wa-fatq al-ğawā wa-l-naẓar ilā l-rūḥāniyya l-a‘lā*). L'utilisation de ce titre laisse penser qu'elle circula de manière indépendante avant même la rédaction du *Šams al-ma‘ārif*⁴¹⁸³. Bien que les sept lettres sont présentées

⁴¹⁷⁸ Coran, XXXV, 1.

⁴¹⁷⁹ Coran, VI, 122.

⁴¹⁸⁰ Coran, XXXIII, 15.

⁴¹⁸¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 40a-40b.

⁴¹⁸² Al-Yāfi‘i, *al-Durr al-naẓīm*, p. 38.

⁴¹⁸³ Un manuscrit conservé au Caire irait dans le sens de cette hypothèse : une *Risāla fi Taşrif ḥalḥalat al-hawā’ wa-fatq al-ğawā wa-l-naẓar ilā-l-rūḥāniyya l-‘ulya* est signalée parmi les

comme étant réunies dans l'invocation, on ne les y trouve pas sous forme isolée ou comme élément efficace de l'invocation. Au contraire, l'invocation se tourne vers les anges Rūqiyā'il, Ġibriyā'il, Samsamiyā'il, Mīkā'il, Ṣarfiyā'il, 'Anyā'il et 'Izriyā'il. D'après l'invocation, ils ont pouvoir sur des djinns qui seraient leurs serviteurs : comme le notait Pierre Lory, « le praticien s'adresse à une entité supérieure (*rūhāniyya*) pour lui demander non pas de rendre tel ou tel service directement, mais d'ordonner aux entités inférieures d'accomplir ce service »⁴¹⁸⁴. Ces sept noms d'anges se retrouvent dans d'autres sections associées aux sept jours de la semaine (et donc aux sept planètes), à sept noms divins associés aux sept lettres absentes de la première sourate (*sawāqīṭ al-fātiḥa*), aux sept symboles du sceau de Salomon et à sept rois des djinns⁴¹⁸⁵. Toutes ces informations sont synthétisées dans un tableau⁴¹⁸⁶ :

œuvres attribuées à al-Būnī. Le titre ne laisse pas de doute sur la présence de cette invocation dans cette épître. Sur ce manuscrit, cf. *Dār al-kutub al-miṣriyya, Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-mahfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, Le Caire, 1988-91, VII, p. 682 ; *GAL*, I, p. 498 ; (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Ṣams al-Ma'ārif al-Kubrā*, éd. Jaime Coullaut Cordero, p. xv (n°47).

⁴¹⁸⁴ Pierre Lory, « Anges, djinns et démons dans les pratiques magiques musulmanes », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 91.

⁴¹⁸⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Ṣams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 38b-39a. Cf. *infra* p. 919 et suivantes.

⁴¹⁸⁶ *Ibid.*, Esc1, fol. 39a.

Ġ	Ṭ	Ẓ	Z	Š	Ḥ	F
Tout-Puissant (Ġabbār)	Rédempteur (Ṭawwāb)	Apparent (Ẓāhir)	Pur (Zakī)	Témoin (Šahīd)	Omniscient (Ḥabīr)	Singulier (Fard)
6	ⲉ		ⲃ	ⲑ		☆
Samedi	Vendredi	Jeudi	Mercredi	Mardi	Lundi	Dimanche
‘Izriyā’il	‘Anyā’il	Šarfiyā’il	Mikā’il	Šamšamā’il	Ġibriyā’il	Rūfiyā’il
Maymūn	Abyaḍ	Šamhūraš	Barqān	al-Aḥmar	Murra	Muḍahhab
Froid, néfaste	Faste	Chaud, humide, faste	Mixte	Froid, humide, néfaste	Humide, faste	Chaud, faste

Cette liste a donc un sens particulier⁴¹⁸⁷. Pourtant, sur ces sept noms, quatre n'appartiennent pas aux anges traditionnels de la tradition musulmane. Isrāfīl, un des anges les plus importants de cette tradition, n'y apparaît même pas. Al-Qazwīnī dans les *‘Aġā’ib al-maḥlūqāt (Les merveilles des créatures)* donne les noms des anges des

⁴¹⁸⁷ Ce tableau, excepté quelques inversions dans l'ordre des lignes, se retrouve dans les *Šumūs al-anwār*. Ibn al-Ḥāġġ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 72 et Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 154. Une invocation ajoute par ailleurs une correspondance avec les couleurs dans la mesure où il s'agit d'écrire les noms des esprits et des noms divins sur les sept cordes (*fatīla*) d'une lanterne (*qindīl*) de sept couleurs différentes : Muḍahhab, Rūfiyā’il et Yāh sont associés au jaune (*al-ṣafrā’*), Murra, Ġibrīl et Sām Sām au blanc (*al-bayḍā’*), Aḥmar, Samsamā’il et Dmlīḥ au rouge foncé (*al-ḥamrā’ al-dahmā’*), Barqān, Mikā’il et Ahyāš Ahyāš au bleu (*al-zarqā’*), Šamhūraš, Šarfiyā’il et Drmīš Drmīš au vert (*al-ḥaḍrā’*), Abyaḍ, ‘Anyā’il et Subbūḥ Quddūs au cramoisi (*al-‘akriyya* : d'après Kazimirski, le terme est spécifique au dialecte algérien et serait donc un dialectalisme d'al-Tilimsānī. Kazimirski, II, p. 328) et Maymūn, Kasfiyā’il et Azrār Azrār au noir (*al-sawḍā’*). Ibn al-Ḥāġġ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 105. La symbolique du chiffre sept dépasse largement le seul cadre magique, mais c'est dans ce système de correspondances qu'il se trouve le mieux systématisé et appliqué. Sur l'emploi du sept et la « septification » (*tasbī’*) dans les écrits arabes médiévaux, cf. Lawrence I. Conrad, « Seven and the *Tasbī’*. On the implications of numerical symbolism for the study of medieval Islamic history », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31/1 (1988), p. 42-73. Edmond Doutté avait également signalé un *Kitāb al-Saba’iyyāt fī mawā’iz al-barriyyāt* de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Hamaḍānī consacré au sujet. Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 186-188.

septs cieux, mais sa liste diffère grandement de celle du *Šams al-ma‘ārif*: Ismā‘īl, Mīhā‘īl, Šā‘diyā‘īl, Šalšā‘īl, Kalkā‘īl, Samḥā‘īl et Rūbā‘īl⁴¹⁸⁸. Quel sens donner à ces noms d'anges dans le *Šams al-ma‘ārif*? Tout d'abord, certains de ces anges apparaissent dans des traités de magie antérieure. Par exemple, al-Mağrīṭī mentionne un Rūfiyā‘īl, ange associé à Jupiter⁴¹⁸⁹ (*al-malak al-muwakkal bi-l-Muštari*). Il s'agit donc probablement ici de Rūqiyā‘īl/Rūfiyā‘īl (le nom étant orthographié de l'une ou l'autre façon de manière quasiment interchangeable⁴¹⁹⁰), bien que cet ange soit associé au dimanche (et donc plutôt au Soleil) dans le *Šams al-ma‘ārif*. Rūqya‘el (litt. « firmament de Dieu ») désigne dans les manuscrits magiques en hébreu un ange de la deuxième *tāqūfa* et se retrouve particulièrement associé aux reptiles⁴¹⁹¹. On peut se demander si le nom n'indique pas la fonction de l'ange : le terme de *rawq* peut désigner un chef ou un prince, or, le Soleil et Jupiter sont deux planètes associées au pouvoir⁴¹⁹². L'ange Samsamā‘īl ou Šamšamā‘īl⁴¹⁹³ (les deux orthographes existent) est associé à Mars, au mardi, à la couleur rouge, et c'est d'ailleurs le djinn al-Aḥmar (litt. « le rouge ») qui est préposé à ce jour⁴¹⁹⁴. Or, le terme de *sumsum*

⁴¹⁸⁸ Al-Qazwīnī, *‘Ağā‘ib al-maḥlūqāt*, p. 59. Rūbā‘īl pourrait néanmoins être interprété comme une confusion avec Rūfyā‘īl avec une *fā* écrite en écriture *mağribī* sur un manuscrit qui aurait été lue comme une *bā* par l'éditeur, un copiste ou al-Qazwīnī. Sur les anges des sept cieux, dont l'unique fonction consiste à glorifier Dieu et à lui décerner les louanges qu'il mérite », cf. Fehmi Jadaane, « La place des anges dans la théologie cosmique musulmane », p. 49-50.

⁴¹⁸⁹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 205 ; tr. p. 217.

⁴¹⁹⁰ De plus, un Rūqiyā‘īl en écriture *mağribī* peut aisément devenir un Rūfiyā‘īl en écriture *mašriqī*.

⁴¹⁹¹ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, Milan, Archè, 1989, p. 358. Voir aussi Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 109.

⁴¹⁹² Sur le terme de *rawq*, voir Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, II, p. 1780 (*Ibn al-A‘rābī : al-rawq al-sayyid*), Belot, p. 280 et Kazimirski, I, p. 955. L'association de l'ange au pouvoir est également claire dans les *Šumūs al-anwār* : « l'essence spirituelle du Soleil, autorité des monde, dont le chef est Rūqiyā‘īl » (*rūḥāniyyat al-Šams sulṭānat al-‘awālim wa-ra‘īsu-hum Rūqiyā‘īl*). Cf. Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 74.

⁴¹⁹³ On trouve le nom de cet ange seul dans une *experimenta* attribuée à al-Suyūṭī pour « dénouer » (*ḥill ma‘qūd*), plus spécifiquement pour délivrer de l'influence des djinns (*ḥill al-ğānn*). Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 151.

⁴¹⁹⁴ Ce djinn se trouve parfois clairement associé au mal. Par exemple, dans un talisman médiéval fabriqué grâce à un bloc à impression, on trouve une formule de demande de protection divine contre « les maux d'al-Aḥmar » (*šurūr al-Aḥmar*, que Karl R. Schaefer traduit par « violent evils », mais il nous semble que l'expression doit clairement être mise en relation avec le djinn al-Aḥmar). Cf. Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms*, p. 213 (texte arabe) et 214 (traduction). Al-Aḥmar demeure bien connu dans les croyances au Maroc : les enfants

désigne la fourmi rouge (*al-namla l-ḥamrāʾ*), *samsam* le renard, animal à la robe rouge, et la couleur rouge est mentionnée à trois reprises par Ibn Manẓūr dans la description des animaux pouvant répondre aux noms dérivés de cette racine⁴¹⁹⁵. Il pourrait donc y avoir une correspondance lexicographique. La racine « Š.R.F » d'où pourrait être issu *Šarfyāʾil* contient de nombreux noms relatifs au pouvoir⁴¹⁹⁶, or c'est un ange lié à Jupiter. Le nom vient probablement de l'ange hébreu *Serafiʾel* (litt. « l'ange de la consommation »), préposé au mois de *šubāt* (février)⁴¹⁹⁷. Enfin pour ce qui est de *ʿAnyāʾil*, ange associé à Vénus et au vendredi, il semble qu'il s'agisse aussi d'un héritage hébraïque : *ʿAnaʾel* est le nom d'un ange apaisant dans de nombreux traités de magie juive et préposé au sixième jour de la semaine⁴¹⁹⁸ (le vendredi dans le calendrier arabe). Mais nous pouvons aussi tenter de le rapprocher du terme de *ʿāniya* (pluriel *al-ʿawānī*), signifiant les captives dans un hadith, puis par extension les femmes en général⁴¹⁹⁹. Vénus, décrite comme une servante (*ǧāriya*), a bien ce statut de dépendance vis-à-vis du sultan des astres, le Soleil. Bien entendu,

(*awlād*) d'al-Aḥmar sont réputés particulièrement agressifs (en concordance avec Mars, planète de la guerre) et agir le mardi. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 275. Ces « enfants d'al-Aḥmar » se retrouvent dans des traités de magie : le *Šumūs al-anwār* affirme qu'ils habitent dans les points d'eau (*awlād al-aḥmar al-sākinūn al-miyāh*). Cf. Ibn al-Ḥāǧǧ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 43, p. 120 (*sukkān al-miyāh*). On trouve aussi la variante « les habitants des cours d'eau » (*sukkān al-awdiya*). *Ibid.*, p. 122. Voir aussi Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 122. Les points d'eaux et les endroits humides sont d'une manière générale réputés habités par les djinns. Maxime Rodinson notait qu'à Gondar, les plans d'eaux et rivières sont réputés habités par des *ganen* ou *ǧan* (dérivant de l'arabe *ǧinn*) qui attaquent les intrus et se manifestent généralement par un bruit de timbale. Maxime Rodinson, *Magie, médecine et possession à Gondar*, Paris et La Haye, Mouton & Co, 1967, p. 60-61.

⁴¹⁹⁵ Sur les termes reposant sur la racine « S.M.S.M » (« S.M.M » d'après Ibn Manẓūr), voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 2104, Belot, p. 341 et Kazimirksi, I, p. 1138.

⁴¹⁹⁶ Sur les termes reposant sur la racine « Š.R.F », voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2434-2437, Belot, p. 408-409 et Kazimirksi, I, p. 1332-1334.

⁴¹⁹⁷ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 318. Voir aussi Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 109.

⁴¹⁹⁸ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 324. Le nom *ʿnyʾl* apparaît aussi en tant qu'ange préposé aux portes du vent de l'est dans le *Sēder Rabbāʾ dī Bērēšit* et aux portes du vent de l'ouest dans le *Sefer Raziel*. Cf. Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, p. 99 et 126. Voir aussi Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 109.

⁴¹⁹⁹ Sur ces termes issus de la racine « ʿ.N.W », voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 3144, Belot, p. 530 et Kazimirksi, II, p. 391. Ibn Manẓūr s'appuie ici sur l'autorité d'Ibn Sīdah dans l'interprétation d'un hadith. Le sens est donc tout à fait reconnu.

ces interprétations sont des hypothèses, et leurs noms ne sont pas explicités dans le *Šams al-ma‘ārif*, et d'une manière générale les noms des anges sont rarement expliqués⁴²⁰⁰. Or, « les rabbins et les Pères de l'église (*sic*) étaient d'accord pour déclarer, avec le *Sefer Raziel*, que " les anges portent le nom de leurs fonctions " »⁴²⁰¹, et la tradition musulmane repose sur la même conception : « La plupart du temps les Anges sont définis par leur fonction et non par leur essence ; ce sont précisément des êtres fonctionnels »⁴²⁰². Il serait donc cohérent que l'onomastique angélique arabo-islamique réponde à ce même impératif de fonctionnalité. Ainsi, si l'ange est d'origine hébraïque, nous pouvons émettre l'hypothèse que le choix des correspondances dans lesquelles il s'inscrit dans la magie islamique vient d'une correspondance lexicographique ou propre à la culture arabo-islamique. Si ces noms ne proviennent pas de textes juifs ou chrétiens sur les anges, alors la piste d'une dérivation à partir d'une racine arabe est tout à fait possible.

Les djinns dans le Šams al-ma‘ārif

Les djinns sont souvent représentés de la même manière que les anges. On distingue deux grandes séries de noms : les quatre vizirs de Salomon et les sept chefs des tribus des djinns⁴²⁰³. Les deux s'inscrivent donc dans les systèmes analogiques correspondants.

Les sept djinns sont bien entendus un pendant aux sept anges des sept jours de la semaine que nous avons vu dans le tableau de correspondance. Leurs noms sont également révélateurs des fonctions. Tout d'abord, notons une certaine

⁴²⁰⁰ Une exception existe cependant lorsqu'une méthode pour former les noms des anges est donnée. Il s'agit par exemple d'anges associées à des lettres de l'alphabet et dont on peut déduire le nom à partir d'une analyse de la lettre. Cependant, ceci n'est pas le cas de ces anges à correspondance astrologique. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Manba‘*, p. 65 et [le disclipe de] Dāwūd al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb wa-l-ḡāmi‘ li-l-‘aḡāb al-‘uḡāb*, III, p. 128-129. Ces deux méthodes sont indentiques sur le fond et proviennent d'une même source ou bien l'une des deux a servi de source à l'autre. Notre ignorance quant à la datation de l'apocryphe épître *Buḡyat al-muštāq* attribuée à al-Būnī dans le *Manba‘ uṣūl al-ḥikma* nous empêche de présupposer de la chronologie relative des deux textes.

⁴²⁰¹ Jean Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, p. 279.

⁴²⁰² Cf. Fehmi Jadaane, « La place des anges dans la théologie cosmique musulmane », p. 43.

⁴²⁰³ Signalons que ces sept rois des djinns sont possiblement passés également dans la magie copte : Alexander Fodor signalait un ouvrage édité au Caire qu'il avait acquis en 1974 appelé *al-Sab‘ Mulūk* et contenant une invocation en face de laquelle Miḥā‘īl est représenté brandissant son épée contre un diable couché au sol. Le texte de l'invocation situé en face est une invocation à al-Muḍahhab. L'époque de l'ouvrage n'est pas précisée. Cf. Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World*, p. 29, n°46.

importance des couleurs. Al-Muḍahhab (litt. « le doré ») se réfère à la couleur de l'or, métal associé au Soleil, astre du dimanche auquel préside ce djinn. Muḍahhab est décrit comme une espèce de djinn par al-Qazwīnī et al-Ibšīhī⁴²⁰⁴, et non comme un djinn clairement identifié. Ibn Manẓūr évoque également ce djinn : « al-Muḍhib⁴²⁰⁵ est le nom d'un démon. On dit qu'il fait partie de la progéniture d'Iblīs. Il se présente aux récitateurs du Coran et les séduit lors de l'ablution et d'autres moments. Ibn Durayd⁴²⁰⁶ a dit : "Je ne le considère pas arabe" » (*wa-l-Muḍhib ism šayṭān, yuqālu huwa min walad Iblīs, yataṣawwaru li-l-qurrā' fa-yaftinu-hum 'inda l-wuḍū' wa-ġayri-hi, qāla Ibn Durayd : lā aḥsubu-hu 'arabī*)⁴²⁰⁷. Al-Aḥmar (litt. « le rouge ») se réfère, comme nous l'avons vu, à la couleur de Mars⁴²⁰⁸. Quant à Abyaḍ (litt. « blanc »), il correspond à Vénus, l'astre du vendredi⁴²⁰⁹. Le nom de Vénus en arabe (*al-Zuhara*) peut être rapproché du terme *al-zuhra*, qui désigne la blancheur, la beauté, l'éclat⁴²¹⁰. Le lien entre les deux racines apparaît clairement dans le *Lisān al-‘arab* d'Ibn Manẓūr où le premier terme présenté de la racine « Z.H.R » est *al-zahra*, définit comme « fleur de n'importe quelle plante, le pluriel est *zahr*, certains ne désignent avec [ce terme] que les blanches » (*al-zahra nawr kull nabāt, wa-l-ġam‘ zahr, wa-ḥaṣṣa ba‘ḍu-hum bi-hi l-abyaḍ*)⁴²¹¹. Les couleurs ont donc ici un sens⁴²¹². D'après

⁴²⁰⁴ Al-Qazwīnī, *‘Aġā’ib al-maḥlūqāt*, p. 371 ; al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p. 132-133 ; *al-Mostatraf*, tr. Gaston Rat, II, p. 329 et *Démons et merveilles*, tr. Gaston Rat, p. 142. Abou-Bekr Abdeslam parlait de « Madahhib » comme d'un « enjôleur, qui inspire de fausses et trompeuses illusions, démon hypnotiseur ». Cf. Abou-Bekr Abdeslam, « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », p. 314.

⁴²⁰⁵ L'édition que nous avons utilisé du *Lisān al-‘arab* vocalise ainsi ce nom. Il faut donc le comprendre « celui qui emporte, qui ravit ». Al-Muḍahhab demeure une leçon que l'on retrouve couramment.

⁴²⁰⁶ Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Durayd al-Azdī (n. 223/837, m. 321/933) est un philologue et lexicographe originaire de Bassorah. Il mourut à Bagdad, après avoir voyagé et vécu dans le Sud de la péninsule arabe et dans le Fārs. Sa plus grande œuvre est le dictionnaire *al-Ġamhara*. Cf. Johann Wilhelm Fück, « Ibn Durayd », *El²*.

⁴²⁰⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, III, p. 1523.

⁴²⁰⁸ Pour une conjuration exclusivement dédiée à al-Aḥmar, cf. Ibn al-Ḥāġġ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 128-129.

⁴²⁰⁹ Pour une conjuration exclusivement dédiée à Abyaḍ, cf. *ibid.*, p. 129-130. Moïse Schwab signalait que ʾbyʾn, désignant le nom du vent d'Est dans la troisième *tāqūfa* du *Sefer Raziel*, pourrait être lu Abyad (litt. « blanc ») ou Ebion (litt. « humble »). Il est donc possible que ce nom soit aussi une référence à ce nom dans la magie juive, sous réserve que l'intuition de Moïse Schwab sur la première lecture qu'il propose soit confirmée dans d'autres manuscrits. Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 149.

⁴²¹⁰ Belot, p. 300 ; Kazimirski, I, p. 1020.

⁴²¹¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, III, p. 1877.

Toufic Fahd, nous n'avons qu'une seule trace d'entité antéislamique qui aurait porté un nom de ce type : al-Aswad⁴²¹³. C'est un surnom donné dans certains grimoires à Maymūn, le djinn du samedi et de Saturne, mais pas son nom usuel⁴²¹⁴. Il est donc possible qu'il faille y voir un héritage antéislamique, bien que nos connaissances actuelles sur le sujet soient encore trop minces.

Un autre djinn important de la liste est Šamhūraš (ou Samhūras). Il fut identifié par Edgar Blochet comme étant « l'aspect musulman du saint Georges des Actes Apocryphes »⁴²¹⁵, sur la base d'une représentation de Šamhūraš terrassant le dragon dans le *Daqāʿiq al-ḥaqāʿiq*⁴²¹⁶ et d'une appellation « Samhūras-e Naṣrānī » (Samhūras le chrétien) dans un manuscrit turc daté du XVI^e siècle⁴²¹⁷. Il voit également dans le nom de l'esprit une déformation de Tahmūras (ou Ṭahmūras ou Ṭahmūraṭ), un mythique roi iranien⁴²¹⁸. Anna Caiozzo a proposé une autre entité qui aurait pu contribuer à la formation de Šamhūraš : il serait une déformation de la démonsse Lamaštū, souvent représentée terrassée par Salomon dans des talismans byzantins du Proche-Orient entre les V^e et VII^e siècles⁴²¹⁹. Les deux seraient notamment représentés avec une tête ornée de serpents à l'instar de la Gorgone, qui en serait le prototype iconographique⁴²²⁰. Cependant, le thème aurait aussi connu quelques inversions, avec une représentation signalée par Anna Caiozzo où

⁴²¹² Gershom Scholem a montré que cette symbolique des couleurs dans la magie islamique fut introduite dans la magie juive médiévale où l'on trouve des rois des démons appelés « roi doré », « roi rouge », etc. Cf. Gershom Scholem, « Some sources of Jewish-Arabic demonology », *Journal of Jewish Studies*, 16 (1965), p. 2-3.

⁴²¹³ Toufic Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, Paul Geuthner, 1968, p. 46-47. Nous n'avons aucune information sur cette divinité putative dans la mesure où seul un nom théophore ('Abd al-Aswad) vient étayer cette hypothèse.

⁴²¹⁴ Cf. *infra* p. 922 et suivante.

⁴²¹⁵ Edgar Blochet, « Études sur le gnosticisme musulman », *Rivista degli Studi Orientali*, 2 (1908-1909), p. 719.

⁴²¹⁶ *Ibid.*, p. 720-721.

⁴²¹⁷ *Ibid.*, p. 721-723. Alexander Fodor signalait l'usage de représentations de Saint Georges terrassant le dragon sur des bagues ou icônes servant d'amulettes dans la communauté copte. Cf. Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World*, p. 30-31, n°48 et 51.

⁴²¹⁸ Edgar Blochet, « Études sur le gnosticisme musulman », p. 727.

⁴²¹⁹ Anna Caiozzo, « Anges gardiens et démons familiers dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », dans *De Socrate à Tintin : anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, dir. Jean-Patrice Boudet, Philippe Faure et Christian Renoux, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 115. Il est à noter que Lamaštū était souvent représentée sous la forme d'un lion. Voir Henri Limet, « Les démons méchants de la Babylonie », dans *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, p. 28-31.

⁴²²⁰ *Ibid.*, p. 116.

Šamhūraš terrasse un démon⁴²²¹. Il convient de noter que l'orthographe aujourd'hui la plus commune est Šamharūš alors que Šamhūraš est bien la leçon la plus courante des manuscrits⁴²²². Il est possible que Šamharūš soit un esprit qui s'est formé par la suite avec la diffusion d'une leçon erronée de Šamhūraš dans les traités de magie ou de cosmologie qui évoquent ce nom. L'orthographe Šamharūš s'est sans doute fixée avec la formation de la légende de ce djinn : il aurait été l'élève d'al-Buḥārī et un compagnon de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī⁴²²³. Sa mort, à la fin du XIX^e siècle, fixa un lieu de pèlerinage et renforça le culte à ce djinn devenu saint.

Maymūn connut une postérité similaire : on situe son antre près de Boufarik⁴²²⁴. Ce culte contemporain tire ses racines dans les traités de magie. Associé au samedi, à Saturne⁴²²⁵ et à la couleur noire⁴²²⁶, son nom signifie « fortuné », « heureux »⁴²²⁷. Il semble donc totalement en contradiction avec Saturne, présenté comme un astre plutôt funeste. L'ange qui lui est associé est d'ailleurs ‘Izrā’īl, « l'ange de la mort » (*malak al-mawt*). Cela pourrait donc être d'une façon quelque peu ironique que le nom du djinn s'oppose radicalement à la nature de l'astre. Cependant, une autre correspondance est possible. En effet, Saturne est associé aux

⁴²²¹ *Ibid.*, p. 117.

⁴²²² La magie juive médiévale retient le nom Šemhūriš, confirmant l'ancienneté de la leçon Šamhūraš. Cf. Gershom Scholem, « Some sources of Jewish-Arabic demonology », p. 3.

⁴²²³ Émile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, p. 105. Voir aussi Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 282-283. Edward Westermarck donne la translittération (dialectale du district de Ait Mīzan) « Šēmhârūš » ce qui suggère une orthographe différente (Šamhāruš ?), mais il propose les deux formes du nom. Il est qualifié de « sultan des djinns », ce qui peut correspondre à sa planète, Jupiter, associée au pouvoir. En outre, il lui serait attribué un fils nommé *sulṭān al-kḥal* (p. 391).

⁴²²⁴ Émile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, p. 105.

⁴²²⁵ Émile Dermenghem signale en outre certains de ses surnoms comme al-Aswad (litt. « le noir ») rappelant ces noms de couleurs donnés à certains djinn, ou al-Sayyāf (litt. « le bourreau »), rappelant la fonction de Saturne. Cf. Émile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, p. 105.

⁴²²⁶ Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī le surnomme « Maymūn le noir » (*Maymūn al-Aswad*). Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 116. On trouve une étrange mention d'un djinn appelé Aswad al-Zarqā’ (*ibid.*, p. 130), s'agirait-il donc d'une allusion au djinn qui, selon certains récits, serait l'époux de Zarqā’ al-Yamāma ? On trouve aussi à un autre endroit la mention de quatre Maymūn : Maymūn al-Aswad, Maymūn al-Ṭayyār, Maymūn al-Saḥābī et Maymūn al-Azraq. Cf. *ibid.*, p. 157.

⁴²²⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, V, p. 4967-4971, Belot, p. 982 et Kazimirski, II, p. 1636.

juifs et à la religion juive dans la mesure où leur jour saint est le samedi (*al-sabt*)⁴²²⁸. Saturne représente la vieillesse et correspond donc bien à la religion considérée comme la plus ancienne des trois étapes de la Révélation. Or, de par sa racine, le terme de Maymūn évoque aussi le Yémen (*al-Yaman*), pays où le judaïsme avait la réputation d'être implanté avant l'islam⁴²²⁹. On voit transparaître ce lien dans le nom du plus célèbre philosophe juif de langue arabe : Ibn Maymūn (connu sous le nom de Maïmonide). Le prénom Maymūn est particulièrement répandu dans les communautés juives maghrébines. Le nom de ce djinn peut donc s'inscrire dans une symbolique plus large que la simple sémantique.

Barqān ou Burqān est un nom qui évoque l'éclair (*barq*). Le lien entre l'éclair et les divinités est ancien : Birqu est le nom d'un vizir du dieu des tempêtes mésopotamien Adad, lui-même surnommé *bēl birqi* (« le seigneur de l'éclair »)⁴²³⁰. Le nom de l'un des anges déchus du *Livre d'Hénoch*, celui qui aurait instruit les astrologues, est également construit sur la racine « B.R.Q »⁴²³¹. Dans la tradition kabbalistique, Brqʿyl (variante : Brkʿyl), est un « prince de l'armée », préposé au deuxième firmament d'après le *Livre des Hēykhālōt*, un des anges préposés aux portes du vent du Sud selon le *Sēder Rabbāʾ dī Bērēšīt* ou un des anges préposés aux portes du vent de l'Est selon le *Sefer Raziel*⁴²³². Le contexte arabo-islamique a donc rétrogradé ces entités célestes en un esprit chtonien. Le terme *barqān* existe en arabe et signifie « brillant, éclatant »⁴²³³, et Burqān est considéré par Ibn Manzūr comme un nom⁴²³⁴, ce qui rend les deux lectures acceptables du point de vue lexicographique. Le terme n'est pas sans rappeler Burāq, la légendaire monture de l'ascension du Prophète⁴²³⁵. Burāq est donc l'animal qui établit le lien entre le ciel et la terre, à l'instar de Mercure, le scribe des planètes. On notera qu'al-Burāq

⁴²²⁸ Edward Westermarck notait à ce propos que les djinns juifs sont réputés attaquer le samedi, les djinns chrétiens le dimanche et les djinns musulmans le vendredi. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 275.

⁴²²⁹ Cf. *supra* p. 879.

⁴²³⁰ Michael L. Barré, « Lightning », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 970-973.

⁴²³¹ Sont attestées les leçons Baraqiel et Baraqiyan. Cette dernière correspond davantage au nom de djinn du *Šams al-maʿārif*. Voir *Le livre d'Hénoch*, p. 13 (VI, 7), p. 17 (VIII, 4) et p. 150 (LXIX, 2). Voir aussi *Le livre hébreu d'Hénoch*, p. 109.

⁴²³² Nicolas Sed, *La mystique cosmologique juive*, respectivement p. 70, 101 et 128.

⁴²³³ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 261-263, Belot, p. 28 et Kazimirski, I, p. 114. Barqān est également un nom repris dans la magie juive médiévale. Cf. Gershom Scholem, « Some sources of Jewish-Arabic demonology », p. 4.

⁴²³⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 263 : *wa-Bāriq wa-Burayriq wa-Burayq wa-Burqān wa-Barrāqa asmāʾ*.

⁴²³⁵ Rudi Paret, « al-Burāq », *Et*.

s'accorde au masculin comme au féminin de même qu'à Mercure est associée une nature mixte.

Enfin, Murra⁴²³⁶ (ou Mirra), associé au lundi, nous semble pouvoir avoir deux origines. Il pourrait provenir du surnom de Satan Abū Murra (litt. « le père de l'amertume »)⁴²³⁷. Satan étant considéré par certains auteurs comme le commandeur des armées des djinns voire le père de leur espèce⁴²³⁸, il n'est pas surprenant que la *kunya* ait pu être interprétée littéralement. En outre, Murra était un prénom porté avant l'islam, comme en témoigne une anecdote où Muḥammad préfère qu'un Ya‘īš (litt. « il vit ») plutôt qu'un Murra aille traire une chamelle⁴²³⁹. Cependant, Gabriel est aussi surnommé Dū Mirra (litt. « celui qui a la fermeté, la constance ») en raison d'un verset coranique qualifiant ainsi celui qui transmet la révélation et, de fait, identifié comme étant Gabriel par les exégètes⁴²⁴⁰. Or, Gabriel (sous la forme Ğibriyā‘il) et Murra sont tous deux préposés au lundi. Dū Mirra serait donc aussi à entendre au sens très littéral : celui à qui Mirra est préposé (Mirra étant alors la lecture la plus correcte). Étant donné l'antagonisme qui existe entre Gabriel et Satan, il est possible que ce sont ces deux origines qui ont contribué à former ce djinn. Ce nom se retrouve en outre dans la liste donnée par Ibn al-Nadīm⁴²⁴¹.

Les noms de ces sept djinns ne doivent donc rien au hasard. C'est ainsi que la série de sept noms se compose. Dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, un passage leur associe un huitième acolyte appelé Mahkal⁴²⁴². Qu'en est-il des séries analogiques de quatre éléments ? Une section du *Šams al-ma‘ārif* consacre à ceux-ci une section⁴²⁴³ :

⁴²³⁶ C'est la vocalisation qui nous semble apparaître le plus fréquemment.

⁴²³⁷ C'est l'hypothèse défendue par Tewfik Canaan. Cf. *id.*, « The decipherment of arabic talismans », p. 84.

⁴²³⁸ Sur le débat de la nature d'Iblīs, cf. Amira El-Zein, *Islam, Arabs and the Intelligent World of the Jinn*, p. 44-47.

⁴²³⁹ Cf. Wahib Atallah, « Les survivances préislamiques chez le prophète et ses compagnons », *Arabica*, 34/3 (1987), p. 302.

⁴²⁴⁰ Il s'agit du verset LIII, 6. Cf. par exemple al-Ṭabarī, *Ĝāmi‘ al-bayān*, éd. al-Turkī, XXII, p. 10-12.

⁴²⁴¹ Voir nos annexes *infra* p. 1139.

⁴²⁴² Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 224. Dans ce passage, tous ces esprits sont présentés comme les fils d'Iblīs (b. Iblīs), à l'exception de Maymūn qui serait son petit-fils (b. Anūḥ b. Iblīs). Le nom Anūḥ dans les traités de magie est davantage utilisé comme un mot magique que comme un nom d'esprit, le traité vise donc ici à expliquer ce mot sans réelle signification.

⁴²⁴³ Le tableau a été reproduit en transcription dans Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 197.

Autre section. On rapporte de Ka'ḅ al-Aḥbār⁴²⁴⁴ qu'il aurait dit : « Il y avait sur le tapis de Salomon (*bisāṭ Sulaymān*) quatre noms hébreux scellés, et c'étaient les djinns et démons obéissants et qui ne se révoltent pas même le temps d'un clignement de l'œil. Les auxiliaires du tapis (*a'wān al-bisāṭ*) qui le portaient sur sa longueur étaient quatre effrits, qui étaient les plus grands vizirs de Salomon - sur lui la paix - parmi les djinns, parce que Salomon - sur lui la paix - avait trois cents vizirs parmi les hommes et trois cents parmi les djinns. Le plus grand des vizirs humains était Āṣaf b. Baraḥiyā, et les plus grands vizirs des djinns les quatre porteurs du tapis, et leurs noms sont Ṭmryāṭ, Ṣn'īq, Hdlyāḡ et Šūḡāl.

Sache que ces quatre vizirs ont de nobles serviteurs. Garde-toi de les révéler à qui que ce soit. Connais leur droit et leur mérite. Tu jeûneras sept jours en commençant le dimanche dans une retraite [spirituelle] pieuse et psalmodieras la conjuration dont la mention viendra à la suite de chaque prière. Ensuite, tu écriras à la première heure du dimanche Hšṭšlhkūš - neuf lettres⁴²⁴⁵ - et tu écriras avec [ce mot] son auxiliaire (*awn*) qui est un des quatre vizirs, en l'occurrence Ṭmryāṭ l'effrit. Tu écriras avec lui le maître de l'heure Muḏahhab, puis tu encenseras l'écriture du plus agréablement parfumé des encens et l'accompliras sous les étoiles⁴²⁴⁶ avec la sourate Yāsīn et la sourate de la Royauté⁴²⁴⁷. Quand c'est le mardi, écris à la première heure avec la première écriture Kškšly'ūš - neuf lettres - et tu écriras avec [ce mot] son auxiliaire qui est l'un des quatre vizirs, en l'occurrence Šūḡāl l'effrit, écris avec [ce nom] le maître de l'heure, al-Aḥmar Abū l-Tawābi' (litt. « le père des suivants »), accomplis l'écriture aussi selon ce que nous avons mentionné. Quand c'est le mercredi, écris à la première heure avec la première écriture Bḥšhšlṭūš - neuf lettres - et écris avec [ce nom] son auxiliaire, qui est l'un des quatre vizirs, en l'occurrence Ṣn'īq, et tu écriras avec [ce nom] le maître de l'heure, Maymūn. Quand c'est le dimanche, écris à la première heure avec la première écriture Šṭṭlākūš - neuf lettres - et tu écriras avec [ce nom] son auxiliaire qui est l'un des quatre vizirs, en l'occurrence Hdlyāḡ (*sic*).

Ces quatre noms sont issus de neuf [lettres] parce qu'elles vont plus loin que les nombres et leur fin. Voici la description de l'écriture et du sceau.

(*Faṣl min-hu āḥar. Ruwiya 'an Ka'ḅ al-Aḥbār anna-hu qāla: "kāna fī bisāṭ Sulaymān arba'a asmā' 'ibrāniyya maqfūla, kānat al-ḡinn wa-l-šayāṭin min aḡli-hā ṭā'i'a lā ya'šūna-hu ṭarafat 'ayn. Wa-kānū a'wān al-bisāṭ al-muwakkilīn 'alā taqlī'i-hi arba'at 'afārīt,*

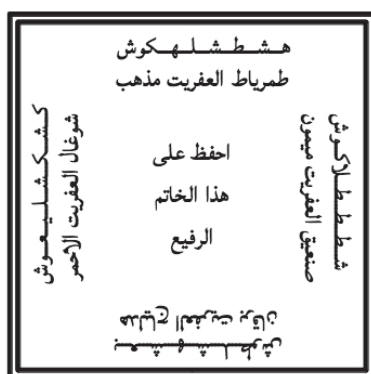
⁴²⁴⁴ Ka'ḅ al-Aḥbār (m. 32/652-3, en 34/654-655 ou 35/655-656), juif yéménite converti vers 17/638 et important rapporteur de traditions juives et pseudo-juives (*isrā'īliyyāt*). Cf. Michael Lecker, « Ka'ḅ al-Aḥbār », *Encyclopædia Judaica*, 2^e édition, XI, p. 584-585 ; M. Schmitz, « Ka'ḅ al-Aḥbār », *Et*² et Georges Vajda, « Isrā'īliyyāt », *Et*².

⁴²⁴⁵ Cette mention pourrait être une indication pour le copiste et le lecteur afin de vérifier que le terme a correctement été recopié.

⁴²⁴⁶ Le texte arabe contient ici un jeu de mot entre le verbe *naḡama* (accomplir) et le nom *naḡm* (pluriel *nuḡūm*, étoile).

⁴²⁴⁷ Respectivement les sourates XXXVI et LXVII.

wa-hum akbar wuzarā’ Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - min al-ğinn li-anna li-Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - min al-wuzarā’ ṭalaṭu-mi’a min al-ins wa-ṭalaṭu-mi’a min al-ğinn. Wa-akbar wuzarā’ al-ins Aṣaf b. Baraḥiyā, wa-akbar wuzarā’ al-ğinn al-arba‘a l-muwakkilūn bi-qil’ al-bisāt, wa-asmā’i-him Ṭmryāt wa-Šn‘iq wa-Hdlyāğ wa-Šūğāl. Wa-‘lam anna li-hāḍihi l-wuzarā’ al-arba‘a ḥadama šarīfa. Wa-iyyā-ka an tabūḥa bi-hā aḥad. Fa-‘raf ḥaqqā-hā wa-faḍla-hā wa-hiya an tašūma sab‘a ayyām tabda’u-hā bi-yawm al-aḥad Hššlḥkūš tis‘at aḥruf wa-taktubu ma‘a-hu ‘awna-hu wa-huwa aḥad al-wuzarā’ al-arba‘a wa-huwa Ṭmryāt al-‘ifrīt wa-taktubu ma‘a-hu šāḥib al-sā‘a Muḍahhab, tumma tubaḥḥiru l-kitāba bi-aṭyab al-baḥūr, wa-tanğumu-hā taḥta l-nuğūm bi-sūrat Y.S wa-sūrat [60b] al-mulk fa-idā kāna yawm al-ṭulāṭā’ fa-ktub fi l-sā‘a l-ūlā min-hu ma‘a l-kitāba l-ūlā Kšksly‘ūs tis‘at aḥruf wa-taktubu ma‘a-hu ‘awna-hu wa-huwa aḥad al-wuzarā’ al-arba‘a wa-huwa Šūğāl al-‘ifrīt, wa-ktub ma‘a-hu šāḥib al-sā‘a l-Aḥmar Abā l-tawābi‘ wa-nağğama l-kitāba wa-nağğim al-kitāba ayḍan bi-mā ḍakarnā. Fa-idā kāna yawm al-arbi‘ā’ fa-ktub fi l-sā‘a l-ūlā min-hu ma‘a l-kitāba l-ūlā Bššhšlṭūš tis‘at aḥruf wa-ktub ma‘a-hu ‘awna-hu wa-huwa aḥad al-wuzarā’ al-arba‘a wa-huwa Šn‘iq al-‘ifrīt wa-taktubu ma‘a-hu šāḥib al-sā‘a Maymūn. Fa-idā kāna yawm al-aḥad fa-ktub fi l-sā‘a l-ūlā min-hu ma‘a l-kitāba l-ūlā Šṭṭlākūš tis‘at aḥruf wa-taktubu ma‘a-hu ‘awna-hu wa-huwa aḥad al-wuzarā’ al-arba‘a wa-huwa Hdlyāğ. Wa-innā mā kānat hāḍihi l-asmā’ al-arba‘a min tis‘at [aḥruf] li-anna-hā kānat aqṣā l-‘adad wa-nihāyati-hā wa-hāḍihi šifat al-kitāba wa-l-ḥātam)⁴²⁴⁸



Hššlḥkūš
Ṭmryāt l'effrit, Muḍahhab

Šṭṭlākūš
Šn‘iq l'effrit, Maymūn

Bššhšlṭūš
Hdlyāğ l'effrit, Barqān

Kšksly‘ūs
Šūğāl l'effrit, al-Aḥmar

Préserve ce sceau élevé.

L'anecdote est associée à Ka‘b al-Aḥbār et renvoie donc aux anecdotes relatives aux anciens juifs (*isrā’īliyyāt*), ce que confirme la mention de noms « hébreux » pour les djinns. Le récit est certainement pseudo-juif dans la mesure où il doit beaucoup au Coran. En effet, les quatre vizirs sont appelés effrits (*‘ifrīt*), ce qui rappelle cet esprit évoqué dans le Coran proposant à Salomon de lui apporter le trône de la reine de Saba⁴²⁴⁹. Le Coran semble avoir influencé jusqu'à la présentation de ces effrits, qui ne se révoltent « pas même le temps d'un clin d'œil », qui est la durée précise qu'Aṣaf b. Baraḥiyā aurait mise à transporter le trône jusqu'à Salomon. Des correspondances s'établissent entre les djinns précédents et ces

⁴²⁴⁸ Esc1, fol. 60a-60b.

⁴²⁴⁹ Cf. Coran, XXVII, 39. Voir aussi le (court) paragraphe qui lui est consacré dans Amira El-Zein, *Islam, Arabs and the Intelligent World of the Jinn*, p. 142.

effrits : à Ṭmryāṭ correspond Muḍahhab, à Ṣn'īq Maymūn, à Hdlyāğ Barqān et à Šūğāl⁴²⁵⁰ al-Aḥmar. Al-Aḥmar est par ailleurs surnommé Abū l-Tawābi' (litt. « le père des suivants »). Ce nom se réfère aux « suivants » (*tābi'*), sorte de double invisible de l'homme⁴²⁵¹. Le terme est attesté en ce sens. Ibn Manẓūr définit la « suivante » (*al-tābi'a*) comme un djinn obsédant (*al-ra'i min al-ğinn*) ou un djinn femelle qui suit l'être humain (*ğinniyya tatba'u l-insān*)⁴²⁵². Il rapporte également que le Prophète aurait connu une femme qui avait un « suivant parmi les djinns » (*tābi' min al-ğinn*) et explique donc que dans ce cas le « suivant » est « un djinn qui suit la femme et l'aime » (*ğinnī yatba'u l-mar'a yuḥibbu-hā*), et que la « suivante » peut aussi aimer l'homme qu'elle suit⁴²⁵³. La croyance en la *tābi'a* est très répandue encore au XX^e siècle⁴²⁵⁴. Al-Aḥmar serait donc leur « père » ou leur chef selon ce passage du *Šams*

⁴²⁵⁰ À rapprocher du nom d'ange Šūğyā'il. Voir *supra* p. 877.

⁴²⁵¹ Le terme de *tawābi'* se retrouve dans des talismans destinés à conjurer des djinns (il est par ailleurs souvent mis en parallèle avec *al-zawābi'* : les esprits des tempêtes). Cf. par exemple Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms*, p. 85 (texte arabe) et 88 (traduction), p. 192 (texte arabe) et 193 (traduction). Dans ce dernier exemple le terme de *tawābi'* est entouré de l'amour (*al-maḥabba*) et des enfants (*al-atfāl*), qui sont deux éléments en lien avec les croyances sur la *tābi'a*.

⁴²⁵² Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 417.

⁴²⁵³ *Ibid.*, I, p. 417. Cf. également Arthur Stanley Tritton, « Spirits and demons in Arabia », p. 722. C'est certainement ce type de djinn qui donna lieu à l'abondante littérature réglementant les relations sexuelles entre humains et djinns. Sur ce problème, cf. Pierre Lory, « Esprits terrestres (djinns) et relations sexuelles en islam traditionnel », dans *De Socrate à Tintin*, p. 93-104. Voir aussi Fred Leemhuis, « Épouser un djinn ? Passé et présent », *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), p. 179-191. La possession d'un djinn amoureux est très répandue. Le père dominicain et ethnologue Antonin Jaussen en observa lui-même quelques cas soumis à un cheikh à Naplouse. Cf. J. Antonin Jaussen, « Le cheikh Sa'ad ad-din et les *djinn*, à Naplouse », *Journal of the Palestine Oriental Society*, 3 (1923), p. 153-154.

⁴²⁵⁴ Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 400-402. Joseph Desparmet à l'inverse précise qu'à côté de l'association entre la *tābi'a* et Umm al-Šibyān, la *tābi'a* est rendue responsable de toutes sortes de maux. Cf. Joseph Desparmet, *Le mal magique*, p. 170-184. Edward Westermarck indique notamment qu'Umm al-Šibyān est un nom qui est donné par euphémisme à la *tābi'a*. Il nous semble que cette interprétation provienne du *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* qui consacre une section à la *tābi'a* en l'identifiant clairement à Umm al-Šibyān. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 233-237 et 240-241 (voir aussi les sept pactes de Salomon p. 238-240). Chez certains auteurs, Umm al-Šibyān est le nom d'une maladie juvénile précise. Voir le *ḥirz sab'at ʿuhūd* (le « charme des sept pactes ») spécifiquement dédié à la conjuration d'Umm al-Šibyān dans Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 111-116. Il explique également l'assimilation d'Umm al-Šibyān à la *tābi'a*. Cf. *ibid.*, p. 116-117. Le texte des « sept pactes » a été édité et traduit en allemand dans Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 57-60 (texte arabe) et p. 61-65

al-ma‘ārif. Les noms des effrits en eux-mêmes ne sont pas assimilables à des racines et des schèmes arabes. Leur origine est difficile à retracer. Ces noms ne sont pas totalement inconnus d'un lectorat arabe au Moyen Âge : l'histoire de Qamar al-Zamān dans les *Mille et une nuits* relate l'anecdote de la djinn Maymūna, fille d'al-Damriyāṭ, « un des plus fameux rois des démons » (*ism tilka l-ğinniyya Maymūna bnat al-Dmriyāṭ aḥad mulūk al-ğānn al-mašhūrīn*), que Dahnaš, fils de Šamhūraš, aide à concrétiser sa passion pour Qamar al-Zamān⁴²⁵⁵. Il est difficile d'apprécier l'antériorité de cette histoire par rapport au *Šams al-ma‘ārif*, mais il est probable que Damriyāṭ soit une déformation de Ṭamriyāṭ⁴²⁵⁶. On peut émettre l'hypothèse que Ṭamriyāṭ soit, comme Šamhūraš, une déformation de Ṭahmūraṭ⁴²⁵⁷. Les séries de neuf lettres semblent également être des noms d'esprits. En effet, la terminaison -ūš est commune pour ce genre d'esprit⁴²⁵⁸, et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles Šamharūš prit le pas sur Šamhūraš. On trouve ainsi dans certaines invocations le nom d'un seul de ces djinns, comme Maymūn dans une invocation utilisant de nombreux noms barbares :

(traduction). Voir aussi une amulette contenant un *Du‘ā’ Umm al-Šibyān* écrit en turc et en arabe, et d'autres contenant la même invocation ou les sept pactes en arabe dans Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World*, p. 84, n°154 ; p. 90, n°165 et p. 145, n°275.

⁴²⁵⁵ *Alf layla wa-layla*, Hyderabad, al-Maṭba‘ al-Ḥayḍarī, 1884, I, p. 569-585 ; Les *mille et une nuits*, tr. Jamel Eddin Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, 1991, II, p. 22-45. Jamel Eddin Bencheikh et André Miquel vocalisent Dumriyāṭ. Aucune vocalisation ne permet de statuer sur la bonne lecture. Certaines filles des rois des djinns sont par ailleurs mentionnées dans le *Šumūs al-anwār* d'Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, comme par exemple Šams al-Qarāmid bint al-Malik al-Abyaḍ. Cf. Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 43 et 127 (section consacrée à s'attacher ses services, on y trouve aussi mentionnée Ruqiya bint al-Aḥmar). Voir aussi Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 91 et 122. Hans Alexander Winkler a indiqué également qu'il existe la leçon Šams al-Qawāmid ou encore Šams al-Qamanāriyya. Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 106-107.

⁴²⁵⁶ Damriyāṭ est mentionné dans les *Šumūs al-anwār* où une invocation aux rois des djinns comporte un sceau formé d'un carré de base quatre dont quatre cases contiennent le mot Damriyāṭ. Cf. Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 101-102.

⁴²⁵⁷ Sur cette hypothèse, cf. *supra* p. 921.

⁴²⁵⁸ Les exemples de cette terminaison pour des noms d'esprits est attestée sur de nombreux objets ou textes magiques. Edmond Doutté y voyait « peut-être une origine grecque ». Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 120. José María Millás Vallicrosa la rencontra également sur un objet magique andalousien et soutenait l'hypothèse que le suffixe serait d'origine syro-hellénistique. Cf. José María Millás Vallicrosa, « Un amuleto musulmán de origen aragonés », *Al-Andalus : revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 6/2 (1941), p. 318.

Section. Je mentionnerai ici les nobles noms, comprends-les et dépose-les dans ces oreilles éveillées, les murs ont des oreilles : « Ceux qui l'ont rendent l'essence digne de l'Esprit, du Calame, de la Tablette, ô Bon, ô Union, unis untel à untel et lie l'affection entre eux deux, Bhlṭīf Šāṭīʿ Ašmāṭūn Aṭūn Yhkš Yūqš Bhlhlyūh al-arkyāṭ Hībūrš yā Raʿūf [ô Bienveillant] ʿLšq ʿLšqūm Mhrāqš Bšlḥṭṭ Bšlyūš Yʿrfqūš Flšāqūm ʿlšāqš Mhrāqš. Répondez, ô auxiliaires (*al-aʿwān*)⁴²⁵⁹, par le nom caché et scellé, réponds, ô Sain (*Sālim*), réponds, ô Maymūn ». Il écrira le mercredi avec de l'eau de basilic⁴²⁶⁰, de la girofle⁴²⁶¹, du safran, de l'eau de rose⁴²⁶² à l'odeur agréable sur des feuilles de roseau avec le nom de celui que tu veux, et tu l'encenseras avec de l'oliban mâle⁴²⁶³ à l'odeur agréable et le suspendras en l'air. Si

⁴²⁵⁹ Le texte d'Esc1 et BnF2 (*ayyatu-hā l-aʿwān*) est grammaticalement fautif : on devrait avoir l'accord *ayyu-hā l-aʿwān* ou, comme dans BnF3, *ayyatu-hā l-arwāḥ* (« ô esprits ! »).

⁴²⁶⁰ Le *ḥabaq* est un équivalent du persan *fūtanġ* et ressemblerait au *nimām* (menthe), d'après Ibn al-Bayṭār. Lucien Leclerc pense que le terme s'applique à des plantes odoriférantes plus particulièrement des labiées. Il signale qu'en Algérie le terme désigne le basilic. Le *ḥabaq al-māʾ* désigne quant à lui la menthe aquatique. Mūsā b. Maymūn signale une grande quantité d'espèces différentes, et Max Meyerhof signale une grande confusion dans l'identification des menthes dans les textes grecs et arabes. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, II, p. 6 ; *Traité des simples*, I, p. 402, n°584 et 585 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār*, p. 33 (texte arabe) et 152-153 (traduction), n°309.

⁴²⁶¹ Waldemar Deonna signalait parmi les objets recueillis par le docteur Forcart au Caire un sachet contenant cinq substances dont du sel, de la girofle et du poivre. Il signalait que le sel et les clous de girofles, du fait de leur parfum, sont réputés apaiser les djinns et protéger contre leurs éventuels méfaits. Cf. Waldemar Deonna, « Amulettes de l'Egypte contemporaine », p. 243. Sur la girofle, voir Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, II, p. 812-815 ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 7-8 ; *Traité des simples*, III, p. 64-65, n°1748 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 25-27 *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 36 (texte arabe) et 153 (traduction), n°351. Sur la production d'eau de girofle par distillation, cf. al-Kindī, *Kīmiyāʾ al-ʿiṭr wa-l-ṭašʿidāt*, p. 55-56 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 72.

⁴²⁶² Ces quatre substances peuvent entrer dans la composition d'encre. Cependant, nous n'avons pas trouvé de technique de fabrication incluant à la fois ces quatre produits. Pour des exemples de recettes d'encre avec ces éléments, cf. Martin Levey, *Mediaeval Arabic Bookmaking and its Relation to Early Chemistry and Pharmacology*, Philadelphie, *Transactions of the American Philosophical Society*, 52/4 (1962), p. 22-24 ; al-Muʿizz b. Bādīs, *ʿUmdat al-kuttāb wa-ʿuddat dawī l-albāb*, éd. Naḡīb Māyil al-Harawī et ʿIšām Makkiyya, Meched, Maḡmaʿ al-buḥūṭ al-islāmiyya, 1409, p. 46-51.

⁴²⁶³ Il s'agit d'oliban ou d'encens. Ibn Waḥšiyya, Ibn al-Bayṭār, Mūsā b. Maymūn et l'auteur de la *Tuḥfat al-aḥbāb* en traitent dans leur article *kundur*, son équivalent persan. Il est clairement indiqué que l'oliban mâle est préférable. Cf. Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥa l-nabaṭiyya*, II, p. 1257-1259 ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 83-86 ; *Traité des simples*, III, p. 200-204, n°1974 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār*, p. 22 (texte arabe) et 93-94 (traduction), n°188 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 23 (texte arabe) et 96 (traduction),

tu veux prendre le serviteur dans une retraite [spirituelle], récite ces noms dans une retraite [spirituelle] pieuse sept jours en jeûnant en état de pureté rituelle et tu rompras [le jeûne]⁴²⁶⁴ avec un peu de pain avec de l'huile d'olive, des raisins secs (*al-zabīb*)⁴²⁶⁵ sans huile et sans arriver à satiété. Tu les mentionneras à la suite de chaque prière. Sache que la question porte sur ce que tu veux : épilepsie (*šar‘*) [provoquée par] un [djinn] compagnon (*qarīn*), attraction d'un absent, transmutation de la feuille en or ou en argent, ou ce que tu veux. Sois-en jaloux et n'élève personne qui cherche à atteindre les richesses à ton secret et ce sera avec l'écriture mentionnée. Quand tu veux prendre un serviteur, voilà le sceau et le cachet inaccessible. Le voici.

(*Faṣl adkuru hunā l-asmā’ al-šarīfa fa-fham-hā wa-aw‘i-hā uḍun wā‘iya wa-li-l-ḥiṭān āḍān* « *Ahl ahli-hi l-ḍāt li-l-rūḥ wa-l-qalam wa-l-lawḥ yā Barr yā wuṣūl šil fulān ilā fulān wa-awṣil al-mawadda bayna-humā Bhlṭif Šātī‘ Ašmāṭūn Aṭūn Yhkš Yūqš Bhlhlyūh al-arkyāt Hībūrš yā Ra’ūf ‘Lšq ‘Lšqūm Mhrāqš Bšlḥṭṭ Bšlywš Y‘rfqūš Flšāqūm ‘lšāqš Mhrāqš. Aḡībū ayyatu-hā l-a‘wān [sic] bi-l-ism al-maḥzūn al-maknūn aḡīb yā Sālim aḡīb yā Maymūn* » *yaktubu yawm al-arbi‘ā’ bi-mā’ al-ḥabaq wa-l-qaranful wa-l-za‘farān wa-mā’ al-ward al-ṭayyib fī awrāq al-qaṣab ma‘a sm man aradta wa-tubaḥḥiru-hā bi-l-lubān al-ḍakar al-ṭayyib wa-tu‘alliqu-hā li-l-rīḥ. Wa-in aradta an tattaḥiḍa l-ḥadīm fī ḥalwa fa-gra’ ḥāḍihi l-asmā’ fī ḥalwa šāliḥa sab‘at ayyām wa-anta šā’im ‘alā ṭahāra wa-taṭfuru ‘alā šay’ min al-ḥubz ma‘a l-zayt aw al-zabīb ma‘a ‘adam al-zayt min ḡayr šiba‘ wa-taḍkuru-hā ‘uqb kull šalāt. Wa-‘lam bi-anna ḥāḍihi l-mas‘ala tataṣarrafu fī-hā šī’ta min šar‘ qarīn aw ḡalab ḡā’ib aw iqlāb al-kāḡid ḍahab aw fiḍḍa aw fī-mā aradta fa-kun bi-hi ḡabiṭ wa-lā tuṭli‘ ‘alā sirri-ka aḥad tuballiḡu l-amāl wa-yakūnu ma‘a l-kitāba l-maḍkūra. Idā aradta bi-hā ttiḥād al-ḥadīm ḥāḍā l-ḥātam wa-l-ṭābi‘ al-manī‘ wa-huwa ḥāḍā*)⁴²⁶⁶

n°214. Pour la notice *lubān* revoyant à *kundur*, cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya*, IV, p. 102 ; *Traité des simples*, III, p. 228.

⁴²⁶⁴ Il s'agit donc du régime alimentaire préconisé pendant la période de jeûne la nuit entre la rupture et la reprise du jeûne et non d'aliments à consommer après une semaine de jeûne sans aucune nourriture.

⁴²⁶⁵ Il peut s'agir de raisins secs ou de figes sèches.

⁴²⁶⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 57b-58a. Cette section, ainsi que la précédente, ont été reproduites en marque du manuscrit des *Muḡarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī* conservé à la BnF. Cf. (pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muḡarrabāt Dī l-nūn al-Iḥmīmī*, fol. 3b-5a. La figure est également reproduite dans la marge à un autre endroit du manuscrit où elle est accompagnée de considérations sur les noms de la mère de Moïse attribuées à ‘Alī. Cf. *ibid.*, fol. 35a-36a.

باهليهود الاركياط
هيبورث يا روف علشق
علشقوم علشاقش
مهراقش افشامقش

Cet exemple de recette ne met en scène que Maymūn parmi les djinns susmentionnés. Il est aussi question d'un *qarīn*. Ce terme désigne d'une manière général un compagnon, un conjoint, un époux, un complice, etc. mais on trouve également ce terme dans deux versets du Coran (XXXVII, 49/51 et XLIII, 35/36) qui furent la base de l'association de *qarīn* à un type de djinn car le second de ces versets affirme : « à quiconque se ferme à l'Édification du Tout-Miséricordieux, Nous assignons un démon dont il est le compagnon » (*wa-man yaʿṣu ʿan dīkri l-Raḥmāni nuqayyis la-hu ṣayṭānan fa-huwa la-hu qarīnun*). L'interprétation majoritaire du *qarīn* dans les deux versets est donc équivalent à *ṣayṭān* (démon)⁴²⁶⁷. Un hadith est venu donner un sens plus large au *qarīn* dans la mesure où le Prophète y affirme : « "Il n'y a personne parmi vous qui n'ait un compagnon (*qarīn*) parmi les démons qui lui soit préposé". [Les compagnons] demandèrent : "Et toi, ô Envoyé de Dieu ?" et l'Envoyé de Dieu de répondre : "Oui, cependant Dieu m'a aidé contre lui et il s'est converti à l'islam" » (*laysa min-kum min aḥad illā wa-qad wukkila bi-hi qarīnu-hu min al-ṣayāṭīn qālū wa-anta yā rasūl Allāh qāla naʿam wa-lākinna Llāh aʿānanī ʿalay-hi fa-aslama*)⁴²⁶⁸. Une autre version de ce hadith affirme qu'il y a deux « compagnons » (*qarīn*) : l'un issu des djinns, l'autre des anges⁴²⁶⁹. L'égyptologue Winifred Susan Blackman⁴²⁷⁰ (n. 1872, m. 1950) notait au début du XX^e siècle que les Égyptiens voyaient dans le *qarīn* un double invisible de l'homme, et que chaque mal ou attaque que subissait ce double avait des répercussions sur l'être humain⁴²⁷¹. Le terme d'épilepsie (*ṣarʿ*) utilisé dans le texte confirme l'identification du *qarīn* à une sorte de djinn.

⁴²⁶⁷ Al-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. al-Turkī, XIX, p. 542-543 et XX, p. 595-597.

⁴²⁶⁸ Hadith rapporté par Muslim (*Kitāb al-Munāfiqīn*, 69) et Ibn Ḥanbal (I, 257, 385, 401 et 460).

⁴²⁶⁹ Hadith rapporté par al-Dārimī (*Kitāb al-Riqāq*, 25).

⁴²⁷⁰ Winifred Susan Blackman est la sœur aînée d'Aylward Manley Blackman (n. 1883, m. 1956). Tous deux étaient des archéologues et anthropologues spécialisés en égyptologie. Winifred publia plusieurs articles sur des croyances populaires et magiques égyptiennes, notamment pour la revue *Folklore*.

⁴²⁷¹ Winifred Susan Blackman, « The Ḳarīn and Ḳarīneh », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 56 (1926), p. 163-169 ; Winifred Susan Blackman et Aylward Manley Blackman, « An ancient Egyptian symbol as a modern Egyptian amulet », *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale*, 3 (1935), p. 91-95. Voir aussi Arthur Stanley Tritton, « Spirits and demons in Arabia », p. 726 ; Charles Bachatly, « Notes sur

Le rituel permet en outre d'avoir un serviteur djinn (*hādīm*). Nous pouvons y voir les djinns attribués par exemple aux poètes, leur inspirant la poésie. Pour ce qui est de la magie, nous trouvons l'idée d'un « démon personnel » dans les papyri magiques grecs : le concept de démon personnel est attesté dans l'œuvre de Jamblique et certains papyri délivrent des recettes pour « rencontrer son propre démon »⁴²⁷². Le texte peut être comparé à une des recettes des *Muğarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī* servant à guérir un individu possédé par un djinn : l'incantation contient les noms ʿlšāqš Mhrāqš Aqšā Mqš Aštḥ Amlḥ Šṭwḥ Kšmālḥ Alḥ Blḥ Blḥyā Bbīl Ašmḥ Šmḥ Šmḥyāʿīl et (wa-) Yāṭrāṭīl⁴²⁷³. La parenté entre les deux listes de noms magiques est évidente.

Le *Šams al-ma‘ārif* fait donc appel à une démonologie déjà riche. Les pratiques qui visent à se concilier les djinns ne sont plus des invocations (*du‘āʿ*) mais relèvent au contraire de la conjuration (*‘azīma*), pratique aux codes quelque peu différents. On voit notamment que le rituel de conjuration s'accompagne de l'utilisation de substances naturelles aux propriétés particulières contre les djinns ou pour les apaiser. Le cœur de la conjuration est d'une manière générale le pacte de Salomon : il s'agit de ce fameux pacte que Salomon contracta avec les djinns et les démons. C'est la figure de ce roi-prophète qui est au cœur des pratiques conjuratoires et le sceau de Salomon est donc un thème central de l'assujettissement des djinns et des démons. Comment donc ce sceau est-il décrit dans le *Šams al-ma‘ārif* ?

quelques amulettes égyptiennes », p. 57-58 et Constance E. Padwick, « Notes on the Jinn and the Ghoul in the peasant mind of Lower Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 3 (1923-25), p. 445. Edward Westermarck considérait que *qarīna* était l'équivalent oriental de *tābiʿ* qu'il considérait être plutôt maghrébin. Il a toutefois observé que la *qarīna* est attestée à Tanger. Selon lui, la *qarīna* est aussi un autre nom pour Umm al-Šibyān. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 401-402. L'association entre *qarīn* et *tābiʿ* se trouve pourtant dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, où on trouve dans un passage l'association « les suivants, les djinns domestiques et les compagnons » (*al-tawābiʿ wa-l-‘ummār wa-l-qarāʿin*), attestant que l'usage ne dépend pas uniquement de la zone géographique même si l'on peut observer des tendances plus ou moins prononcées. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, p. 243. Dans le même traité on trouve quelques recettes spécifiques pour la conjuration de la *qarīna*, cf. *ibid.*, p. 249-250.

Enfin, certains voyaient dans la *qarīna* et le terme de *qarīn* dans le Coran la perdurance d'une croyance de l'Égypte antique. Cf. George Davis Hornblower, « Traces of a Ka-Belief in modern Egypt and old Arabia », *Islamic Culture*, 1 (1927), p. 426-430. Sur le *qarīn* dans des données ethnographiques algériennes, cf. Joseph Desparmet, *Le mal magique*, p. 299-312.

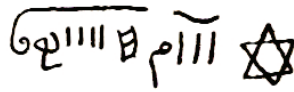
⁴²⁷² Cf. Giulia Sfameni Gasparro, « Magie et démonologie dans les *papyrus graecae* », p. 168-169.

⁴²⁷³ (Pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muğarrabāt Dī l-nūn al-Iḥmīmī*, fol. 39b-40b. La liste de noms se trouve au fol. 40a.

Le sceau de Salomon : le grand pacte

Le sceau de Salomon est présenté comme la source du pouvoir de ce prophète sur l'ensemble de la création. Il représente un pouvoir absolu et totalisant et à ce titre fut l'objet de nombreux commentaires dans les traités de magie. On en a également de nombreux exemples d'utilisation sur les objets⁴²⁷⁴. Pour ce qui est du *Šams al-ma'ārif*, nous n'en trouvons pas moins de trois sections consacrées à la description de ce sceau. La première introduit le tableau de correspondances des séries de sept éléments⁴²⁷⁵ :

Section sur l'éclaircissement des sept figures dans lesquelles on dit que se trouve le plus sublime nom de Dieu. En voici l'image (*šifatu-hā*)⁴²⁷⁶ :



D'aucuns en a composé les vers suivants⁴²⁷⁷ :

- (1) Trois bâtons sont en rang après un sceau
sur leur tête est [un trait] semblable à la flèche (*al-sihām*)⁴²⁷⁸ dressée
- (2) Un *mīm* aveugle et mutilé puis une échelle (*sullam*)
vers ce qui est espéré et ne [s'atteint] pas avec une échelle⁴²⁷⁹
- (3) Et quatre [traits] semblables à des phalanges (*miṭla l-anāmil*)⁴²⁸⁰ sont en rang,

indiquent les bonnes choses qui ne viennent pas du poignet (*mi'šam*)⁴²⁸¹

⁴²⁷⁴ Cf. Armand Abel, « Un drapeau magique musulman provenant de la campagne contre Rimaliza », *Académie royale des sciences d'outre-mer*, numéro spécial, 3 (1957), p. 580.

⁴²⁷⁵ Cette section se retrouve dans le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* et a été reproduite, traduite et analysée par Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 23-28. Hans Alexander Winkler a également proposé une édition du passage avec une traduction en allemand sur la base des manuscrits de Paris et du passage équivalent dans les *Muğarrabāt* d'al-Diyarbī. Cf. Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 68-70 (texte arabe) et 70-72 (traduction). Il commence en tête de section et s'arrête au tableau que nous avons reproduit plus haut.

⁴²⁷⁶ Ce passage et les vers se retournent sous une forme quelque peu différente mais aisément reconnaissable dans *al-Durr al-naẓīm* d'al-Yāfi'ī. Ce dernier affirme qu'il a vu tout ceci de la main d'al-Šādīlī (*bi-ḥaṭṭ al-Šādīlī*). Cf. al-Yāfi'ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 40.

⁴²⁷⁷ BnF3 a « à leur propos, l'émir des croyants a dit : [...] ». Il s'agit de 'Alī b. Abī Ṭālib.

⁴²⁷⁸ BnF1, BnF2 et BnF3 ont le « fer de lance » (*al-sinān*). Le texte d'*al-Durr al-naẓīm* a la même leçon que Esc1.

⁴²⁷⁹ Nous suivons ici la leçon de BnF1 (BnF3 a quasiment la même leçon), qui est aussi celle d'*al-Durr al-manẓūm*. Esc1 et BnF2 semblent avoir interverti plusieurs hémistiches.

⁴²⁸⁰ *Al-anāmil*, pluriel de *anmala*, désigne plus précisément le bout des doigts.

(4) Et un *hāʾ* fendu (*šaḳīq*) puis un *wāw* sans-dessus-dessous (*munakkas*)⁴²⁸²
comme le tuyau d'un poseur de ventouse (*ka-unbūb al-ḥaġġām*) sans
qu'il n'y ait de ventouse !⁴²⁸³

(5) Ô toi qui portes le nom qui n'a pas son pareil,
tu éloigneras avec [ces figures] toutes les calamités pour être sain et
sauf.⁴²⁸⁴

(*Faṣl fi bayān al-aškāl al-sab‘a llatī qāla fi-hā* [38b] *inna-hā sm Allāh al-a‘zam. Wa-ḥādīhi šifatu-hā* : [illustration]. *Wa-qad naẓama-hā ba‘du-hum fa-qāla* :

Ṭalāt ‘uṣī ṣuffifat ba‘da ḥātam / ‘alā ra’si-hā miṭl al-sihām al-muqawwam
Wa-mīm ṭamīs abtar ṭumma sullam / ilā kull ma’mūl wa-laysa bi-sullam
Wa-arba‘a miṭl al-anāmīl ṣuffifat / tušīru ilā l-ḥayrāt min ġayr mi‘ṣam
Wa-hāʾ ṣaḳīq ṭumma wāw munakkas / ka-unbūb al-ḥaġġām wa-laysa bi-miḥġam
Fa-yā ḥāmīl al-ism alladī laysa miṭla-hu / tunaġġibu bi-hā l-āfāt kilā li-taslam)⁴²⁸⁵

Cette description se retrouve dans *al-Durr al-naẓīm fi ḥawāṣṣ al-Qur’ān al-‘aẓīm* d'al-Yāfi‘ī⁴²⁸⁶, à ceci près qu'il attribue ce texte à al-Šādīlī. Le manuscrit Esc1 contient une note marginale indiquant que Dū l-Nūn al-Miṣrī aurait dit que c'était le plus sublime nom de Dieu, et il est en effet possible qu'en tant que déchiffreur des inscriptions des anciens temples égyptiens on lui ait attribué ce type de propos⁴²⁸⁷. Le nom du respectable traditionniste de l'exégèse Ibn ‘Abbās est également convoqué dans les manuscrits Esc1 et BnF1. Enfin, BnF3 leur associe le « commandeur des croyants » (*amīr al-mu‘minīn*), probablement ‘Alī comme nous

⁴²⁸¹ Cet hémistiche est au vers précédent dans Esc1 et BnF2. Nous avons donc repris la leçon de BnF1 et BnF3.

⁴²⁸² Nous avons suivi BnF1 et BnF2.

⁴²⁸³ BnF1 ajoute la phrase suivante : Voilà donc ce nom sublime en puissance, si tu ne le connaissais pas avant, sache-le !

⁴²⁸⁴ Ce second hémistiche comporte quelques variantes d'un manuscrit à l'autre :

- BnF1 : tu seras aussi préservé des calamités et tu seras sain et sauf !

- BnF2 : tout ce que tu as en aversion est éloigné, tu seras sain et sauf !

- BnF3 : avec [ces figures] tu éloigneras tout ce que tu as en aversion et tu seras sain et sauf !
BnF1 y ajoute : « Voilà le nom de Dieu - Sa majesté est immense ! - pour toute créature arabe ou barbare (*min faṣīḥ wa-a‘ġam*) ». Le terme *a‘ġam* désigne ceux qui ne parlent pas arabe (surtout les Persans), alors que *faṣīḥ* désigne l'éloquent (*fuṣḥā* désignant l'arabe littéraire). C'est pourquoi nous avons voulu privilégier la différence de langue dans notre traduction.

⁴²⁸⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 38a-38b.

⁴²⁸⁶ Al-Yāfi‘ī, *al-Durr al-naẓīm*, p. 40.

⁴²⁸⁷ Nous n'en avons toutefois trouvé aucune trace dans le recueil d'*experimenta* attribuées à Dū l-Nūn al-Miṣrī conservé à la BnF.

allons le voir⁴²⁸⁸. Les figures ne sont pas en soit appelées sceau de Salomon, et seule l'étoile est qualifiée de « sceau » (*ḥātam*) dans les vers de poésie⁴²⁸⁹. C'est pourtant cet ensemble de figures qui est dans d'autres traités appelé sceau de Salomon, du fait que le sceau de Salomon contient le plus sublime nom de Dieu et que ces figures sont réputées le contenir. Mais on trouve ces vers attribués à 'Alī dans un manuscrit d'un *Dīwān 'Alī* conservé à Londres⁴²⁹⁰. Ce récit y est attribué à Abū 'Alī l-Ṭabrisī⁴²⁹¹ (n. 470/1077-1078, m. 548/1154)⁴²⁹². Hans Alexander Winkler en déduisait que le récit devait dater de cette époque⁴²⁹³. En réalité, du fait qu'al-Ṭabrisī n'est que rapporteur, cette datation ne peut être appuyée avec certitude. En effet, auteur prolixe, il écrivit plusieurs commentaires coraniques et servit d'autorité à des juristes postérieurs. Il est donc possible que des dires lui furent attribués. En l'absence de trace de ce type d'écrit de la main d'al-Ṭabrisī, il demeure difficile d'apprécier son authenticité. Quoi qu'il en soit, on attribue bien souvent les symboles à 'Alī b. Abī Ṭālib sur cette base, alors que, comme nous l'avons vu, l'attribution est très changeante au Moyen Âge. Il semble que la leçon du *Šams al-*

⁴²⁸⁸ Le tardif al-Diyarbī associe également ces vers à 'Alī. Cf. al-Diyarbī, *Muğarrabāt al-Diyarbī l-Kabīr*, p. 68. Al-Diyarbī a également repris du pseudo-al-Būnī le début de la présentation et la mention de Dū l-Nūn al-Miṣrī comme garant de l'efficacité des sept signes.

⁴²⁸⁹ Le même constat a été fait par Ingrid Hehmeyer, « Water and Sign Magic in al-Jabin, Yemen », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25/3 (2008), p. 87-89. L'article analyse, *Šams al-ma'ārif al-kubrā* à l'appui, ces figures trouvées sur une citerne au Yémen à Jabin, ce qui témoigne de leur usage.

⁴²⁹⁰ *Dīwān 'Alī*, Londres, British Museum, 577. Cf. Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, Berlin et Leipzig, W. de Gruyter & co., 1930, p. 89-90 ; Lloyd D. Graham a également proposé une traduction des vers en anglais, mais en se basant sur la traduction allemande, cf. Lloyd D. Graham, « In Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the "Greatest Name" Relate to an Early Prototype of the Seven Seals and may Link the Seals with the Pleiades », *Epigraphy Society Occasional Papers*, 29 (2011), p. e3 (nous notons ainsi les pages de la version électronique mise en ligne par l'auteur).

⁴²⁹¹ Amīn al-Dīn Abū 'Alī l-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī est un imamite originaire du Ḥurāsān, auteur de nombreux traités. On rencontre aussi la vocalisation fautive al-Ṭabarsī, popularisée à l'époque ṣafawide. Cf. Etan Kohlberg, « al-Ṭabrisī », *EI*².

⁴²⁹² Les quelques lignes de l'extrait en question ont été éditées par Heinrich Ewald, « Eine himjaritische Inschrift », *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 2 (1839), p. 107-109. Elles sont également reprises dans Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 65-66.

⁴²⁹³ *Ibid.*, p. 89 ; Lloyd D. Graham semble admettre cette hypothèse, cf. Lloyd D. Graham, « In Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the "Greatest Name" », p. e4.

ma‘ārif al-kubrā, mentionnant ‘Alī, ait poussé les orientalistes à considérer qu'al-Tabrisī en était la source la plus authentique⁴²⁹⁴.

Les symboles furent diversement interprétés : J. Mc G. Dawkins, par exemple, voyait en l'étoile à six branches un cercle qui aurait été déformé⁴²⁹⁵. Il résumait ainsi le sceau : une étoile symbolisant le judaïsme, les trois bâtons représentant le christianisme (trinité), la *mīm* représentant l'islam (Muḥammad), l'échelle symbolisant la quête ascensionnelle du plus sublime nom de Dieu (l'échelle de science), les quatre lignes verticales figurant les quatre lettres du tetragrammaton et les deux derniers symboles l'alpha et l'oméga⁴²⁹⁶. Philippe Demonsablon y voyait un code numérique : les trois lettres représentées (*mīm*, *hāʾ*, *wāw*) valent respectivement 40, 5 et 6 selon le système de l'*abjad*, les trois bâtons surmontés d'un javelot vaudraient 4 (3+1), l'échelle à deux (*sic*) échelons 2, les quatre bâtons 4 et l'étoile à cinq (*sic*) branches 5. La somme totale donne soixante-six, qui est le nombre associé au nom de Dieu Allāh ($\bar{A} = 1, L = 30, L = 30$ et $H = 5$)⁴²⁹⁷. Dans les deux cas, l'interprétation est contestable du fait que les symboles ont beaucoup évolué. Par exemple, pour l'équivalence numérique, cela présuppose que l'échelle à deux barreaux et l'étoile à cinq branches soient les représentations les plus anciennes, or, sur les manuscrits consultés, l'échelle a un nombre très variable d'échelons : deux (BnF1), trois (Esc1, BnF2, Lei), quatre (BnA) et même cinq (BnF3). De même, tous les manuscrits ont une étoile à six branches et non cinq⁴²⁹⁸. Ces analyses nous semblent

⁴²⁹⁴ Voir aussi Hans Henry Spoer, « Arabic magic medicinal bowls », p. 239-244.

⁴²⁹⁵ J. Mc G. Dawkins, « The seal of Solomon », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, p. 147.

⁴²⁹⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁴²⁹⁷ Philippe Demonsablon, « Notes sur deux vêtements talismaniques », p. 245.

⁴²⁹⁸ Le nombre de branches de l'étoile peut changer en fonction des époques et des régions. L'étoile à six branches était un motif courant au Moyen Âge, elle est même attestée sur un *dirham* du calife omeyyade andalousien ‘Abd al-Raḥmān III. Cf. Juan José Rodríguez Lorente, « El sello de Salomón en un dirhem inédito de ‘Abd al-Raḥmān III », *Al-Qantara*, 12/1 (1991), p. 277-279. Il semble que de nos jours ce soit l'étoile à cinq branches qui soit privilégiée dans les écrits magiques, et nous pouvons avancer deux raisons potentielles : la première est que l'étoile à cinq branches est devenue en Occident le symbole de la magie dans un imaginaire (livres, images, films, etc.) qui s'est abondamment exporté à travers le monde, la seconde est que l'étoile à six branches évoque le drapeau israélien et peut ainsi avoir une dimension politique. L'étoile à cinq branches est par ailleurs représentée sur le drapeau marocain ce qui la rend d'autant plus acceptable sur un objet écrit en arabe. Rajaonarimanana Narivelo notait que les talismans arabico-malgaches, pourtant influencés par le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, présentent plutôt des étoiles à huit branches, ce qui illustre bien ces variations régionales. Cf. Rajaonarimanana Narivelo, « Les talismans écrits de la tradition arabico-malgache », dans *Language - a doorway between human cultures tributes to Dr Otto Chr. Dahl on his ninetieth birthday*, éd. Øyvind Dahl, Oslo, Novus, 1993, p. 108 et 120.

donc avoir du sens dans la mesure où elles ont pu être une manière d'interpréter ces symboles qui ont orienté leur graphie au fil des copies. Mais rien ne permet d'indiquer qu'il s'agit de leur symbolique originelle, d'autant plus que les variations dans la graphie de ces symboles sont nombreuses⁴²⁹⁹. Elles furent employées dans les traités de magie plus tardifs et devinrent le symbole-même de la magie⁴³⁰⁰. La section se poursuit avec des récits sur leur utilisation :

On rapporte d'Abū l-Dardā⁴³⁰¹ - que Dieu soit satisfait de lui - qu'il a dit : « Je les ai expérimentées à trois [occasions]. Je les ai trouvées plus tranchantes qu'une épée (*aqṭa' min al-sayf*), je ne suis jamais entré avec [ces figures] dans un bateau qui a coulé [pendant le voyage], il n'est jamais arrivé qu'une marchandise⁴³⁰² [avec ces figures] soit volée, ou qu'une maison soit brûlée ». Ibn al-Warrāq⁴³⁰³ a dit : « il faut écrire avec [ces figures] sur les marchandises : "Ô Préservateur qui ne fait pas oublier ! Ô Celui qui pourvoie grâces sans compter ! Ô Celui qui a les beaux noms ! Préserve cette chose des malheurs par ce avec quoi tu preserves ! Certes, Tu as dit

⁴²⁹⁹ Voir notamment Hans Alexander Winkler, *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen zauberei*, p. 114-116. Il présente dans ces deux pages vingt-trois différentes présentations de ces signes, montrant ainsi la multitude de variations plus ou moins importantes dans un corpus restreint.

⁴³⁰⁰ Pour d'autres exemples d'utilisation de ces figures, cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Rahma*, p. 143 (trois des sept figures), 147 (six figures plus trois figures répétées), 227 (utilisation de cinq ou de quatre figure contre les djinns), 236-237 (sept ou trois figures contre la *tābi'a* ou Umm al-Ṣibyān), 280 (cinq figures pour accroître sa faculté de compréhension) ; Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, *Ṣumūs al-anwār*, p. 72 (tableau de correspondance), 102 (figure talismanique), 104 (invocation énumérant les correspondances avec les anges, les rois des djinns, les planètes et les noms divins), 115-116 (conjurations de djinns), 125 (quatre des figures pour conjurer les djinns qui habitent les fossés, l'échelle est représentée par un grand carré), 126 (conjuración contre des djinns pour toutes sortes de maux physiques), 140-141 (quatre des figures contre divers maux de tête, dont la migraine), 162 (recette pour qu'un être humain soit caché des rois et des tyrans).

⁴³⁰¹ Abū l-Dardā (m. 32/652), compagnon du Prophète considéré par les soufis comme faisant partie de ces *ahl al-ṣuffā* dont ils se réclament. Cf. Arthur Jeffery, « Abu 'l-Dardā », *EF*².

⁴³⁰² Nous avons retenu la leçon de BnF1, BnF2 et BnF3, plutôt que celle d'Esc1 qui a *ḍī'a* (village).

⁴³⁰³ Georges-Chehata Anawati l'identifie au grammairien Abū l-Ḥasan Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-'Abbās (m. 381/999). Cf. Georges-Chehata Anawati, « Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », p. 26. Il pourrait aussi bien s'agir d'Abū 'Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (m. 247/861 d'après al-Mas'ūdī), mu'tazilite qui serait devenu hérétique, accusé de manichéisme. Il est l'auteur d'un ouvrage important sur les sectes dans lequel puisèrent de nombreux hérésiographes. Cf. Samuel Miklos Stern, « Abū 'Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq », *EF*².

dans Ton livre descendu sur Ton prophète envoyé {Nous, Nous avons fait descendre l'Édification et Nous sommes Celui qui la conserve}⁴³⁰⁴ ». Cela sera un moyen de la préserver (*ḥifẓ la-hā*) de tous les malheurs⁴³⁰⁵.

(*Wa-ruwiya ‘an Abī l-Dardā’ - raḍiya Llāh ‘an-hu - anna-hu qāla : « Ğarrabtu-hā fi talāt fa-wağadtu-hā aqṭa‘ min al-sayf mā daħaltu bi-hā fi safīna wa-ğariqat, wa-lā fi biḍā‘a wa-suriqat, wa-lā fi dār wa-ħtaraqat ».* *Wa-qāla Bn al-Warrāq : « yanbağī an yaktuba ma‘a-hā ‘alā l-baḍā’i‘ : "Yā ḥāfiẓan lā yunsā wa-yā man na‘ima-hu lā tuḥṣā wa-yā man la-hu l-asmā’ al-ḥusnā ! Iḥfaz ḥādā l-šay’ min al-āfāt bi-mā ḥafīzat bi-hi l-ḍikr ! Inna-ka qulta fi kitābi-ka l-munazzal ‘alā nabī-ka l-mursal { innā naḥnu nazzalnā l-ḍikra wa-innā la-hu la-ḥāfiẓūna }*" ». *Fa-yakūna ḥādā ḥifẓ la-hā min ġamī‘ al-āfāt*)⁴³⁰⁶

Le propos d'Abū Dardā' fait remonter les usages du sceau de Salomon en islam aux origines (mythiques) du soufisme. En effet, compagnon du Prophète réputé appartenir aux premiers « gens du banc » (*ahl al-ṣuffa*), il est ainsi mis en avant dans les écrits soufis pour en légitimer le discours. Le bateau et la marchandise sur lesquels furent « testés » ces noms n'est pas sans rappeler l'importance du voyage dans les prières rituelles. La « prière du voyageur » (*ṣalāt al-musāfir*) a été codifiée dans les recueils de hadiths⁴³⁰⁷. C'est aussi le thème central du *ḥizb al-baḥr* d'al-Šāḍilī. Ces récits sont une forme de certificat d'efficacité, comme le souligne le propos « j'ai expérimenté » (*ğarrabtu*) d'Abū l-Dardā', rappelant le genre des *muğarrabāt*. Une fois cette garantie exposée, le compilateur s'attache à commenter les sept signes :

Le commentaire de ces sept [sceaux]⁴³⁰⁸ bénis, bénéfiques, guérisseurs et majestueux est ce que mentionnent les hommes de science (*ahl al-‘ilm*) à savoir que Dieu - qu'Il soit exalté ! - disait : « Je suis Dieu pour toute chose ! Je suis Dieu, l'Unique, le Roi, le Vivant (*al-Wāḥid al-Malik al-Ḥayy*) ! Je suis Dieu, ombres et ombrages font Ma louange ! Je suis Dieu, Artisan que l'égarement n'embrasse point ! Je suis Dieu, nulle chose n'est semblable à Moi ! Je suis Dieu, l'Audient, le Clairvoyant (*al-Samī‘ al-Baṣīr*) !

On dit que ces sept figures sont les sept lettres absentes de la mère du Livre, qui sont : F, Ḥ, Š, Ṭ, Z, Ğ, Z. Elles indiquent sept des noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - , qui sont : Singulier (*Fard*), l'Omniscient (*Ḥabīr*), Témoin (*Šahīd*), Pur (*Zakī*), Apparent (*Zāhir*), Rédempteur (*Tawwāb*)⁴³⁰⁹, Tout-Puissant (*Ĝabbār*).

⁴³⁰⁴ Coran, XV, 9.

⁴³⁰⁵ BnF2 et BnF3 précisent : « ce sera un charme protecteur (*ḥirz*) ».

⁴³⁰⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 38b.

⁴³⁰⁷ Cf. Guy Monnot, « *Ṣalāt* », *El*². Voir aussi Muslim (*Kitāb al-Musāfirīn*, 4 et 8).

⁴³⁰⁸ Le terme de *ḥawātīm* n'apparaît pas dans Esc1, mais est bien présent dans BnF1, BnF2 et BnF3.

⁴³⁰⁹ Cette correspondance n'est cohérente qu'avec l'orthographe *tawwāb*. Cette orthographe, bien qu'elle soit incorrecte au niveau strictement morphologique (la racine du mot est « T.W.B »), est très répandue dans les manuscrits et son usage est validé dans le *Lisān al-*

Ces sept lettres sont réunies dans un verset de la sourate des Troupeaux (*al-An'ām* = sourate VI), qui est Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Eh quoi ! celui qui était mort, que Nous avons revivifié [...] } jusqu'à Son propos - qu'Il soit exalté ! - { [...] } ainsi a été paré [*de fausses apparences*] ⁴³¹⁰. L'un d'eux [*i.e.* des hommes de science] a dit que le plus sublime nom qui est connu des maîtres de cette discipline est celui-là qui a les sept lettres. On dit que le plus sublime nom qui a les sept lettres est le Tout-Miséricordieux (*al-Raḥmān*)⁴³¹¹, et [chaque] lettre des sept qui sont dans ce plus sublime nom est séparée dans les liminaires des sourates (*awā'il al-suwar*) comme { *Ā.L.M* }⁴³¹² [lire en réalité { *Ā.L.R* }⁴³¹³], { *Ḥ.M* }⁴³¹⁴ et *nūn*⁴³¹⁵. On dit que le plus sublime nom qui a les sept lettres a pour condition de se lire des deux sens (*min al-ṭarafayn*), [comme dans] Son propos - qu'Il soit exalté ! - dans la sourate *Yāsīn* [= sourate XXXVI] { chacun dans une sphère }⁴³¹⁶ et dans la sourate de celui couvert d'un manteau (*al-Mudattir* = sourate LXXIV) { Ton Seigneur, magnifie[-le] ! }⁴³¹⁷ : [propos] qui se lit depuis la fin comme on le lit depuis le début. Sur les sept [lettres] précédentes, il est premièrement connu que c'est le nom le plus sublime aux sept lettres parce qu'elles indiquent le bien. On dit [également] qu'elles indiquent le châtiment selon ce que nous allons éclairer⁴³¹⁸. Elles ont une invocation (*du'ā'*) sublime et de nobles serviteurs. Celui qui s'unit à elles, les yeux se tournent vers lui

‘arab d'Ibn Manẓūr, qui fait de *tawwāb*, *awwāb*, *ṭawwāb* et *munīb* des synonymes (*wa-raḡul tawwāb awwāb ṭawwāb munīb bi-ma'nā wāḥid*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, I, p. 518.

⁴³¹⁰ Coran, VI, 122. Le verset entier donne est { Eh quoi ! celui qui était mort, que Nous avons revivifié et à qui Nous avons donné une Lumière avec laquelle il marche parmi les Hommes, [celui-là] est-il à la ressemblance de celui qui est dans les Ténèbres d'où il ne saurait sortir ? Ainsi a été paré [*de fausses apparences*], aux Infidèles, ce qu'ils faisaient [*sur terre*] } (*A-wa-man kāna maytan Fa-aḥyaynā-hu wa-Ġa'alnā la-hu nūran yamšī bi-hi fī l-nās ka-man maṭalu-hu fī l-Ẓulumāt laysa bi-Ḥārīḡin min-hā ka-dālika Zuyyina li-l-kāfirīna mā kānū ya'lamūna*). Nous avons signalé les sept lettres par des majuscules. Plusieurs manuscrits les ont également mises en évidence en écrivant la lettre au-dessus ou au-dessous du mot qui la contient. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, BnF1, fol. 57a ; BnF3, fol. 57b ; Esc3, fol. 45a.

⁴³¹¹ Cela suppose donc que la *alif* suscrite soit comptée comme une lettre à part entière.

⁴³¹² Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

⁴³¹³ Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

⁴³¹⁴ Premier verset des sourates XL à XLVI.

⁴³¹⁵ Coran, LXVIII, 1. (Le *nūn* n'est pas écrit en toutes lettres dans le Coran).

⁴³¹⁶ Coran, XXXVI, 40. L'extrait du verset est { *KuLLunn Fī FaLaKin* }, ce qui est effectivement un palindrome (K L F Ī F L K).

⁴³¹⁷ Coran, LXXIV, 3. Le verset en arabe donne { *RaBBu-Ka Fa-KaBBiR* }, également un palindrome (R B K F K B R), plus « parfait » encore que le précédent car même le redoublement du B (*tašdid*) se retrouve au début comme à la fin.

⁴³¹⁸ Elles sont effectivement associées à des termes très négatifs issus du lexique de l'Enfer. Cf. *supra* p. 779 et suivante.

(*tataqallabu la-hu l-a‘yān*), les [sources de] terreur (*al-ahwāl*)⁴³¹⁹ lui sont soumises et la terre se plie devant lui⁴³²⁰. Tu t'adonneras à l'ensemble de ces [phénomènes] si Dieu - qu'il soit exalté ! - le veut.

Nous les avons posées ici, organisées avec leurs lettres, leurs noms, leurs figures, leurs jours, leurs serviteurs, leurs natures dans un tableau de sept cases de côté. Connais-le et décris-le, tu seras bienheureux grâce à lui. Voici ce tableau béni :

(*Wa-šarḥ hādā l-sab‘a l-mubāraka l-nāfi‘a l-šāfiya l-ḡalīla mā ḍakara-hu ahl al-‘ilm bi-anna Llāh ta‘ālā yaqūlu : « Anā Llāh li-kull šay’ ! Anā Llāh l-Wāḥid al-Malik al-Ḥayy ! Anā Llāh sabbaḥa lī l-zilāl wa-l-fay’ ! Anā Llāh šāni‘ lā yudrikunī l-ḡayy ! Anā Llāh laysa ka-miṭlī šay’ ! Anā Llāh al-Sami‘ al-Bašīr ! » Wa-qīla inna hādīhi l-aškāl al-sab‘a hiya l-sab‘a aḥruf al-sāqīṭa min umm al-kitāb, wa-hiya hādīhi : F Ḥ Š Ṭ Z Ğ Z. Wa-hiya dālla ‘alā sab‘at asmā’ min asmā’ Allāh ta‘ālā, wa-hiya : Fard, Ḥabīr, Šahīd, Zakī, Zāhir, Tawwāb, Ğabbār. Wa-qad iḡtama‘at hādīhi l-ḥurūf al-sab‘a fī āya min sūrat al-an‘ām, wa-hiya qawlu-hu ta‘ālā { aw man kāna maytan fa-aḥyaynā-hu } ilā qawli-hi ta‘ālā { ka-dālika zuyyina }. Qāla ba‘du-hum inna l-ism al-a‘zam allaḍī [39a] ya‘rifu ‘inda arbāb hādā -ša’n bi-dī l-sab‘a aḥruf huwa hādā. Wa-qīla inna l-ism al-a‘zam dā l-sab‘a aḥruf huwa l-Raḥmān, wa-ḥarf al-sab‘a l-kā’ina fī hādā l-ism al-a‘zam mutafarriqa fī awā’il al-suwar miṭl { Ā.L.M }, { Ḥ.M } et nūn. Wa-qīla inna l-ism al-a‘zam dā l-sab‘a aḥruf šartu-hu an yuqra’a min al-ṭarafayn, wa-huwa qawlu-hu ta‘ālā fī sūrat Yāsīn { kullun fī falakin } wa-fī sūrat al-mudattir { rabbi-ka fa-kabbir } yuqra’u min āhiri-hi kamā yuqra’u min awwali-hi. Fī l-sab‘a l-mutaqaddima awwal huwa l-māšhūr anna-hu huwa l-ism al-a‘zam dā l-sab‘a aḥruf li-anna-hā tuš‘iru bi-l-ḥayr. Wa-qīla tuš‘iru bi-l-‘aḍāb ḥasaba-mā nubayyinu-hu. Wa-la-hā du‘ā’ ‘aẓīm wa-ḥadama šarīfa. Man ittaṣala bi-hā fa-inna-hu tataqallabu la-hu l-a‘yān wa-yusaḥḥiru la-hu l-ahwāl wa-taṭwī la-hu l-arḍ. Wa-sataqifu ‘alā ḡami‘ dālika in šā’a Llāh ta‘ālā. Wa-qad waḍa’nā-hā hunā murattaba bi-ḥurūfi-hā wa-asmā’i-hā wa-aškāli-hā wa-ayyāmi-hā wa-ḥuddāmi-hā wa-ṭabā’i-hā fī ḡadwal musabba‘. Fa-‘lam-hu wa-šif-hu tas‘adu bi-hi, wa-huwa hādā l-ḡadwal al-mubārak : [illustration])⁴³²¹*

Le tableau de correspondance déjà présenté apparaît à cet endroit. On peut voir qu'il met en relation des éléments qui n'apparaissent pas dans le discours (jours, anges, djinns) avec les éléments de commentaire (figures, lettres absentes de la première sourate, noms divins). L'association de ce sceau à la *basmla* le renvoie donc à l'exégèse coranique, ce que confirme la suite du discours faisant d'*al-Raḥmān* un nom divin composé des lettres liminaires. Cette interprétation des liminaires est abondamment relayée chez les exégètes. Al-Ṭabarī, dans son commentaire du verset

⁴³¹⁹ BnF2 et BnF3 ont « l'air » (*al-hawā*).

⁴³²⁰ Ce dernier effet est une « grâce divine » (*karāma*) fréquente parmi les saints : il s'agit de parcourir de grandes distances (la terre se replie sous les pieds du saint).

⁴³²¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 38b-39a.

{Ā.L.R}⁴³²², ne mentionne pas moins de trois hadiths appuyant cette interprétation des liminaires⁴³²³.

Le propos le plus curieux ici mentionné sur ce nom suprême que contiennent les lettres est l'idée selon laquelle ce mystérieux nom contiendrait sept lettres et serait un palindrome⁴³²⁴. Les exemples donnés sont deux suites de sept lettres provenant de deux versets du Coran⁴³²⁵. La tradition est donc contradictoire dans la mesure où l'on attendrait que le « nom aux sept lettres » contiennent sept lettres différentes alors que le palindrome suppose que l'on ait trois paires de lettres identiques. En réalité, il nous semble que l'on doive s'orienter vers une lecture symbolique de ce passage : le palindrome représente l'infini, son début étant sa fin et vice-versa. Il représente parfaitement le précepte de la Table d'Émeraude selon lequel ce qui est en haut procède de ce qui est en bas et vice versa⁴³²⁶. Des talismans gréco-égyptiens utilisaient déjà les palindromes dans leurs formules⁴³²⁷. Cette ambivalence est de nouveau soulignée avec la signification des sept lettres absentes de la première sourate : indiquant le bien ou le châtement, elles ont donc une

⁴³²² Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

⁴³²³ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, éd. Šākir, XV, p. 9-10.

⁴³²⁴ La figure du palindrome est appelée *al-qalb* (et les mots qui le forment *al-maqlūb*) par le rhétoricien et grammairien al-Sakkākī (n. 555/1160, m. 626/1229). Il ne donne cependant pas d'exemple coranique. Cf. al-Sakkākī, *Miftāḥ al-ʿulūm*, éd. Akram ʿUṭmān Yūsuf, Bagdad, Maṭbaʿat dār al-risāla, 1982¹, p. 671-673. Sur al-Sakkākī, cf. Wolfhart P. Heinrichs, « al-Sakkākī », *Et*².

⁴³²⁵ L'une d'elles doit être rapprochée d'un talisman analysé par Ludvik Kalus. Il s'agit en fait d'un carré magique se présentant de la sorte :

R	B	K	W	K	B	R
K	B	R	R	B	K	W
B	K	W	K	B	R	R
B	R	R	B	K	W	K
K	W	K	B	R	R	B
R	R	B	K	W	K	B
W	K	B	R	R	B	K

Il semble bien que le commentaire du *Šams al-maʿārif* pour le verset coranique LXXIV, 3 soit à l'origine de ce carré, à ceci près que la *fā* ait été remplacée par une *wāw* ou exécutée comme telle (*rabbu-ka wa-kabbir* au lieu de *rabbu-ka fa-kabbir*). Cf. Ludvik Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans*, p. 90-91.

⁴³²⁶ Sur la Table d'Émeraude, cf. *supra* p. 194 et suivantes. Le verset en question est « Le plus haut [vient] du plus bas et le plus bas [vient] du plus haut » (*inna l-aʿlā min al-asfal wa-l-asfal min al-aʿlā*).

⁴³²⁷ Voir Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor/London, University of Michigan Press/Geoffrey Cumberlege/Oxford University Press, 1950, p. 202-204.

signification positive réflétée par les noms divins correspondant et une signification négative correspondant aux différents noms de la Géhenne et du châtime⁴³²⁸.

Les sept figures sont donc avant tout liées à la symbolique des correspondances par séries de sept : le nom suprême est la réunion des sept, la synthèse absolue, l'univers réduit à un microcosme symbolique. Il y a néanmoins d'autres descriptions du sceau de Salomon dans d'autres sections du *Šams al-ma‘ārif*, et les différences de traitement indiquent l'utilisation de sources très différentes. Ainsi, on trouve beaucoup plus loin la section suivante :

Section dans laquelle je mentionnerai la description du sceau de Salomon fils de David - sur lui la paix ! -, les noms qui y sont tracés et les [faits] rapportés et les bénéfiques qui viennent à sa mention.

Tu dois préserver cela et le garder. Seul celui qui le garde pour lui-même loin des péchés. Le silence de la langue craignant Dieu est pur parce qu'il est le sceau de l'obéissance et seule le Puissant le touche. Wahb b. Munabbih - que Dieu soit satisfait de lui - a dit : « Le sceau de Salomon - sur lui la paix - avait quatre disques avec une inscription sur chaque disque : sur le côté droit "Je suis Dieu, je n'ai pas de fin", sur le côté gauche "Je suis Dieu, le Vivant, le Subsistant", sur le troisième côté "Je suis Dieu le Puissant, point de Puissant excepté Moi, et puissant est celui qui revêt mon sceau" et sur le dernier côté, qui est le quatrième, le verset du Siège (*āyat al-kursī*), et entourant cela "Muḥammad est l'Envoyé de Dieu" ».

On dit selon une autre recension que les noms qui sont dans le sceau de Salomon - sur lui la paix - sont ceux-ci : « Point de divinité excepté Dieu, Il est unique et n'a point d'associé, Je suis Dieu, Je suis devenu Singulier par la royauté et l'autorité, ʾĪl ʾĪl ʾĪl, Je suis Dieu, Je me suis fait Puissant par la puissance et le potentiel, Yāh Yāh Yāh, Je suis Dieu, Vivant, Subsistant (*Ḥayy Qayyūm*), Je ne dors point, ʾĪh ʾĪh ʾĪh, Je suis Dieu, un Bien puissant (*ḥayr qādir*) toute chose M'obéit, Anūḥ Anūḥ Anūḥ, Je suis Dieu, le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux, Dā‘ūğ Fī‘ūğ Mā‘ūğ, point de divinité excepté Dieu, celui qui pénètre dans Ma citadelle est protégé de Mon châtime⁴³²⁹, Je me suis fortifié par les noms de ce sceau, par Celui qui a la force et la Toute-Puissance, J'ai cherché protection contre Mon châtime⁴³²⁹ par Celui qui a la puissance, la capacité et le royaume céleste, J'ai confié Mon ordre au Vivant, l'Éternel, qui ne meurt pas. J'ai frappé celui qui Me veut d'un dommage par [la formule] « point de puissance ni de force excepté par Dieu, le Haut, le Sublime, Dieu le Sublime me suffit, quel excellent protecteur ! { Dis : « O Dieu ! Souverain de la Royauté !, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux. [En Ta main est le bonheur.]⁴³²⁹ Sur toute chose, Tu es omnipotent. }⁴³³⁰ { Tu fais pénétrer la nuit dans

⁴³²⁸ Sur cette interprétation, cf. *supra* p. 817 et suivante.

⁴³²⁹ Seulement dans Esc1.

⁴³³⁰ Coran, III, 25/26.

le jour et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit. Tu fais sortir le Vivant du Mort et fais sortir le Mort du Vivant. Tu donnes attribution à qui Tu veux, sans compter. }⁴³³¹

(*Faṣḥ adkuru fī-hi ṣifāt ḥātām Sulaymān b. Dāwūd* - 'alay-hi l-salām - wa-l-asmā' al-marsūma fī-hi wa-mā ḡā'a fī dīkri-hi min al-riwāyāt wa-l-manāfi'. *Fa-*'alay-ka bi-ḥifẓ dālīka wa-ṣiyānati-hi id lā yataḥattamu bi-dālīka illā man kāna ṣā'in li-nafsi-hi min al-ma'āṣi ṣumūt al-lisān muttaq fī Llāh - 'azza wa-ḡalla - zāhir [sic] li-anna-hu ḥātām al-tā'a wa-lā yamussa-hu illā l-'Azīz. *Qāla Wahb b. Munabbih* - raḍiya Llāh 'an-hu - kāna ḥātām Sulaymān - 'alay-hi l-salām - 'alā arba'a aṭbāq maktūb fawq kull ṭabaqa 'alā l-ḡānib al-ayman « Anā Llāh lam azul » wa-'alā l-ḡānib al-aysar « Anā Llāh al-Ḥayy al-Qayyūm » wa-'alā l-ḡānib al-tālīt « Anā Llāh al-'Azīz lā 'azīz ḡayrī wa-'azīz man albasat-hu ḥātāmī » wa-'alā l-ḡānib al-āḥir wa-huwa l-rābi' āyat al-kursī wa-muḥīt bi-hā Muḥammad rasūl Allāh. *Wa-qīla fī riwāya uḥrā inna l-asmā' allatī kānat fī ḥātām Sulaymān* - 'alay-hi l-salām - hiya ḥādīhi: « Lā ilāha illā Llāh waḥda-hu lā ṣarīk la-hu anā Llāh tafarradtu bi-l-mulk wa-l-sultān ḡīl ḡīl anā Llāh ta'azzaztu bi-l-'izza wa-l-imbkān yāh yāh yāh anā Llāh Ḥayy Qayyūm lā anāmu ḡīh ḡīh anā Llāh Ḥayr Qādir aṭā'anī kull ṣay' Anūḥ Anūḥ Anūḥ anā Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm Dā'ūḡ Fī'ūḡ Mā'ūḡ lā ilāha illā Llāh ḥuṣnī man daḥala-hu amina min 'aḍābī taḥaṣṣantu bi-asmā' ḥādā l-ḥātām, wa-bi-dī l-'izza wa-l-ḡabarūt wa-'taṣamtu min a'dā'i bi-dī l-ḥawl wa-l-qudra wa-l-malakūt wa-fawwaḍtu amrī ilā l-Ḥayy al-Dā'im alladī lā yamūtu wa-ramaytu man arādānī bi-ḍurr bi-lā ḥawl wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-'Alī l-'Azīm, wa-ḥasbī Llāh al-'Azīm wa-nī'ma l-wakīl ». { *Qul allahumma mālik al-mulk tu'ti l-mulka man* [59b] *taṣā'u fa-tanzi'u l-mulka mimman taṣā'u wa-tu'izzu man taṣā'u wa-tuḍillu man taṣā'u* } { *inna-ka 'alā kulli ṣay'in qādirun* } { *tūliḡu l-layla fī l-nahāri wa-tūliḡu l-nahāra fī l-layli, wa-tuḥriḡu l-ḥayya min al-mayyiti wa-tuḥriḡu l-mayyita min al-ḥayyi wa-tarzuqu man taṣā'u bi-ḡayr ḥisāb* } }⁴³³²

La première de ces deux descriptions du sceau de Salomon se retrouve dans le *Bustān al-wā'izīn wa-riyāḍ al-sāmi'in* (*Le jardin des prêcheurs et le parterre des auditeurs*) d'Ibn al-Ġawzī⁴³³³. Il y a cependant quelques différences. En effet, Ibn al-Ġawzī n'associe pas cette description en elle-même à Wahb b. Munabbih, mais ce dernier est mentionné peu avant comme autorité pour un propos sur les mérites de 'āṣūrā' selon lequel le sceau de Salomon serait descendu ce jour-là. Cette description du sceau intervient à la suite de ce propos et d'un récit concernant la chute d'Adam. Le compilateur du *Šams al-ma'ārif* n'a donc pris que la description et le nom de Wahb b. Munabbih, utilisé couramment pour avaliser des propos attribués à la Torah et aux juifs d'avant l'islam. Il est intéressant que la source de ce passage soit un livre de prêche. En effet, il s'agit de ces ouvrages compilant des anecdotes ou histoires plaisantes ou fascinantes afin d'aider le prédicateur à captiver son auditoire. Il n'y a donc sans doute pas, à l'origine, une volonté de découvrir le sceau de Salomon, mais

⁴³³¹ Coran, III, 26/27.

⁴³³² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 59a.

⁴³³³ Ibn al-Ġawzī, *Bustān al-wā'izīn wa-riyāḍ al-sāmi'in*, éd. al-Sayyid al-Ġumaylī, Le Caire, Dār al-Rayyān li-l-turāt, 1983, p. 362.

plutôt de mettre en scène des éléments fondamentaux du dogme. L'anecdote délivre ainsi un message clair : celui qui revêt (c'est-à-dire qui adhère à) ces quatre fondamentaux de l'islam (cinq en incluant la mission prophétique) connaît tout ce qu'il y a à savoir sur Dieu. Cette anecdote, par son côté tout à fait islamique et sans doute quelque peu familier (en supposant que ce livre de prêches ait pu être utilisé à l'époque de la compilation du *Šams al-ma‘ārif*), permet d'introduire des descriptions moins conventionnelles du sceau.

En effet, la seconde description mêle des éléments islamiques aux éléments d'origine hébraïque. Ainsi, les triades ʾĪl ʾĪl ʾĪl, Yāh Yāh Yāh et ʾĪh ʾĪh ʾĪh correspondent clairement au nom divin en hébreu. La triade suivante, Anūḥ Anūḥ Anūḥ, nous semble pouvoir être rapprochée de l'hébreu *Anuḥī* (litt. « je suis »). Ce nom a une importance particulière pour la kabbale juive dans la mesure où son équivalent numérique est 81, chiffre qui correspond à Ay^ʿ, acrostiche de trois noms divins considéré comme étant un des éléments du « nom divin en soixante-douze-lettres »⁴³³⁴. On peut également le rapprocher d'*Anuḥīn*, nom divin associé à la deuxième *tāqūfa* dans le *Sefer Raziel*⁴³³⁵. Enfin, il est également très proche d'*Aḥnūḥ*, nom hébreu d'Énoch translittéré en arabe, et pouvait donc aisément évoquer au lecteur arabe une origine hébraïque. C'est toutefois *Anūḥī* qui semble l'option la plus probable.

Quant aux noms Dā‘ūḡ Fī‘ūḡ Mā‘ūḡ, il est difficile de retrouver leur origine⁴³³⁶. L'élément commun, -‘ūḡ, ne semble pas devoir être associé à la racine « ʿ.W.Ĝ » (être recourbé, tordu). ‘Ūḡ était le nom du géant fils de ‘Anāq tué par Moïse⁴³³⁷. Dans la Bible, le nom désigne aussi un ancien roi de Bashan⁴³³⁸. Quant au schème de Dā‘ūḡ et Mā‘ūḡ, il n'est pas sans rappeler les couples de noms Gog et Magog⁴³³⁹ (Yāḡūḡ et Māḡūḡ) et Hārūt et Mārūt. Pour ce qui est des racines hébraïques, un démon nommé ‘Ūgi’el est attesté et Naḥmanide aurait associé ce nom à un passage d'Ezéchiel évoquant le feu de l'enfer⁴³⁴⁰. Bien entendu, aucune de

⁴³³⁴ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 164 et 176.

⁴³³⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁴³³⁶ Ces noms se retrouvent dans de nombreuses formules magiques. Cf. par exemple (Pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muḡarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī*, fol. 48a et 49a (dans ce derniers cas, ils suivent les noms hébreux Ahyā Šarāhyā Adūnāy Aṣbāwiṭ).

⁴³³⁷ Cf. *supra* p. 276 et suivantes.

⁴³³⁸ Cf. Gregorio del Olmo Lete, « Og », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1204-1207.

⁴³³⁹ Sur la légende de Gog et Magog, cf. Emeri van Donzel et Andrea Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leyde/Boston, Brill (« Brill's inner Asian library », 22), 2010.

⁴³⁴⁰ Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 320.

ces pistes n'est suffisamment probante et l'origine précise de ces noms demeure un mystère.

Cette seconde description du sceau de Salomon est également marquée par la notion de puissance. La puissance et la force sont en effet des caractéristiques du nom suprême auprès de Salomon qui avait grâce à lui pouvoir sur la création. L'invocation représente donc ici une pleine expression de la puissance souveraine⁴³⁴¹.

La description ci-dessus se retrouve déclinée de plusieurs façons dans une autre section du *Šams al-ma'ārif*. La parenté entre les termes magiques et la structure des formules ne fait aucun doute⁴³⁴² :

On dit que les noms qui sont sur le col du vêtement [de Joseph et sur le sceau]⁴³⁴³ de Salomon - sur lui la paix - spécifiques par la sublimescence, la bénédiction, la royauté et l'autorité sont ceux-ci : « ʾĪl ʾĪl ʾĪl, Je suis Dieu, Je suis devenu singulier par la puissance, la force et la possibilité, Yāh Yāh Yāh, Je suis Dieu, le Vivant, le Subsistant qui ne dort point, Āh Āh Āh, Je suis Dieu, l'Unique (*al-Wāhid*), le Tout-puissant (*al-Qahhār*), Vivant (*Ḥayy*), Subsistant (*Qayyūm*), rien n'est perdu pour Moi, Anūḥ Anūḥ Anūḥ, Je suis Dieu, le Puissant, point de puissant excepté Moi, Je suis devenu rare sans semblable ni pareil, Dā'ūğ Fī'ūğ Dī'ūğ, point de divinité excepté Dieu, celui qui pénètre dans Ma citadelle est protégé de Mon châtement ! ». [...]

(*Qīla inna l-asmā' allatī kānat fī ṭawq ḥullat [Yūsuf wa-ḥātam] Sulaymān - 'alay-hi l-salām - al-maḥṣūṣa bi-l-ʿizma wa-l-baraka wa-l-mulk wa-l-sultān hiya hādīhi : « ʾĪl ʾĪl ʾĪl anā Llāh tafarradtū bi-l-ʿizza wa-l-quwwa wa-l-imkān yāh yāh yāh anā Llāh al-Ḥayy al-Qayyūm lā yanāmu Āh Āh Āh anā Llāh al-Wāhid al-Qahhār Ḥayy Qayyūm lā yaḍī'u lī šay' Anūḥ Anūḥ Anūḥ anā Llāh al-ʿAzīz lā ʿazīz ḡayrī ta'azzaztu ʿan al-šabīḥ wa-l-naẓīr Dā'ūğ Fī'ūğ Dī'ūğ lā ilāha illā Llāh ḥuṣnī man daḥāla-hu amina min ʿaḍābī »*)⁴³⁴⁴

Le col du vêtement de Joseph peut être une allusion à un passage de la Bible selon lequel « Israël [*i.e.* Jacob] aimait Joseph plus que tous ses autres fils, parce qu'il l'avait eu dans sa vieillesse ; et il lui fit une tunique de plusieurs couleurs »⁴³⁴⁵. C'est cette tunique, tachée de sang d'agneau, qui est rendue à Jacob par les frères de Joseph quand ils l'abandonnent dans un puits, faisant ainsi croire que leur benjamin est mort⁴³⁴⁶. Cependant, deux autres épisodes coraniques mettent en scène une

⁴³⁴¹ Nous verrons que ceci s'inscrit probablement dans un discours visant à magnifier le souverain. Cf. *infra* p. 987 et suivantes.

⁴³⁴² Pour la traduction complète de la section, voir dans nos annexes *infra* p. 1273 et suivantes.

⁴³⁴³ Rétabli d'après BnF2.

⁴³⁴⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 59b.

⁴³⁴⁵ Genèse, 37, 3.

⁴³⁴⁶ Coran, XII, 18.

tunique de Joseph : lorsque l'épouse de Putiphar (Zulayḥa, épouse de Qifṭīr en arabe), qui recueillit Joseph, échoua à le séduire, elle lui déchira son vêtement, l'accusant d'avoir tenté de la séduire. C'est la place de la déchirure (dans le dos) qui innocente finalement Joseph⁴³⁴⁷. Le terme pourtant utilisé dans le Coran pour désigner ce vêtement est *qamiṣ* et non *ḥulla*. Il est donc possible que le passage ait eu une source non musulmane et que *ḥulla* soit la traduction du terme employé dans cette source⁴³⁴⁸. Dans tous les cas, il est courant que des chemises et des vêtements servent de support talismanique⁴³⁴⁹. Le nom de Joseph est par la suite complètement occulté par celui de Salomon, et de son pouvoir sur les djinns et les démons. La chemise de Joseph peut être liée à sa capacité à faire des rêves prémonitoires et à les interpréter. Cependant, nous pouvons formuler une autre hypothèse : les femmes de la ville raillèrent Zulayḥa pour avoir été séduite par un valet. Le Coran explique alors qu'elle leur fit préparer des oranges à éplucher, puis elle fit entrer Joseph et les femmes se coupèrent les mains, subjuguées par le charme du jeune homme et se seraient écriées « A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un mortel ! C'est un noble

⁴³⁴⁷ Coran, XII, 24-27. On signalera à ce propos un boubou talismanique étudié par Constant Hamès et Alain Epelboin dont le devant contient l'épisode de la sourate de Joseph et le dos comporte une variante de l'épisode et une déchirure : on pourra se demander si cette déchirure ne fait pas elle-même partie du talisman par analogie avec la tunique de Joseph plutôt que de provenir d'une usure. Cf. Alain Epelboin et Constant Hamès, « Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (décharge de Dakar-Pikine) », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 222.

⁴³⁴⁸ Le terme de *muhil* sert à désigner ce manteau en hébreu, il pourrait s'agir d'une transposition vers une racine arabe proche.

⁴³⁴⁹ La bibliographie est abondante sur le sujet. On mentionnera parmi les articles les plus importants : Joseph Toussaint Reinaud, « Observations sur les chemises talismaniques des musulmans et particulièrement sur celle qui se conserve dans le couvent des Cisterciens nommé Neukloster, près de Vienne, en Autriche », *Journal asiatique*, 10 (1832), p. 219-248 ; Joseph Héliodore Garcin de Tassy, « Notice sur des vêtements avec des inscriptions arabes, persanes et hindoustani », *Journal asiatique*, série 3, t. 5 (1838), p. 331-350 ; Philippe Demonsablon, « Notes sur deux vêtements talismaniques », *Arabica*, 33/2 (1986), p. 216-249 ; Alain Epelboin et Constant Hamès, « Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (décharge de Dakar-Pikine) », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 217-241 ; Roberta Giunta, « Una camicia talismanica ottomana proveniente dal Museo Kircheriano », *Bulletino di Paleontologia Italiana*, 91-92/9-10 (2000-2001), p. 227-238 ; Éloïse Brac de la Perrière, « Les tuniques talismaniques indiennes d'époque pré-moghole et moghole à la lumière d'un groupe de Corans en écriture *bihārī* », *Journal asiatique*, 297/1 (2009), p. 57-81.

archange ! » (*ḥāša li-Llāhi mā hādā bašaran in hādā illā malakun karīmun*)⁴³⁵⁰. Il nous semble que cet épisode est en adéquation avec le discours sur le plus sublime nom de Dieu et certains discours magiques⁴³⁵¹. En effet, nombre de recettes servent à être aimé, à séduire, à subjuguier. Si Salomon représente le souverain absolu, Joseph symbolise le séducteur absolu⁴³⁵². Enfin, un dernier passage dans la même sourate prête directement des vertus prophylactiques à la tunique de Joseph : selon certains versets, Joseph donna sa tunique à ses frères et leur dit de l'appliquer sur le visage du père pour qu'il recouvre la vue, ce qui se produisit⁴³⁵³. Étant donné les récits où l'aveugle retrouve la vue grâce au plus sublime nom de Dieu, la littérature magique put attribuer à ce vêtement le nom suprême. Le « miracle de la tunique » clôt ainsi un cycle mis en valeur par certains exégètes qui identifient le frère qui donne la tunique attestant de la mort de Joseph à celui qui donne la tunique apotropaïque reconnaissant ainsi le mal qu'il put faire et manifestant sa volonté de le corriger⁴³⁵⁴.

Enfin, une autre section sur le sceau de Salomon propose une représentation figurative différente :

Autre section. On dit que la représentation du sceau de Salomon - sur lui la paix - qu'il avait à la main et dans lequel il y avait son pouvoir et le sublime, le plus sublime nom de Dieu qui était écrit sur le cœur d'Adam - sur lui la paix - selon cette figure que tu vois [ici]. Gloire à celui qui sait la réalité de ceci.

(*Faṣl min-hu āḥar. Qīla inna ṣūrat ḥātam Sulaymān - 'alay-hi l-salām - allaḍi kāna fī yadi-hi wa-fī-hi kāna mulku-hu wa-fī-hi sm Allāh al-ʿazīm al-aʿzam allaḍi kāna maktūb ʿalā qalb Ādam - 'alay-hi l-salām - 'alā hādīhi l-ṣūra kamā tarā. Fa-subḥān man yaʿlamu ḥāqīqat dālīka*)⁴³⁵⁵

⁴³⁵⁰ Coran, XII, 31. Voir également une analyse détaillée de cet épisode dans Alfred-Louis de Prémare, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1989, p. 63-71.

⁴³⁵¹ Nous verrons par ailleurs une recette magique avec les noms de la mère de Moïse, où figure parmi quelques modèles d'amour que Dieu instilla dans le cœur de femmes celui de Zulayḥa pour Joseph. Cf. *infra* p. 949 et suivantes.

⁴³⁵² Jocelyne Dakhliia voit dans le récit de Zulayḥa et Joseph la « matrice du récit de la séduction ». Cf. Jocelyne Dakhliia, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Flammarion (département Aubier, « Collection historique »), 2005, p. 76. Joseph est en outre le prophète associé à Vénus dans la cosmologie akbarienne. Cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 201

⁴³⁵³ Coran, XII, 93-96.

⁴³⁵⁴ Cf. Alfred-Louis de Prémare, *Joseph et Muhammad*, p. 141-142.

⁴³⁵⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 61a.

puis elle est légère.	J'ai besoin de l'intensité de Ta manifestation, et les sciences chauffent dans la Royauté céleste de Ton essence ⁴³⁵⁶ .	Le quatrième nom [est] ô celui qui est au-dessus de la noblesse et de la perfection.			elle disparaît	
Le premier nom [est] ô premier des premiers, [foi] qui n'a pas de début à Ta primauté. L'intensité de la lumière de Son essence se manifeste, la compréhension des sciences des Intellects flamboie.	Une part	de la puissance vient le monde céleste	le feu est chaud et sec	Le fidèle	Tu es parfait, complet et la beauté. La beauté de Ta majesté parachève les sciences des intelligences des âmes des corps puis	
	Mélange d'eau	la force		Mélange		
	l'air est chaud et humide	Qyşğzlkđ B		‘hḥḥfš Ā		la crainte révérentielle
	du soumis vient le fardeau	Gloire au Vivant, au Substant, au Haut, au Sublime				de la surface terrestre vient la création
	le savant	Slwtñwd Ĝ		ġmzbḥtd D		la terre est froide et sèche
Mélange droit	l'eau est froide et humide	de l'âme vient la perfection	le longanime	Mélangée	Le troisième nom [est] ô Vivant avant tout vivant.	
puis elle pourvoie subsistance	Le deuxième nom est le Dernier des derniers, il n'y a pas de fin à son ultimité.	Tu demeures par par l'éternité de Ta subsistance, les sciences des âmes jetèrent dans le doute puis			elles vécutent	

Le texte qui introduit cette figure renvoie clairement à Adam, le premier à qui aurait été révélé ce nom suprême⁴³⁵⁷. Elle semble construite sur la base d'un carré magique dont le centre aurait été vidé pour ne laisser que la mention de Dieu. Les inscriptions tout autour présentent quatre noms, ce qui n'est pas sans rappeler les quatre noms hébraïques suspendus autour du trône divin. Un mot est à chaque fois mis en exergue dans les angles avec une écriture oblique (environ 45° vis-à-vis de l'angle droit correspondant). Ces quatre verbes, bien qu'ils soient attestés en arabe (*ṭāṣat*, *talāṣat*, *‘āṣat* et *wāṣat*), semblent avoir été choisis avant tout pour leur rime. Les quatre parties de la figure correspondent à quatre ensembles qui établissent des correspondances entre les lettres, les éléments et des termes qui semblent qualifier des fonctions. L'autorité (*al-hayba*), la force (*al-quwwa*), la science (*al-‘ilmī*)⁴³⁵⁸ et la longanimité (*al-ḥilm*)⁴³⁵⁹ peuvent représenter différentes sources de pouvoir : le pouvoir du sultan, le pouvoir de l'émir ou de la garde sultanienne, le pouvoir des savants religieux et le pouvoir des saints⁴³⁶⁰. Dans cette logique, le

⁴³⁵⁶ Une petite annotation affirme « Ton essence est [la leçon] authentique » (*ṣaḥḥa dātu-ka*). Nous l'interprétons comme un amendement sur le texte et non la suite de celui-ci.

⁴³⁵⁷ Dans la traduction de la figure nous n'avons pas pris en compte l'inclinaison des inscriptions afin de faciliter la lecture.

⁴³⁵⁸ *Al-‘ilmī* dans Esc1 et Esc2 ; *al-‘ilm* dans BnF2, Esc3 et Lei ; *al-‘alim* dans BnF1.

⁴³⁵⁹ *Al-ḥilmī* dans Esc1 et Esc2 ; *al-ḥilm* dans BnF2, Esc3 et Lei ; *al-ḥakīm* dans BnF1. La longanimité, en tant que qualité morale, semble la plus à propos au premier abord. Cependant, nous pouvons nous demander s'il ne peut aussi s'agir de la vision (*al-ḥulm*), de la capacité à interpréter les rêves. BnF1 a *al-ḥakīm*, renvoyant donc à cette époque aux sciences occultes d'une manière générale.

⁴³⁶⁰ Hormis lorsqu'il est appliqué à Dieu, le qualificatif de *ḥalīm* dans le Coran est associé à Abraham (IX, 114 et XI, 75) ou au fils qu'il devait sacrifier (XXXVII, 101). Or, Abraham est

sultan et l'émir sont liés par la puissance (*al-qudra*), le savant et le saint par l'âme, la psyché (*al-nafs*). L'émir et le savant sont soumis (*al-muṭī'*) alors que le sultan et le saint sont associés à la terre (*al-udum*)⁴³⁶¹. Chacun semble donc avoir des domaines d'action particuliers et le cosmos se divise entre ces grandes catégories⁴³⁶². La figure nous semble donc avoir un sens social et politique sous son apparence purement ésotérique.

De ces différentes descriptions nous pouvons déduire que le compilateur n'a pas voulu donner une réponse définitive au sens du sceau de Salomon. La diversité des sources auxquelles il semble avoir puisé donne cette apparence de confusion alors que chacun de ces sceaux de Salomon sont à leur manière des représentations d'un microcosme ou d'une formule totalisante visant à synthétiser Dieu (par son nom suprême) dans ses plus évidentes manifestations ou qualités.

Le mystère des noms de la mère de Moïse

Si le sceau de Salomon est le fruit d'une exégèse d'allusions coraniques à son pouvoir sur toute la création, les noms de la mère de Moïse sont des variations autour d'un verset coranique allusif. La « mère de Moïse » est mentionnée dans deux versets du Coran, XXVIII, 7 et 10, mais n'est nommée dans aucun des deux. On trouve dans l'exégèse de Muqātil b. Sulaymān le nom de Yūkābid (Jokébed) conformément à la tradition juive⁴³⁶³. Le problème de l'identification du nom n'a pas

« l'ami intime de Dieu » (*ḥalīl Allāh*) et représente l'abandon intégral à Dieu (*al-tawakkul*). Il représente un modèle de sainteté dans le renoncement, d'où la possible assimilation d'*al-ḥulmī* aux maîtres mystiques. Le *ḥulm* est ainsi une qualité partagée par les souverains et les saints : c'est cette qualité qui place le souverain du côté de l'exemplarité plutôt que de la tyrannie.

⁴³⁶¹ La lecture *al-udum* s'impose du fait de l'accord féminin du pronom suffixe qui suit dans la phrase du tableau. On ajoutera aussi qu'*al-udm* peut désigner le modèle à imiter, l'exemple à suivre, ou le chef.

⁴³⁶² Les variantes sur cette figure sont nombreuses. Il nous semble que les leçons d'Esc1 et Esc2 offrent une interprétation possiblement plus cohérente.

⁴³⁶³ Cf. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, III, p. 336. Ce nom se retrouve notamment dans Nombres, 26, 59 : « Le nom de la femme d'Amram était Jokébed, fille de Lévi, laquelle naquit à Lévi en Égypte ; elle enfanta à Amran : Aaron, Moïse, et Marie, leur sœur ». Les versets de l'Ancien Testament évoquant la mère de Moïse ne la nomment pas systématiquement. Il semble que son nom en hébreu est problématique dans la mesure où il serait le premier cas de nom formé avec le préfixe yo-. Certaines traditions de l'aggada interprètent son nom comme étant *ziv hakavod* (litt. « la splendeur de la gloire »). Cf. Nahum M. Sarra, S. David Sperling, « Jochebed », *Encyclopaedia Judaica*², XI, p. 360-361.

beaucoup retenu l'attention des exégètes classiques⁴³⁶⁴. La mère de Moïse a un lien particulier avec Dieu dans le Coran dans la mesure où Il s'adresse à elle pour lui demander de l'allaiter puis de confier l'enfant au fleuve quand il sera en danger. Le second verset qui la mentionne fait état de son affliction après s'être séparée de son fils, Dieu lui raffermissant alors le cœur. C'est probablement en raison de ce lien direct avec Dieu que la mère de Moïse retint autant l'attention du compilateur du *Šams al-ma‘ārif* dans une perspective bien plus magique qu'exégétique. Le vide exégétique sur cette question permet aussi de proposer des interprétations que ne viendraient pas contredire l'exégèse traditionnelle silencieuse à ce propos. La première des deux sections sur ce nom rapporte une tradition d'un anonyme :

Section dans laquelle je mentionnerai les noms de la mère de Moïse - sur lui la prière et la paix - et les bienfaits qu'ils contiennent. D'aucuns a dit : tu écriras sur une feuille, le vendredi, lorsque l'imam s'assied sur la chaire à prêcher et que le muezzin commence l'appel à la prière, avec du safran, de l'eau de rose, de la girofle égrainée, de l'oliban à la bonne odeur broyé dans de l'eau de rose à la bonne odeur. Ensuite, tu plieras l'écriture et l'enduiras de galia⁴³⁶⁵ à la bonne odeur. Tu [le] déposeras dans l'oreiller de ceux qui se haïssent et qui dorment avec cet [oreiller]. Ils s'aimeront avec la permission de Dieu d'un amour fort. Voici ce que tu écriras :

⁴³⁶⁴ On ne trouve pas chez les grands exégètes (al-Ṭabarī, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, al-Zamarḥṣarī, al-Qurṭubī, etc.) d'interrogations soutenues sur le nom de la mère de Moïse. La plupart du temps, le problème théologique est simplement ignoré. Les exégètes les plus scrupuleux proposent une tradition, sans la discuter outre mesure. On s'aperçoit de la même lacune exégétique chez les commentateurs mystiques (al-Tustarī, al-Sulamī, al-Quṣayrī, Abū Ṭālib al-Makkī).

⁴³⁶⁵ Le terme de *ḡāliya* désigne une composition servant de parfum (à brûler ou à utiliser directement). Les substances utilisées ne font pas l'unanimité et les recettes de *ḡāliya* aient beaucoup évolué selon les régions et les époques. Pour Albert de Biberstein-Kazimirski, le terme de *ḡāliya* désigne un « parfum de couleur noire composé de musc, d'ambre et autres aromates » (Kazimirski, II, p. 498). Edmond Doutté précise qu'il s'agit d'une préparation astringente faite de cannelle, de miel, de noix de galle, de musc et de giroflée. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 74. Ibn al-Bayṭār s'appuie dans sa notice sur Avicenne et ne donne que des propriétés spécifiques sans indiquer la composition de la galia, la recette d'Avicenne dénombrant une trentaine de substances. À l'inverse, al-Nuwayrī en propose cinq recettes différentes. La *Tuḥfat al-aḥbāb* lui donne aussi le nom de *zabād*, sans doute s'agit-il d'une composition spécifique qui était alors la forme de *ḡāliya* la plus commune dans la région de Marrakech à l'époque de l'auteur. H.P.J. Renaud et Georges S. Colin rendent *zabād* par « civette » et dans ce cas particulier « confection ». Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya*, III, p. 148 ; *Traité des simples*, III, p. 6-7, n°1624 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 29-35 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 18 (texte arabe) et 72 (traduction), n°157. Sur la fabrication de galia en parfumerie, cf. al-Kindī, *Kīmiyā’ al-‘iṭr wa-l-taṣ‘īdāt*, p. 16-21 et 25-32.

« Ṭassūm Ṭassūm Sayyūm Sayyūm ‘Allūm ‘Allūm Kallūm Kallūm Ḥayyūm Ḥayyūm Qayyūm Qayyūm Dayyūm Dayyūm⁴³⁶⁶ ! Gloire à celui qui apaise les cœurs par Sa [seule] mention ! Apaise, ô untel fils d'untel pour l'amour d'untel fils d'untel. Ô mon Dieu, réconcilie untel et untel comme tu réconcilias Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et Ses auxiliaires. Ô mon Dieu, ô celui qui fit entrer l'amour de Joseph dans le cœur de Zulayḥa, ô celui qui fit entrer l'amour de Moïse dans le cœur d'Āsiya bint Muzāḥim, ô celui qui fit entrer l'amour de Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - dans le cœur de Ḥadiġa bint Ḥuwaylid et de ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, fais entrer l'amour d'untel dans le cœur d'untel comme tu fis entrer la nuit dans la journée et la journée dans la nuit et le mâle dans la femelle { si tu avais [, Prophète !,] dépensé en totalité ce qui est sur la terre, tu n'aurais pu mettre [seul] l'affection entre leurs cœurs. Mais c'est Dieu qui a mis l'affection entre eux. Il est puissant et sage }⁴³⁶⁷. Point de puissance ni de force excepté par Dieu, le Haut, le Sublime (al-‘Alī l-‘Azīm) ! » Si tu veux, écris-les lors du lever du Soleil le vendredi.

(Faṣl aḍkuru fī-hi asmā’ umm Mūsā - ‘alay-hi l-ṣalāt wa-l-salām - wa-mā fī-hā min al-manāfi’. Qāla ba’du-hum taktubu fī warāqa yawm al-ġumu’a ‘inda ġulūs al-imām ‘alā l-minbar wa-šara’a l-mu’aḍḍinūn fī l-aḍān bi-l-za’farān wa-mā’ al-ward wa-l-qaranful mufarrīk wa-l-lubān al-ṭayyib maṣḥūq fī mā’ al-ward al-ṭayyib, tumma taṭwī l-kitāba wa-taḍmaḥu-hu bi-l-ġāliya l-ṭayyiba. Wa-taġ’alu fī wisādat al-mutabāġidin allatī yanāmū ‘alay-hā. Fa-inna-humā yataḥābbān bi-īḍn Allāh ḥubb šadīd. Wa-hāḍā mā taktubu : « Ṭassūm Ṭassūm Sayyūm Sayyūm ‘Allūm ‘Allūm Kallūm Kallūm Ḥayyūm Ḥayyūm Qayyūm Qayyūm Dayyūm Dayyūm subḥān man bi-dikri-hi tuṭma’innu l-qulūb iṭma’inn yā fulān [58b] b. fulān li-maḥabbat fulān b. fulān. Allahumma aṣliḥ bayn fulān wa-fulān kamā aṣlaḥta bayn Muḥammad - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - wa-anšara-hu. Allahumma yā man adḥala maḥabbat Yūsuf fī qalb Zulayḥa wa-yā man adḥala maḥabbat Mūsā fī qalb Āsiya bint Muzāḥim, wa-yā man adḥala maḥabbat Muḥammad - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - fī qalb Ḥadiġa bint Ḥuwaylid wa-‘Ā’iṣa bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, adḥil maḥabbat fulān fī qalb fulān kamā adḥalta l-layl fī l-nahār wa-l-nahār fī l-layl wa-l-ḍakar fī l-unṭā { law anfaḳta mā fī l-arḍi ġamī’an mā allafta bayna qulūbi-him wa-lākinna Llāh allafa bayna-hum inna-hu ‘Azīz Ḥakīm } wa-lā ḥawla wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-‘Alī l-‘Azīm ». Wa-in ši’ta fa-ktub-hā ‘inda ṭulū’ al-Šams min yawm al-ġumu’a)⁴³⁶⁸

Le rituel se déroule donc le vendredi, jour de Vénus. La mention de la prière et de l'imam permet d'effacer une correspondance astrale trop évidente. La

⁴³⁶⁶ Nous pouvons traduire ces deux dernières paires de noms par « Subsistant Subsistant Permanent Permanent » (il faut alors rattacher Dayyūm à la racine « D.W.M »). Nous avons vocalisé l'ensemble des noms selon le schème de Qayyūm, seul nom clairement identifiable en arabe. Les autres ne sont pas vocalisés, mais on peut supposer que la formule joue sur la répétition du même schème, et donc d'une même vocalisation.

⁴³⁶⁷ Coran, VIII, 64/63.

⁴³⁶⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 58a-58b.

précision finale selon laquelle le lever du Soleil convient tout autant indique clairement que c'est le vendredi qui importe réellement. Le mélange à préparer contient de la rose et du safran, deux plantes associées à Vénus d'après al-Mağrīṭī⁴³⁶⁹. La formule commence par une série de sept paires de noms. Il s'agit d'une certaine façon de sept répétés à l'instar de la première sourate (*al-sab‘ al-maṭānī*) ! Ces noms sont Ṭassūm, Sayyūm, ‘Allūm, Kallūm, Ḥayyūm, Qayyūm et Dayyūm. Nous proposons la même vocalisation car leur écriture semble suivre le même schème. Qayyūm nous semble devoir bien être lu de cette façon. Il est précédé de Ḥayyūm, ce qui ne manque pas de rappeler Ḥayy (« Vivant »), le nom divin qui précède généralement Qayyūm, notamment dans le verset du Siège. Dayyūm est également un terme attesté. Ibn Manẓūr indique même qu'*al-Dayyūm* « est *al-Dā'im* (« l'Éternel ») comme on dit Qayyūm » (*wa-l-dayyūm min-hu kamā qālū Qayyūm*)⁴³⁷⁰. Nous pourrions proposer la lecture *‘ulūm kulūm* (des sciences, des blessures) pour deux des noms, mais cela n'aurait aucun sens dans la formule. Nous pensons au contraire que les deux reprennent un supposé schème de Qayyūm⁴³⁷¹ avec les racines « ‘.L.M » et « K.L.M ». Les deux peuvent être associées à l'histoire de Moïse : Dieu lui donna la science (*‘ilm*) lorsqu'il fut mature⁴³⁷², et il est surnommé « l'interlocuteur » (*al-kalīm*) car l'histoire coranique et biblique en fait un des rares personnages à qui Dieu parla directement, sans intermédiaire. Si l'on suit le raisonnement qu'Ibn Manẓūr applique à Dayyūm, alors ‘Allūm est équivalent de ‘Ālim et Kallūm de Kālīm. Le premier est un nom divin attesté, le second pourrait qualifier Dieu en complément de Kalīm, surnom de Moïse. Les deux premiers noms posent davantage de problèmes : le verbe *ṭasama* signifie « effacer », « faire disparaître des traces » ou « être effacé », peut-on en déduire que Ṭassūm serait perçu comme un nom divin, « Effaceur » ? De même, *al-sā'im* désigne celui qui avance à sa façon selon ce qu'il veut⁴³⁷³, aurait-on voulu assigner à Dieu ce nom ? Une autre piste d'interprétation viendrait des termes de la même racine *sūma*, *sīma*, *sīmā'* et *sīmiyā'*, signifiant littéralement la marque distinctive (*al-‘alāma*)⁴³⁷⁴, ce qui est l'exact opposé de l'effacement (*ṭusūm*). Ces deux noms se feraient-ils alors écho ? Enfin, un dernier élément concernant ces noms est que Ṭassūm pourrait également dériver de { Ṭ.S.M }, le sigle coranique ouvrant les sourates XXVI et XXVIII, cette dernière contenant l'histoire de la mère de Moïse. Bien entendu, il s'agit d'interprétations a

⁴³⁶⁹ Al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 154 ; tr. p. 161.

⁴³⁷⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, II, p. 1457.

⁴³⁷¹ Le schème de Qayyūm (racine « Q.W.M ») n'est pas *fa‘ūl* mais *fay‘ūl*. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, V, p. 3785.

⁴³⁷² Coran, XXVIII, 13/14.

⁴³⁷³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, III, p. 2158 : *wa-l-sā'im al-dāhib ‘alā wağhi-hi ḥaytu šā'a*.

⁴³⁷⁴ *Ibid.*, III, p. 2158.

posteriori, et ne doivent pas masquer le fait que les noms sont volontairement rendus abscons afin de donner un vernis hermétique au traité. La suite de l'invocation est on ne peut plus compréhensible, et contient de nombreuses allusions coraniques à travers les modèles d'amour qu'elle propose et les noms divins et versets qu'elle utilise. Les modèles proposés, Zulayḥa, Āsiya, Ḥadiġa et ʿĀʾiṣa sont de natures très différentes : Zulayḥa représente l'amour passionnel incontrôlé et socialement interdit, Āsiya est l'épouse de Pharaon et mère adoptive de Moïse et représente l'amour maternel salvateur⁴³⁷⁵, Ḥadiġa et ʿĀʾiṣa représentent l'amour « sobre » : réciproque, socialement accepté et légitime, il constitue la forme idéalisée d'amour.

Une seconde section propose des rituels similaires reposant sur des spéculations autour du nom de la mère de Moïse :

Autre section. On interrogea Dū l-Nūn b. Ibrāhīm al-Miṣrī - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - au sujet des noms de la mère de Moïse - sur lui la paix - et il dit : « Nous en avons de nombreuses recensions. Voici celle que l'expérimentation a authentifié : quand tu veux les utiliser, tu jeûneras pendant sept jours sans parler à qui que ce soit et tu feras l'aumône chaque jour à trois pauvres en étant dans une retraite pieuse (*ḥalwa ṣāliḥa*), tu encenserás [les noms] le matin et le soir avec de l'oliban et du bois d'aloès et tu psalmodieras les noms à la suite de chaque prière sept fois. Quand cela sera achevé, tu atteindras leurs bienfaits comme ouvrir les cadenas, les carcans et les chaînes lors de leur récitation. Les voici : "Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux, Seigneur de Halbā bint Raġbā⁴³⁷⁶ la pieuse et sincère mère de Moïse, ô Dieu (*Allāh*), le Puissant (*al-ʿAzīz*), le Grand (*al-Kabīr*), l'Orgueilleux (*al-Mutakabbir*), le Croyant (*al-Muḥaymin*), le Sublime (*al-ʿAzīm*), avec lequel s'ouvrent les couvercles et s'illuminent les horizons, ouvre ce cadenas ou ce carcan"⁴³⁷⁷. Si tu veux, tu dis "Ouvre le cœur d'untel fils d'untel" ».

On dit dans une autre recension : « En vérité, les noms de la mère de Moïse qui ouvrent les cadenas, les jougs et autres sont ceux-ci : "Ṭassūm Ṭassūm Ayyūm Ayyūm Ḥayyūm Ḥayyūm Qayyūm Qayyūm Dā'im Dā'im Dayyūm Dayyūm Daymūma ! Ô mon Dieu, ô celui qui ouvre le ciel par l'eau puissante, ouvre ceci et cela - tu mentionneras ce que tu veux - celui qui ouvre les cadenas, les carcans, les jougs et les cœurs ! Ô mon Dieu, Iṣṣya, Šyṣya, Zyḍwḥ, Ydyġ, Ṭāḥwl, Mḥbdila, Tukābid (*sic*)⁴³⁷⁸, Salām, Māywhā, al-Ḥylwma, mère de Moïse, la meilleure (*al-ḥiyāra*) mère de Moïse, Aġrārḥ Ġybwra Tābwna Mḥāyd Ṭḥāyd, Ḥāmt Ḥwba Mrbwra Qāl Qḥ Mqḥ Ṭff Kfqa Khf Šhf ! Et on dit ô Lṭābtā avec la répétition (*bi-l-karīra*) à moins que vous ne vous abandonniez, que vous ne répondiez et n'obéissiez à Dieu, Sa puissance, Son

⁴³⁷⁵ L'épouse de Pharaon est en effet représentée comme un modèle de piété dans le Coran. Cf. Coran, LXVI, 11.

⁴³⁷⁶ La leçon la plus courante est Raġbā mais Esc1 a Raʿbā.

⁴³⁷⁷ Traduction de la formule à comparer avec Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 265.

⁴³⁷⁸ Il devait s'agir de Yukābid, les trois manuscrits Esc1, BnF2 et BnF3 ont bien une *tā* initiale.

envoyé, Son pouvoir, ouvrez ce cadenas. S'il est de fer, faites-le voler ! S'il est de cuivre jaune, de cuivre [rouge] ou de bois, brisez-le ! Par le droit [que me confèrent] ces noms sur vous !" Si tu veux, tu diras "Ouvrez le cœur d'untel avec l'amour d'untel" ».

(Faṣl min-hu āḥar. Su‘ila Dū l-Nūn b. Ibrāhīm al-Miṣrī - raḥima-hu Llāh ‘alay-hi - ‘an asmā’ umm Mūsā - ‘alay-hi l-salām -, fa-qāla l-riwāyāt ‘inda-nā kaṭīra. Wa-llaḍī ṣaḥḥa taḡribatu-hu anna-ka idā aradta sti‘māla-hā taṣūmu la-hā sab‘at ayyām min ḡayr an tukallima aḥad wa-tataṣaddaqa kull yawm ‘alā ṭalāṭat masākīn wa-anta fi ḥalwa ṣāliḥa wa-tubaḥḥīru-hā kull yawm bukra wa-‘aṣīyyan bi-l-lubān wa-l-‘ūd wa-tatlū l-asmā’ bi-itr kull ṣalāt sab‘ marrāt. Fa-idā tamma ḍālīka taṣīlu bi-manāfi‘ihā min fath al-aqfāl wa-l-aḡlāl wa-l-salāsīl ‘inda qirā’ati-hā, wa-hiya : « Bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm, allahumma rabb Hlbā bint R‘bā l-mu‘mina l-ṣadiqa umm Mūsā yā Llāh al-‘Azīz al-Kabīr al-Mutakabbir al-Muḥaymin al-‘Azīm allaḍī taftaḥu bi-hi l-aṭbāq, wa-stanārat bi-hi l-āfāq, iftaḥ ḥādā l-qifl aw ḥādā l-ḡill ». Wa-in ṣi’ta qulta « Iftaḥ qalb fulān b. fulān ». Qīla fi riwāya uḥrā inna asmā’ umm Mūsā llati taftaḥu l-aqfāl wa-l-quyūd wa-ḡayr ḍālīka wa-hiya ḥādīhi : « Ṭassūm Ṭassūm Ayyūm Ayyūm Ḥayyūm Ḥayyūm Qayyūm Qayyūm Dā’im Dā’im Dayyūm Dayyūm Daymūma ! Allahumma yā man fataḥa l-samā’ bi-l-mā’ al-‘azīz, iftaḥ kaḍā wa-kaḍā - taḍkuru mā ṣi’ta - man fataḥa l-aqfāl wa-l-aḡlāl wa-l-quyūd wa-l-qulūb ! Allahumma Iṣṣya wa-Ṣyta wa-Zyḍwḥ wa-Ydyḡ wa-Ṭāḥwl wa-Mḥbdīla wa-Tkābd wa-Salām wa-Māywhā wa-l-ḥylwma umm Mūsā wa-l-ḥiyāra umm Mūsā Aḡrārḥ Ḡybwa Tābwna Mḥāyd [59a] Ṭḥāyd wa-Ḥāmt Ḥwba Mrbwra Qāl Qḥ Mqḥ Ṭff Kfqa Khf Šhf. Fa-qīla yā Lṭābtā bi-l-karīra illā tawakkaltum wa-aḡabtum wa-aṭa‘tum Allāh wa-qudrata-hu wa-rasūla-hu wa-sultāna-hu ftaḥū ḥādā l-qifl. Wa-in kāna min al-ḥadī ṭayyarū-hu. Wa-in kāna min ṣafrā’ aw nuḥās aw ‘ūd fa-ksarū-hu bi-ḥaqq ḥādīhi l-asmā’ ‘alay-kum. Wa-in ṣi’ta qulta ftaḥū qalb fulān bi-maḥabbat fulān »)⁴³⁷⁹

La première de ces recettes est mise sous l'autorité de Dū l-Nūn al-Miṣrī et fait partie de ces *experimenta* dont un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France préserve un recueil⁴³⁸⁰. En tant que déchiffreur des langages du passé, il est donc une autorité tout à fait adéquate pour discourir de noms inconnus et efficaces. Le nom qu'il donne, Halbā bint Ra‘bā ne semble pas attesté dans l'exégèse. La seconde tradition, anonymement rapportée, contient une liste de noms avec Ṭassūm, Ḥayyūm, Qayyūm et Dayyūm. Ce dernier nom est entouré de *Dā’im* (« Éternel ») et *Daymūma* (« éternité »), indiquant que *Dayyūm* fut bien compris comme un équivalent de *Dā’im* en suivant le schème supposé de *Qayyūm*. En revanche, les noms magiques ne se limitent pas à cette seule liste. Une autre liste est

⁴³⁷⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 58b-59a.

⁴³⁸⁰ Cf. *supra* p. 588, note 2759. Nous n'avons pas retrouvé ce passage dans le manuscrit de Paris des *Muḡarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī*. Des annotations marginales reproduisent ces noms de la mère de Moïse, avec un commentaire attribué à ‘Alī. Cf. *ibid.*, fol. 35a-36a. Cependant, nous n'avons pas retrouvé cette liste de noms dans le manuscrit, bien que les recettes avec des noms barbares y soient légion.

donnée plus loin dans l'invocation, qui ne semble avoir aucune cohérence quant aux schèmes ou aux racines, la plupart du temps complètement incompatibles avec les règles de la morphologie arabe. On trouvera cependant parmi ces noms Tukābid, probable déformation de Yūkābid. Il est donc possible que cette liste provienne d'une tradition juive. Les deux traditions réunies dans cette même section comportent un même thème : la délivrance, l'ouverture des cadenas, carcans, et, par extension, des cœurs. Cette thématique de l'amour est donc ici non pas abordée comme une action positive (susciter l'amour) mais négative (supprimer une barrière à l'amour). L'utilisation des noms de la mère de Moïse pour des philtres d'amour semble être une extension du thème premier qui serait la délivrance.

Les noms de la mère de Moïse sont emblématiques de cette exploitation des vides exégétiques à des fins magiques. Tout vide dans les passages ambigus ou équivoques du Coran peut donner lieu à une exégèse mystique voire magique. Les noms de la mère de Moïse sont un exemple extrême : la quasi-absence de traditions clarifiant cette zone d'ombre tant dans l'exégèse sunnite « classique » que dans l'exégèse mystique a conduit à une réappropriation totalement magique puisqu'ils ne sont plus perçus que comme les agents efficaces d'une invocation.

•••

L'angélologie et la démonologie du *Šams al-ma'ārif* s'inscrivent avant tout dans le cadre des correspondances astrales et humorales. Un ange est presque systématiquement associé à un élément, une planète (ou un jour de la semaine), un signe du zodiaque (ou un mois de l'année) ou une mansion lunaire (ou une lettre de l'alphabet). Ces entités s'inscrivent donc dans la cosmologie complexe héritée en partie des *Iḥwān al-Šafā'*. Cependant, le thème du pacte de Salomon avec les démons demeure la trame de fond. Cet épisode relie la démonologie de la tradition magique juive ou d'inspiration juive (avec la littérature démonologique salomonienne en partie initiée avec le *Testament de Salomon*) au Coran, qui mentionne la présence de démons et de djinns autour du roi-magicien. Les passages peu développés par l'exégèse sont ainsi enrichis avec des récits dont l'origine ne peut pas toujours être retrouvée. Certains proviennent de prédicateurs qui sans doute développaient des histoires visant à captiver leur auditoire. Ce type de vide exégétique trouve également une pleine expression dans les noms de la mère de Moïse.

10.4. Carrés magiques et numérologie

La symbolique des nombres que reprend al-Būnī dans ses œuvres est héritière d'une longue tradition. On peut y voir un héritage du pythagorisme et de la Gnose, qu'avaient repris et diffusés les Juifs et dont on voit un plein développement mystique dans les œuvres de la kabbale juive telles que le *Sefer*

Yešīrāh (Livre de la création) et le *Zohar* (La splendeur)⁴³⁸¹. Ainsi, Philolaus (vers -450) écrivait pour résumer la doctrine pythagoricienne que « toutes les choses ont un nombre, et c'est cela qui permet de les connaître »⁴³⁸². Les gnostiques quant à eux, rattachèrent tout ce système aux doctrines religieuses de l'époque⁴³⁸³. Dans le milieu islamique qui nous intéresse, les spéculations sur les nombres existaient déjà depuis fort longtemps. Le milieu chiite notamment accordait à la numérologie une grande importance, d'autant plus que les spéculations sur le nombre des imams, détenteurs du sens ésotérique du Coran après la mort du Prophète, sont à l'origine des divergences entre les différentes branches du chiisme. Ce système numérologique existe également dans le sunnisme, à l'exception des références à l'imamologie. Le discours magique sur les nombres est en revanche intimement associé aux carrés magiques, qui sont un des modes d'expressions les plus aboutis des vertus mystiques et magiques des nombres. Al-Būnī, puis le compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, ont des prédécesseurs en la matière puisque l'association de carrés magiques aux planètes est attestée chez Abū Ishāq al-Zarqālī, que certains considèrent comme une possible source d'al-Būnī⁴³⁸⁴.

Al-Lum‘a l-nūrāniyya et la théorie des carrés magiques

L'association des chiffres et des lettres revient comme un leitmotiv de la littérature ésotérique, et al-Būnī y revient en plusieurs endroits de son œuvre. Dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, en clôture des *anmāt*, il explique ainsi :

Sache que chaque nom [divin] a des lettres et des nombres, et chaque nombre a un carré magique (*wafq*). Celui qui réunit les lettres de chaque nom et son nombre dans un carré magique, [Dieu] l'assistera dans le dévoilement du secret. Chaque fois que le nombre est impair dans un nom, la totalité des actions qu'il nécessite est singulière, comprends cela. Chaque fois que le nombre est pair, son action se produit dans l'accord et la ressemblance de son effet qui apparaît, comprends. Chaque fois qu'un nom s'accorde avec un nom d'essence (*ism dāt*) par le nombre en lettre ou en chiffre (*bi-l-‘adad al-ḥarfī wa-l-‘adadī*), est analysé (*wa-kassara-*

⁴³⁸¹ Vincent F. Hopper, *La symbolique médiévale des nombres. Origine, signification et influence sur la pensée et l'expression*, tr. Richard Crevier, Gérard Monfort, 1995, p. 49 (*Medieval Number Symbolism : its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression*, New York, Columbia University Press, 1938¹).

⁴³⁸² *Ibid.*, p. 32, citant Thomas L. Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931, p. 38.

⁴³⁸³ Cf. *ibid.*, p. 43-54.

⁴³⁸⁴ Cf. Mercè et Rosa Comes, « Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel », p. 151-152. Le fait que le traité ne soit pas édité nous empêche bien entendu de faire une comparaison systématique entre les deux ouvrages et d'observer d'éventuelles citations des uns aux autres.

hu) et que son carré magique (*wafqu-hu*) s'accorde, cela est un nom plus sublime dans sa dignité, avec lequel se fait ce qui se fait avec le plus sublime nom absolu, comprends. Je ne peux pas l'expliciter, certes le dévoilement de cela n'est pas permis.

(*Wa-ʿlam anna kull ism la-hu ḥurūf wa-aʿdād wa-li-kull ʿadad wafq [20a] fa-man ḡamaʿa bayn ḥurūf kull ism wa-ʿadad fī wafq waffaqa li-kašf al-sirr wa-mahmā kāna l-ʿadad fard fī sm fa-ḡumlat afʿāli-hi mimmā yaqtaḍi-hi l-ifrād fa-fham ḡālika. Wa-mihmā kāna l-ʿadad zawḡ kāna fī-lu-hu fī l-iʿtilāf wa-ašbāhi-hi mimmā yuḡhiru-hu aṭaru-hu fa-fham. Wa-mihmā wāfaqa ism ism ḡāt bi-l-ʿadad al-ḥarfi wa-l-ʿadadi wa-kassara-hu wa-ttafaqa wafqu-hu kāna ḡālika ism aʿzam fī ḥaqqi-hi yanfaʿilu la-hu bi-hi mā yanfaʿilu bi-l-ism al-aʿzam al-muṭlaq fa-fham. Fa-lastu uṭīqu l-taṣriḥ bi-hi id lā yaḥillu kašf ḡālika)*⁴³⁸⁵

La science du carré magique est ainsi présentée comme un art secret qu'il ne faut pas dévoiler. Le principe des carrés magiques selon cette théorie est simple : un carré magique, parce qu'il est formé de chiffres ou de lettres, correspond à un nom divin dont il est l'épiphanie. Le terme même de *wafq* qui désigne les carrés magiques signifie en réalité « disposition harmonieuse »⁴³⁸⁶. Il s'agit donc d'une disposition harmonieuse des nombres, l'organisation de ceux-ci doit refléter le parfait équilibre du macrocosme.

Al-Lumʿa l-nūrāniyya contient, nous l'avons vu, une méthode de construction des carrés magiques. Celle-ci aurait été rajoutée par al-Būnī (ou un continuateur assez proche dans le temps) afin d'illustrer les allusions faites aux carrés magiques. Ces méthodes peuvent varier d'un manuscrit à l'autre. Le premier à avoir voulu analyser cette méthode est Bernard Carra de Vaux, à partir de l'édition du Caire portant le titre de *Šarḥ al-ism al-aʿzam*⁴³⁸⁷. Les méthodes utilisées brillent par la facilité avec laquelle on peut les mémoriser. Par exemple, pour les carrés magiques à bordure des ordres impairs, c'est la « méthode en zigzag »⁴³⁸⁸ qui est utilisée. Le traité indique sans aucune formule comment procéder : on remplit les cases une à

⁴³⁸⁵ Al-Būnī, *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, BnAa, fol. 19b-20a.

⁴³⁸⁶ Jacques Sesiano rappelle cette définition dans l'introduction de son ouvrage. Il estime que l'appellation « carrés magiques » est « moderne et souvent irrévérencieuse ». Aucun exemple d' « irrévérence » n'est cependant donné. Cf. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques*, p. viii.

⁴³⁸⁷ Bernard Carra de Vaux, « Une solution arabe au problème des carrés magiques », p. 206-212.

⁴³⁸⁸ Nous reprenons ici l'appellation donnée à cette méthode par Jacques Sesiano. Cf. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques*, p. 126. C'est la seule des méthodes identifiées d'al-Būnī qu'analyse Jacques Sesiano. Son ouvrage ne consacre malheureusement pas de recensement systématique des méthodes d'al-Būnī, sans doute du fait qu'il se base exclusivement sur l'article de Bernard Carra de Vaux, qu'il compare à un manuscrit d'Istanbul qui affirme puiser sa source d'al-Būnī.

une par rangées opposées à l'exception de la diagonale joignant le coin supérieur droit au coin inférieur gauche, que l'on remplit à la fin par les nombres restant. Les méthodes des carrés pairs s'assimilent à plusieurs techniques. Dans le cas du carré d'ordre quatre, la méthode de la version BnAa d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* est celle du « boustrophédon du cavalier » : le remplissage des cases s'opère en fonction du mouvement du cavalier au jeu d'échecs⁴³⁸⁹. En revanche, la méthode employée pour les carrés pairement pairs⁴³⁹⁰ dans la version BnAb est celle des « trajets du cavalier et du fou », consistant à quadriller le carré magique en fonction du mouvement du fou dans chaque carré d'ordre quatre qu'il contient puis de remplir ces cases en fonction du mouvement du cavalier⁴³⁹¹. L'utilisation des pièces des échecs visent ainsi à favoriser la mémorisation du remplissage des carrés magiques. Un lecteur familier d'al-Būnī était donc à même de comprendre le fonctionnement de cette construction et éventuellement de le reproduire. Les sources du compilateur du *Šams al-ma‘ārif* concernant les carrés magiques étaient en revanche plutôt les *Laṭā‘if al-išārāt* et le *Qabs al-iqtidā’*.

Le carré magique : des Laṭā‘if al-išārāt au Šams al-ma‘ārif

Les pratiques magiques en islam sont souvent associées à l'art du carré magique. Al-Būnī connaissait bien l'existence de ces carrés, mais ceux-ci sont peu représentés dans le « noyau historique » de ses œuvres, excepté dans les *Laṭā‘if al-išārāt* et la dernière partie d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* qui en comportent quelques uns. Ce sont surtout dans les œuvres postérieures au « noyau historique » que l'on trouve maints carrés magiques et leurs commentaires. Leurs techniques, au niveau visuel, sont souvent plus élaborées et complexes. Le *Šams al-ma‘ārif* a notamment contribué à cette diffusion des carrés magiques attribués à al-Būnī. La première étude portant sur les carrés magiques d'al-Būnī est un article de 1922 du mathématicien allemand Wilhelm Ahrens (n. 1872, m. 1927), mais qui se base sur le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*⁴³⁹²,

⁴³⁸⁹ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAa, fol. . Sur cette méthode, cf. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques*, p. 72-73.

⁴³⁹⁰ C'est-à-dire que le nombre de cases d'une ligne est le produit du double d'un nombre pair. Par exemple, le carré de huit cases de côtés est « pairement pair » dans la mesure où la moitié de huit est quatre, un nombre pair.

⁴³⁹¹ Al-Būnī, *al-Lum‘a l-nūrāniyya*, BnAb, fol. 29a-30a. Sur cette méthode, cf. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques*, p. 73-76.

⁴³⁹² Wilhelm Ahrens, « Die "magischen Quadrate" al-Būnīs », *Der Islam*, 12 (1922), p. 157-177. Il développait l'idée que c'est cet ouvrage qui aurait exercé une grande influence sur les ésotéristes européens de la fin du Moyen Âge. Voir aussi Vladimir Karpenko, « Between magic and science : numerical magic squares », *Ambix*, 40/3 (1993), p. 124.

beaucoup plus prodigue en carrés magique que le « noyau historique » ou la version courte.

Les *Laṭāʾif al-iṣārāt* présentent donc à plusieurs reprises des carrés magiques, de trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix, onze, douze, treize et quatorze cases de côté, répartis dans un ordre non croissant⁴³⁹³. Ils n'ont pas pour vocation d'illustrer un propos, mais d'être reproduits en vue d'un effet. Leur mention est accompagnée d'indications astrologiques sur le moment où ils doivent être employés. Prenons l'exemple du premier passage décrivant un carré magique, qui fut repris dans le *Šams al-maʿārif* et que nous avons déjà vu, ce qui témoigne de son importance :

Celui qui établit une figure de quatre [cases] sur quatre et y dépose un rapport numérique (*nisba ʿadadiyya*), [qu'il le fasse] un lundi, jour de la naissance du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! -, jour [du début] de sa mission et jour de son décès. Sache que les lettres agissent par leur propriété : il n'y a aucun moment qui les empêche d'agir, c'est un moment faste (*iḥtiyār*) pour qui veut. Les nombres agissent par nature : ils dépendent des moments fastes supérieurs (*al-iḥtiyārāt al-ʿulwiyyāt*) par la sagesse de Dieu, Celui qui fait ce qu'Il veut. Que cela soit fait alors que la Lune est dans son exaltation (*fī šarafī-hi*), exempte de toute mauvaise influence (*sālīm min al-nuḥūs*) et aussi à l'heure de la Lune, qu'il écrive après [avoir recouvert] la pureté rituelle par ses ablutions (*baʿd ṭahārat al-wuḍūʾ*) et avec le verset du Siège⁴³⁹⁴ et { Dis : « Il est Dieu Unique » }⁴³⁹⁵ cent fois sur une feuille vierge (*raqq ṭāhir*) : Dieu facilitera à celui qui le porte la mémoire, la compréhension et [l'accès à] la sagesse (*al-ḥifẓ wa-l-fahm wa-l-ḥikma*) et il aggrandira sa capacité sur le monde inférieur dans son ensemble, il libérera les prisonniers, défera l'ennemi dans la controverse et bien d'autres choses qu'il n'est pas possible de commenter. Réfléchis à sa figure, que voici :

1	8	11	14
12	13	2	7
6	3	16	9
15	10	5	4

Quant au secret de ce [carré] avec les lettres, il est aussi merveilleux. Voilà que tu déposes à la place des nombres des lettres, et ton opération se fera après un jeûne de deux semaines, durant lesquelles tu ne mangeras que du pain tout seul en gardant l'état de pureté rituelle et en mentionnant Dieu - qu'Il soit exalté ! - tu te

⁴³⁹³ À l'exception des carrés de base onze, douze, treize et quatorze qui sont tous renvoyés à la fin, après la section additionnelle conclusive, sans doute parce qu'ils mentionnés dans celle-ci sans jamais avoir été représentés dans le reste de l'œuvre. Cf. al-Būnī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, fol. 63a-64b.

⁴³⁹⁴ Coran, II, 256/255.

⁴³⁹⁵ Coran, CXII, 1.

tourneras vers une plaque de la Lune [*i.e.* d'argent]⁴³⁹⁶ puis tu graveras dessus les nombres (*sic*) mentionnés après en te tournant vers la *qibla*, et ce le jeudi à l'heure de Jupiter. La Lune sera en conjonction avec (*maḥzūz min*) le Soleil et Jupiter et l'ascendant (*al-ṭāli‘*) en Gémeaux. Tu feras une fumigation (*tubaḥḥiru*) avec du mastic⁴³⁹⁷ (*maṣṭakā*) et de l'aloès blanc⁴³⁹⁸ (*‘ūd abyāḍ*) chaque jeudi : Dieu fera aimer à celui qui revêtira ce sceau (*lābis hādā l-hātam*) les affaires des religions et Dieu lui rendra facile les actes d'obéissance, il lui prodiguera l'aisance dans les causes (*fī l-asbāb*). Dieu - qu'Il soit exalté - déposera la bénédiction dans tout ce qu'il essaiera. Celui qui l'écrit sur une feuille vierge au même moment [ci-dessus] mentionné et le porte avec lui dans la couture de son vêtement, il sera en sécurité avec la puissance de Dieu contre les voleurs et toutes les choses détestables. Prends garde à ne pas le porter dans l'impureté et à ne pas le déposer dans un endroit sale. Le voilà. Réfléchis à cela. C'est la première des productions des secrets des nombres pairs.

A	Ḥ	Y.Ā	Y.D
Y.B	Y.Ġ	B	Ḍ
W	Ġ	Y.W	Ṭ
Y.H	Y	H	D

(*Fa-man aqāma šakl min ʿarb arba‘a fī arba‘a wa-waḍa‘a fī-hi nisba ‘adadiyya wa-ḍālika yawm al-iṭnayn yawm mawlid al-nabī - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - wa-yawm mab‘aṭi-hi (vocalisé mab‘aṭu-hu dans le manuscrit) wa-yawm wafāti-hi (vocalisé wafātu-hu dans le manuscrit). Wa-‘lam anna l-ḥurūf hiya yaf‘alu bi-l-ḥāṣṣiyya fa-lā waqta taḥṣiru-hā bal ḍālika iḥtiyār li-man šā’a wa-l-a‘dād yaf‘alu bi-l-ṭabī‘a wa-hiya manūṭa bi-l-iḥtiyārāt al-‘ulwiyyāt [14b] bi-ḥikmat Allāh al-Fa‘āl li-mā yurīdu wa-li-yakun ḍālika wa-l-Qamar fī šarafi-hi sālim min al-nuḥūs wa-l-sā‘a li-l-Qamar ayḍan yaktubu-hu ba‘d ṭahārat al-wuḍū’ wa-ṣalāt rak‘atayn bi-āyat al-kursī wa-ḥ qul huwa Allāh aḥad } mi‘a marra fī raqq ṭāhir ḥāmīlu-hu tayassara Allāh ‘alay-hi l-ḥifz wa-l-fahm wa-l-ḥikma wa-yu‘zimu qadaru-hu ‘inda l-‘ālam al-sufli aḡma‘a-hu wa-yuṭliqu l-masḡūnīn wa-yahzimu l-‘aduww fī l-ḥuṣūma wa-ḡayr ḍālika mim mā lā yumkinu šarḥu-hu fa-tadabbar šakla-hu wa-hādā huwa l-šakl : [carré magique]*

Wa-ammā sirr ḍālika fī l-ḥurūf fa-‘aḡīb ayḍan wa-ḍālika an taḍi‘a makān hādīhi l-a‘dād ḥurūf wa-yakūnu ‘amalū-ka la-hā ba‘d ṣawm usbū‘ayn wa-lā ta‘kul fī-himā illā l-ḥubz waḥda-hu wa-stidāmat al-ṭahāra wa-ḍikr Allāh ta‘ālā ta‘midu ilā ṣafiḥat qamar fa-tanquṣu ‘alay-hā wa-anta mustaqbal al-qibla wa-ḍālika yawm al-ḥamīs fī sā‘at al-Muštārī l-a‘dād al-

⁴³⁹⁶ Le mot semble écrit dans un autre alphabet. Le manuscrit de la BnF ARABE 2658, fol. 21a donne *ṣafiḥat qamar* (« feuille de lune ») avec une note marginale indiquant *ṣafiḥa min fiḍḍa* (« feuille en argent »), l'argent étant le métal associé à la Lune.

⁴³⁹⁷ Il s'agit de résine ou mastic. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya*, IV, p. 158-160 ; *Traité des simples*, III, p. 323-325, n°2139 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār*, p. 26 (texte arabe) et 115-116 (traduction), n°232 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 62 (texte arabe) et 112 (traduction), n°251.

⁴³⁹⁸ Il s'agit de santal blanc dans le *Šams al-ma‘ārif*. Cf. (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 7a.

maḍkūra ba‘d wa-li-yakun al-Qamar maḥzūz min al-Šams wa-l-Muštarī wa-l-ṭāli‘ al-Ġawzā’ wa-tubaḥḥiru bi-l-maṣṭakā wa-‘ūd abyāḍ kull yawm ḥamīs lābis hādā l-ḥātam yuḥabbibu Allāh ilay-hi umūr al-diyānāt wa-tayassara Allāh ‘alay-hi a‘māl al-ṭā‘āt wa-yarzuqu l-taysīr fī l-asbāb wa-yadī‘u Allāh ta‘ālā l-baraka fī kull mā taḥwala-hu yadu-hu wa-ka-ḍālika fī mawḍi‘i-hi idā kānat fī-hi wa-man kataba-hā fī raqq naqī fī miṭl ḍālika l-waqt al-maḍkūr wa-ḥamala-hā ma‘a-hu fī muḥiṭ ṭiyābi-hi amina bi-ḥawl Allāh min al-luṣūṣ wa-l-makāriḥ kulli-hā wa-iyyā-ka an taḥmila ‘alā naġāsa aw taḍi‘a-hu fī mawḍi‘ naġs wa-huwa hādā fa-tadabbar ḍālika fa-huwa awwal maṣnū‘āt asrār al-a‘dād al-šafīyya [15a] [carré magique)]⁴³⁹⁹

On voit ici que dans le rituel à accomplir, il s'agit de carrés magiques, de conjonctions astrales, de fumigations, de métal, etc. Les éléments proprement religieux sont en retrait et n'interviennent que par les versets coraniques à écrire⁴⁴⁰⁰ et certaines indications relatives aux prières et à la pureté rituelle. Le carré a une dimension astrale évidente : le rituel s'opère le lundi, jour de la Lune, à l'heure de la Lune, qui soit être à son exaltation (c'est-à-dire au moment où elle est la plus influente astrologiquement)⁴⁴⁰¹. Cependant, la logique numérique est tout autre puisqu'en théorie, la Lune est associée, dans le *Šams al-ma‘ārif*, au carré magique de base neuf, et parmi les temples attribués aux Sabéens au pentagone⁴⁴⁰². En revanche, c'est Jupiter qui, dans le *Šams al-ma‘ārif*, est associé au quatre et à la lettre *dāl*, lettre dans le commentaire de laquelle ce passage apparaît⁴⁴⁰³. Or, Jupiter est un astre abondamment mentionné dans la seconde partie du passage. Dans le *Šams al-ma‘ārif* c'est en revanche le mardi qu'il faut accomplir ce rite. Il y a donc eu une modification des données astrologiques entourant le carré entre les deux versions. De même, les références au signe du Taureau que nous avons vues pour ce rituel ne proviennent pas des *Laṭā‘if al-išārāt*. Il s'avère donc que le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a amendé le texte des *Laṭā‘if al-išārāt* pour qu'il soit davantage conforme aux analogies astrologiques.

⁴³⁹⁹ Al-Būnī, *Laṭā‘if al-išārāt*, fol. 14a-15a.

⁴⁴⁰⁰ Ces versets sont les plus utilisés d'une manière générale, pas uniquement dans le domaine magique.

⁴⁴⁰¹ Le musée archéologique national de Madrid conserve un talisman en argent qui devait se suspendre, sur lequel est gravé à son avers le carré magique de base quatre en chiffres indiens et à son envers le même carré magique en lettres arabes. Cf. Hans Dieter Kind et Juan José Rodríguez Lorente, « Un amuleto árabe con un cuadrado mágico en el monetario del museo arqueológico nacional de Madrid », *Al-Qantara*, 12/3 (1991), p. 401-413 (pour la description du talisman, cf. plus particulièrement p. 401-405).

⁴⁴⁰² Cf. *supra* p. 189.

⁴⁴⁰³ Cf. *supra* p. 717.

Certains manuscrits donnent en outre une variante du manuscrit de base quatre en « alphabet naturel » (*al-qalam al-ṭabī‘ī*)⁴⁴⁰⁴, système d'écriture qui n'est pas mentionné dans le *Šams al-ma‘ārif* mais recommandé dans *al-Lum‘a l-nūrāniyya*. L'emploi de cet alphabet est attesté dans les manuscrits, plus particulièrement dans les sciences occultes⁴⁴⁰⁵. La variante oriente donc davantage ces carrés vers une utilisation magique totalement hermétique au non-initié.

Carrés magiques et Qabs al-iqtidā’

Si le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* a puisé dans *Laṭā‘if al-išārāt*, il s'est également servi du *Qabs al-iqtidā’* pour élaborer son discours sur les carrés magiques. En effet, une des sections commence par la reprise d'un passage de ce traité :

Section. Si tu veux graver les carrés magiques extraits de ces nobles et puissants noms, prends n'importe quel nom que tu veux et qui convient parmi les beaux noms, ou deux noms selon la signification que tu veux, et tu en feras un carré magique avec la demande dont tu vises [l'accomplissement], tu feras le *baṣṭ* et le *taksīr*⁴⁴⁰⁶ et le déposeras [sous la forme de] des nombres avec lesquels le *taksīr* est complet, et [il faut] que t'apparaisse le début comme la fin. Les lettres seront mélangées et se lieront, tu trouveras le secret de tout ceci et il ne [te] sera jamais prohibé. Aies une bonne pensée, [sois] accompli dans [ta] croyance, [sois] concentré dans ce que tu fais, tu atteindras [ton objectif] et ne te tromperas pas. Un exemple de ceci est dans Son nom - qu'il soit exalté ! - Vivant Subsistant, tu répèteras la première ligne dans la septième en faisant tomber ce qui se répète [pour] qu'il ne reste [que] six lignes. Tu les écriras en un carré magique de base six et y mentionneras cent soixante quatorze fois, qui est le nombre du nom. Tu obtiendras une bénédiction parmi ces [faveurs divines]: la revivification du cœur, la subsistance, la science, la crainte révérentielle, la concentration, la ferme résolution et ton désir sera remis à sa place, et d'autres choses encore parmi ses bienfaits. Si tu ajoutes ce *taksīr* à son carré magique, son effet se manifestera à l'instant, [et pour ce faire] tu déposeras à la place de chaque lettre un nombre selon cette description [qui va suivre]. Comprends et compare à ce nom ce qui convient.

[Par] ton opération issue des noms, tu trouveras la réponse parce que [l'opération] rassemble pour toi des propriétés des lettres, les unes s'interpénètrent

⁴⁴⁰⁴ Cf. par exemple (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc3, fol. 7b et Lei, fol. 7a. Étant donné la rareté de ce carré magique qui donne pourtant un cachet plus hermétique (au sens où ce système d'écriture évoque les écrits associés à Hermès Trismégiste et à la tradition hellénistique), il s'agit probablement d'un ajout plus tardif que les premières moutures du texte.

⁴⁴⁰⁵ Cf. Djamel Eddine Mechehed, « Le système de numération alphabétique arabe dans les manuscrits de la collection Lmūhūb Ūlaḥbīb », p. 65-66.

⁴⁴⁰⁶ Sur ces deux techniques, cf. *supra* p. 500, note 2324. Nous analyserons un peu plus loin un exemple du *Šams al-ma‘ārif*.

avec les autres et les nombres dans les natures que Dieu - qu'Il soit exalté ! - y a déposé et qui est son action spécifique, puis la mention arabe indiquant la vie dans toute chose. Voici son *taksīr* :

Ḥ	Y	Q	Y	W	M
M	Ḥ	W	Y	Y	Q
Q	M	Y	Ḥ	Y	W
W	Q	Y	M	Ḥ	Y
Y	W	Ḥ	Q	M	Y
Y	Y	M	W	Q	Ḥ

Voilà la description du *taksīr* de Son nom - qu'Il soit exalté ! - le Vivant, le Substantif. Quant à la description de ses nombres - je veux dire de ce *taksīr* - sur le nom mentionné, c'est ainsi selon cette description, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut, Dieu octroie des bienfaits avec cela et avec Sa bénédiction aux musulmans - :

8	10	100	10	6	40
40	8	6	10	10	100
100	40	10	8	10	6
6	100	10	40	8	10
10	6	8	100	40	10
10	10	40	6	100	8

(Faṣl. *Wa-in aradta naqṣ al-awfāq al-mustaḥraġa min hādīhi l-asmā' al-šarīfa l-‘azīza fa-ḥud ayy ism šī‘ta min al-asmā' al-ḥusnā mā yalīqu aw ismayn bi-l-ma‘nā lladī turīdu-hu wa-tuwaffīqu-ka ḥāġata-ka llatī taqṣadu-hā fa-tabsītu-hu wa-tukassīru-hu wa-taḍī‘u-hu fī a‘dādi-hi llatī takmalu fī-hā l-taksīr, wa-huwa an yazhara la-ka awwalu-hu ka-āḥaru-hu. Fa-tamtaziġu l-ḥurūf wa-tata‘allafu fa-taġīdu sīr dālika lā yataḥarramu abadan, wa-kun muḥsin al-ẓann wa-muḥaqqīq al-ī‘tiqād maġmū‘ al-himma fī-mā yaḥ‘alu [sic]. Fa-inna-ka tuṣību wa-lā tuḥṭī‘u. Miṭāl dālika fī smi-hi ta‘ālā Ḥayy Qayyūm tukarriru l-saṭr al-awwal fī l-sābi‘ isqaṭ al-mutakarrir tabqā sittat aṣṭur taktubu-hā ‘alā musaddas wa-taḍkuru-hā ‘alay-hi mi‘a wa-arba‘a wa-sab‘īn marra yaḥruġu wa-huwa ‘adad al-ism. Fa-inna-ka tanālu baraka min iḥyā’ al-qalb wa-l-rizq wa-l-‘ilm wa-l-hayba wa-l-himma wa-l-‘azm, wa-yaqūmu ṣawqu-ka wa-ġayr dālika min manāfi‘i-hi. Wa-in aḍafta hādā l-taksīr ilā wafqi-hi ṣahara aṭara-hu fī l-waqt, wa-huwa an taḍī‘a makān kull ḥarf ‘adad ‘alā hādīhi l-ṣifa, fa-fham taršīdu wa-qis ‘alā hādā l-ism mā wāfaqa. ‘Amalu-ka min al-asmā’ taġīdu l-iġāba li-anna-hu taġamma‘a la-ka min ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa-tadāḥala ba‘du-hā fī [93b] ba‘d wa-tadāḥala l-a‘dād fī ṭabā‘i-hā llatī awda‘a-hu Llāh ta‘ālā fī-hā, wa-huwa fī‘lu-hā l-ḥāṣṣ bi-hā ṭumma min al-ḍikr al-‘arabī l-dāll ‘alā l-ḥayāt fī kull ṣay’. Wa-hādā taksīru-hu : [figure]. Hādā ṣifat taksīr ismi-hi ta‘ālā l-Ḥayy al-Qayyūm. Wa-ammā ṣifat a‘dādi-hi - a‘nī hādā l-taksīr - fī l-ism al-maḍkūr fa-hākaḍā ‘alā hādīhi ‘alā hādīhi l-ṣifa in šā’a Llāh ta‘ālā, nafa‘a Llāh bi-hi wa-bi-barakati-hi l-muslimīn : [figure]]⁴⁴⁰⁷*

Le passage ne reprend le *Qabs al-iqtidā’* qu'au début. L'exemple semble le fruit du compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, cependant, il s'inspire probablement de cas tirés du *Qabs al-iqtidā’* dans la mesure où se trouvent à la fin de ce traité le carré de lettre

⁴⁴⁰⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 92b-93a.

correspondant au nom al-Laṭīf et les carrés de lettres et de chiffres correspondant au nom al-Ḥafīz. La façon de les présenter est très proche entre les deux traités. Il semble donc qu'il s'agisse bien de la source d'inspiration pour l'exemple ci-dessus mentionné. Ce modèle concerne deux noms divins essentiels, tous deux font partie du verset du Siège. Contrairement aux *Laṭā'if al-išārāt* où al-Būnī fonde ses équivalences des chiffres et des nombres sur les correspondances astrologiques, cette section évacue totalement cet aspect au profit de l'onomastique. Le carré n'est cependant plus vraiment magique puisqu'il n'est pas construit à partir de l'harmonie parfaite des nombres mais à partir des diverses combinaisons d'un nombre limité de lettres. Il y a donc une réelle différence de nature entre les deux carrés. Le premier est basé sur les nombres et présuppose un travail mathématique de plus en plus important au fur et à mesure que le nombre de cases augmente, le second est un pseudo-carré magique basé sur la répétition d'une même série de lettres dans un ordre différent que l'on peut convertir en nombres dans un second temps. Le carré magique des *Laṭā'if al-išārāt* est donc plutôt issu de considérations mathématiques (on envisage mal qu'al-Būnī ou sa source aient pu construire des carrés magiques de base cinq, six, sept ou huit sans l'aide d'aucun traité mathématique), alors que ce second provient des spéculations de la science des lettres.

Ce type de carré magique est donc avant tout lié aux deux grandes opérations de la science des lettres que sont le *taksīr* et le *baṣṭ*. Ces deux techniques ont abondamment été décrites et commentées. Le principe en est assez simple : le *taksīr* (litt. « le fait de briser ») consiste en la séparation des lettres d'un mot. Le *baṣṭ* (litt. « le fait d'étendre ») consiste en faire l'opération du *taksīr* à partir des noms des lettres écrits intégralement. Le processus est illustré dans la suite du propos :

Ainsi, les carrés magiques numériques ont des propriétés et des bienfaits dont l'existence fait consensus chez la plupart des savants, et c'est le mélange du bienfait du carré magique avec le bienfait des lettres avec le bienfait des noms. Celui qui compose le carré magique [de ces noms], dont la valeur est trente-cinq dans l'exemple [ci-dessus], parce que le nom « le Vivant » vaut cinq en tant que vocable (*lafẓ*). Si ce nom est quatre par l'écriture et le nom al-Qayyūm sept par l'écriture, s'il est six en tant que vocable parce que les lettres redoublées sont deux et la *yā'* est redoublée dans les deux noms ensemble, quand cinq est multiplié à sept, le produit est trente-cinq, et ceci est le « carré magique » (*al-wafq*) issu des compositions complexes (*al-murakkabāt*). Il a un effet fort pour ce que l'on veut voir arriver et le rassembler à partie de choses [diverses] selon ce que mentionnent les praticiens de cet art. Le *taksīr* des deux noms mentionnés aura aussi un autre aspect. Ainsi ils finissent à quarante deux [lettres] parce que quand nous disons *alif lām ḥā' yā'*, qui est al-Ḥayy étendu (*mabsūt*) ainsi : Ā L F L Ā M Ḥ Ā Y Ā, cela donne dix lettres dont six non répétées, qui sont Ā L F M Ḥ Y. De même, si l'on étend al-Qayyūm, il sort dix-sept lettres ainsi : Ā L Q L Ā M Q Ā F Y Ā W Ā W M Y M, on en tire sans les répétitions

et après l'interpénétration de [ces données] sept lettres, qui sont : Ā L F M Q Y W. Multiplie six à sept, le produit est quarante-deux, qui est la forme complète (*ğumla*) des deux noms après le *taksīr* jusqu'à sept lignes. Après l'interpénétration du *taksīr*, dix-neuf lettres restent, qui sont Ā T Ḥ Ḥ D S Š Ş Ḍ Ğ F Q K L M W Y. On organisera à partir de ces lettres des noms avec lesquelles on demandera de l'aide pour ce que tu veux. Ce sont : « ô Vivant (*Ḥayy*), ô Longanime (*Ḥalīm*), ô Vrai (*Ḥaqq*), ô Créateur (*Ḥāliq*), ô Créateur (*Ḥallāq*), ô Caché (*Ḥafī*), ô Humilieur (*Ḥāfiḍ*), ô Bienveillant (*Raʿūf*), ô Miséricordieux (*Raḥīm*), ô Paix (*Salām*), ô Guérisseur (*Šāfi*), ô Reconnaissant (*Šakūr*), ô Formateur (*Muṣawwir*), ô Dommageur (*Ḍārr*), ô Pardonneur (*Ġāfir*), ô Pardonneur (*Ġafūr*), ô Victorieux (*Fattāḥ*), ô Fort (*Qawī*), ô Subsistant (*Qayyūm*), ô Nourricier (*Kāfil*), ô mon Maître (*Mawlā-ya*), ô Possesseur (*Malik*), ô Possesseur (*Mālik*), ô Fidèle (*Wāfi*), ô Celui à qui l'on s'abandonne (*Wakīl*), ô Ami (*Walī*), ô Gouvernant (*Wālī*), telle est l'énumération des lettres de l'alphabet. Quand tu ajoutes ces noms ou l'un d'eux au carré magique numérique, à condition que tu éclaires leur rapport (*al-mudāf wa-l-mudāf ilay-hi*)⁴⁴⁰⁸ convenablement, un effet de cet [ajout] apparaît dans l'instant selon l'action que l'on veut. Compare cela aux propriétés des noms, aux produits du *taksīr*, au mélange des natures des lettres les unes aux autres et leur interpénétration, les propriétés des nombres que Dieu - qu'Il soit exalté ! - a déposées dans [les lettres] et dans leurs natures, tu verras une merveille et un des secrets de Dieu - qu'Il soit exalté ! -, gloire au Magnanime, à l'Omniscient (*al-Ḥalīm al-ʿAlīm*) !

(*Wa-dālika anna l-awfāq al-ʿadadiyya la-hā ḥawāṣṣ wa-manāfiʿ ittafaqa aktar al-ʿulamāʿ ʿalā wuğūdi-hā wa-huwa mtizāğ al-manfaʿa l-wafqiyya bi-l-manfaʿa l-ḥarfiyya bi-l-manfaʿa l-ismiyya. Fa-man rakkaba wafqa-hā wa-huwa ḥamsa wa-talātūn fi miṭli-hā li-anna sm al-Ḥayy ḥamsa fi l-lafz. Wa-in kāna arbaʿa fi l-ḥaṭṭ wa-sm al-Qayyūm sabʿa fi l-ḥaṭṭ, wa-in kāna sitta fi l-lafz li-anna l-ḥurūf al-muṣaddada min ḥarfayn wa-l-yāʿ muṣaddada fi l-ismayn maʿan. Fa-idā ḍuribat ḥamsa fi sabʿa kāna l-ḥāriğ ḥamsa wa-talātūn fa-hādā huwa l-wafq min al-murakkabāt wa-la-hu taʿtīr qawī fi-mā yurādu taḥṣīlu-hu wa-ğamʿu-hu min al-aşyāʿ ḥasaba-mā dakara-hu ahl hādā l-fann wa-yakūnu taksīr al-ismayn al-maḍkūrayn ʿalā wağh āḥar ayḍan. Wa-dālika anna-humā yantahiyān ilā tṅayn wa-arbaʿin li-annā idā qulnā alif lām [94a] ḥāʿ yāʿ, wa-hiya l-Ḥayy mabsūt hakaḍā : Ā L F L Ā M Ḥ Ā Y Ā, kānat ʿaşarat aḥruf ḥaşala min-hā sitta aḥruf ġayr mukarrara wa-hiya Ā L F M Ḥ Y. Wa-ka-dālika l-Qayyūm idā basaṭa ḥarağa sabʿa ʿaşara ḥarf hakaḍā : Ā L Q L Ā M Q Ā F Y Ā W Ā W M Y M. Fa-ḥaşala min-hā ġayr mukarrara baʿd al-tadāḥul sabʿat aḥruf wa-hiya : Ā L F M Q Y W. Uḍrub al-sitta fi sabʿa kāna l-ḥāriğ itṅān wa-arbaʿūn, wa-huwa ġumlat al-ismayn mukassarayn ulā sabʿa aṣtur. Wa-baʿd tadāḥul al-takassur tabqā tisʿa ʿaşar ḥarf, wa-hiya Ā T Ḥ Ḥ D S Š Ş Ḍ Ğ F Q K L M W Y. Wa-yantazimu min hādihī l-ḥurūf asmāʿ yastaʿānu bi-hā ʿalā mā aradta wa-hiya yā Ḥayy yā Ḥalīm yā Ḥaqq yā Ḥāliq yā Ḥallāq yā Ḥafī yā Ḥāfiḍ*

⁴⁴⁰⁸ Il s'agit de termes mis en corrélation en grammaire pour désigner les deux termes d'une annexion : le terme sujet de l'annexion et le terme objet de l'annexion, d'où l'idée ici d'éclairer le rapport entre les deux est-ce le carré magique qui se voit annexer un nom ou est-ce le nom qui est l'objet-même du carré magique.

yā Ra‘ūf yā Raḥīm yā Salām yā Šāfi yā Šakūr yā Mušawwir yā Dārr yā Ġāfir yā Ġafūr
yā Fattāḥ yā Qawī yā Qayyūm yā Kāfil yā Mawlā-ya yā Malik yā Mālik yā Wāfi yā Wakīl yā
Walī yā Wālī, wa-hiya tu‘addidu ḥurūf al-mu‘ġam. Fa-idā aḍaḍta ḥāḍihi l-asmā’ aw ism min-
hā ilā l-wafq al-‘adadī bi-šarḥ an tubayyina l-muḍāf wa-l-muḍāf ilay-hi muwāfaqa ḡahara
atr dālīka fī l-waqt ‘alā ḡasab mā yurādu bi-hi min al-af‘āl, wa-qis ‘alā ḡadā min ḡawāṣṣ al-
asmā’ wa-ḡurūb al-taksīr wa-mtizāġ ṡabā’i‘ al-ḡurūf ba‘ḡu-hā bi-ba‘ḡ wa-tadāḡulu-hā wa-
ḡawāṣṣ al-a‘ḡād allatī awḡa‘a Llāḡ ta‘ālā fī-hā wa-fī ṡabā’i‘i-hā tarā ‘aġab wa-sirr min asrār
Allāḡ ta‘ālā fa-subḡān al-ḡalīm al-‘Alīm)⁴⁴⁰⁹

Ainsi, l'exemple peut être synthétisé sous la forme suivante afin de clarifier la décomposition :

al-ḡayy									
Ā		L			Ḥ		YY		
alif		lām			ḡā’		yā’		
Ā	L	F	L	Ā	M	Ḥ	Ā	Y	Ā

La première ligne correspond au nom divin tel quel. Les lettres redoublées ne doivent pas être prises en compte. La seconde ligne est le mot « étendu » (*mabsūt*). Il se compose de trois lettres, dont les noms peuvent de nouveau être décomposés selon les mêmes règles. On remarquera en outre que la *hamza* n'est prise en compte que si elle a un support (*kursī*), et elle prend alors la valeur de ce support. Le mot n'a donc de valeur qu'écrit dans le cadre de ces opérations. L'emploi des termes de *baṣṡ* et de *taksīr* se trouve ici confronté à un problème conceptuel : le *taksīr* est présenté dans le premier cas comme la simple décomposition d'un mot en lettres isolées, ce qui, dans les traités de science des lettres, est plus généralement appelé *tafṡīl* (litt. « séparation, découpage »). Le *baṣṡ* est l'opération suivant le *tafṡīl*. La terminologie est donc ici différemment employée. Cela indique clairement que la source présente est le *Qabs al-iqtidā’* dans la mesure où al-Būnī dans les *Laṡā’if al-iṡārāt*, emploie plutôt le terme de *tafṡīl* et non de *taksīr*⁴⁴¹⁰. La définition des termes, différente selon les traités de science des lettres, s'avère donc fluctuante au sein-même du *Šams al-ma‘ārif*. Il s'agit cependant d'un vocabulaire très peu employé dans ce grimoire.

Utilisations magiques

Plusieurs sections de la fin du *Šams al-ma‘ārif* présentent ainsi des recettes magiques beaucoup plus concrètes comportant des carrés magiques. L'une reprend le carré magique de base quatre issu de *Laṡā’if al-iṡārāt*⁴⁴¹¹. Une telle répétition est difficile à interpréter, mais le carré est le premier présenté dans cet ouvrage et

⁴⁴⁰⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 93b-94a.

⁴⁴¹⁰ Voir notamment le vocabulaire sur les pouvoirs (*taṡrif*) des différentes sphères, que nous synthétisons dans un tableau en annexe. Cf. *infra* p. 1236.

⁴⁴¹¹ *Ibid.*, fol. 96a.

occupe donc une place fondamentale dans le discours d'al-Būnī. De plus, il introduit dans le *Šams al-ma'ārif* des sections sur les carrés magiques, dont la première et la dernière parlent d'un carré magique de base quatre appelé *budūh* :

Section dans laquelle je parlerai des carrés magiques de base quatre et six spécifiques avec des bienfaits et d'autres encore. Tu dresseras une surface carrée et y déposeras ces lettres - B D W Ḥ - séparées, en forme de carré magique (*muwaffaqa mukassara*) sur cette figure, et voici sa représentation :

B	D	W	Ḥ
W	Ḥ	B	D
B	D	W	Ḥ
D	B	Ḥ	W

Il sera écrit sur deux figures venant d'un parchemin de gazelle avec du cinabre (*zanğafūr*)⁴⁴¹² le vendredi au lever du Soleil et tu l'encenceras avec de l'oliban, de l'ambre gris⁴⁴¹³ (*anbar*), du bois d'aloès et du *nadd*⁴⁴¹⁴, tu les mettras dans

⁴⁴¹² Il s'agit du cinabre, substance utilisée pour obtenir la couleur rouge vermillon. Peut-être faut-il donc comprendre ici que le carré doit être écrit à l'encre rouge. Toutefois quelques réserves s'imposent sur son identification : Ibn al-Bayṭār se réfère dans sa notice à Dioscorides et Galien, mais Lucien Leclerc mettait en garde contre une identification abusive des substances décrites par ces trois auteurs, qui lui semblent différentes. La *Tuḥfat al-aḥbāb* l'orthographe *zanğafūr*. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağđiya*, II, p. 170-171 ; *Traité des simples*, II, p. 221-222, n°1132 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār*, p. 17 (texte arabe) et 66 (traduction), n°134 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 17 (texte arabe) et 66-67 (traduction), n°147.

⁴⁴¹³ Il s'agit d'ambre gris, coprolithe issu des intestins des cachalots et que l'on peut trouver en bord de mer. Il s'agit d'un matériau cher et précieux à l'époque médiévale comme de nos jours, et pour cela il était appelé « roi des parfums » (*sayyid al-ṭīb*) d'après Ibn Ḥassān dans l'ouvrage d'Ibn al-Bayṭār. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağđiya*, III, p. 134-135 ; *Traité des simples*, II, p. 469-471, n°1587 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 10-13 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 32 (texte arabe), et 136 (traduction), n°307. Sur la fabrication d'ambre gris en parfumerie, cf. al-Kindī, *Kīmiyā' al-ʿiṭr wa-l-taṣ'īdāt*, p. 6-7 et 42 (texte arabe). Voir aussi Martin Plessner et Julius Ruska, « 'Anbar », *El*².

⁴⁴¹⁴ Ibn al-Bayṭār considère le *nadd* comme « une espèce noire et peu estimée » d'ambre gris et l'évoque à l'article *anbar* (Lucien Leclerc précise cependant que l'on trouve aussi les leçons *mand*, *manda* et *mandali*). Al-Nuwayrī fait du *nadd* une composition complexe et en mentionne plusieurs recettes différentes, certaines associées au nom du calife pour lequel elles furent élaborées (al-Wāṭiq, al-Mutawakkil, al-Muqtadir). Tous ne comportent pas d'ambre gris. Quant à la *Tuḥfat al-aḥbāb*, elle comporte un article sur le *nadd al-aswad* qui est fabriqué et importé de Médine et qui se compose d'ambre, de musc et d'un aloès appelé *al-ʿūd al-qumārī*. La diversité des définitions et la multitude de recettes variant selon le lieu et l'époque nous empêche donc d'avancer une traduction précise et satisfaisante du terme, en l'absence de définition par le compilateur du *Šams al-ma'ārif* lui-même. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağđiya*, III, p. 134-135 ; *Traité des simples*, II, p. 469-471,

un manteau de soie blanche (*ḥarīr abyad*) et les refermeras avec un fil de soie blanche jusqu'à une baguette de grenadier âcre⁴⁴¹⁵ (*qaḍīb rumān ḥāmīd*). Quand tu demandes le mariage [ou] que tu envoies un messenger, si la situation t'est possible et qu'elle est lointaine ou proche, tu écriras *budūḥ* en carré magique aux lettres séparées sur une surface carrée selon ce qui fut présenté, tu l'écriras avec la conjuration (*‘azīma*) dans laquelle il y a *budūḥ*, dans la mesure où son explication est présentée si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut et tu l'attacheras sous les ailes d'une colombe blanche⁴⁴¹⁶. Quand [l'individu] se tient à la porte, qu'il appelle les gens de cette maison. Quand quelqu'un lui répond, qu'il relâche cette colombe. Chaque fois que la colombe vole, l'intelligence du destinataire est troublée. Si la colombe est libérée dans une maison verrouillée, [le rituel] sera plus proche [encore] de la réussite.

(*Faṣl atakallamu fī-hi ‘alā mu‘abba‘āt wa-musaddasāt maḥṣūṣāt bi-manāfi‘ wa-ḡayri-hā min-hā. Inna-ka tuqīmu saṭḥ murabba‘ wa-taḍī‘u fī-hi hādīhi l-ḥurūf B D W Ḥ muwaffaqa* [96b] *mukassara ‘alā hādīhi l-ṣūra, wa-hādā ṣifatu-hu* : [figure]. *Yuktabu fī timtālayn min raqq ḡazāl bi-zanḡafur yawm al-ḡumu‘a ‘inda ṭulū‘ al-Šams wa-tubaḥḥīru-hā bi-l-lubān wa-l-‘anbar wa-l-‘ūd wa-l-nadd wa-tulqī-himā fī ḥirqat ḥarīr abyad wa-tašaddu ‘alay-hā bi-ḥayṭ ḥarīr abayḍ ilā qaḍīb rumān ḥāmīd idā ṭalabat al-zawāḡ wa-arsalat rasūl fa-in lam yumkin-ka l-ḥāl min-hā wa-kānat ba‘ida aw qarība fa-taktubu Budūḥ muwaffaq mukassar fī saṭḥ murabba‘ naḥw mā taqaddama taktubu-hu ma‘a l-‘azīma llatī fī-hā Budūḥ ḥasabamā ya’tī bayānu-hu in šā’a Llāh ta‘ālā. Wa-tarbuṭu-hu taḥta ḡināḥ ḥamāma bayḍā’. Fa-idā waqafa bi-l-bāb fa-l-yad‘u ahl al-dār. Fa-idā staḡāba la-hu aḥad fa-l-yusayyib tilka l-*

n°1587 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XII, p. 35-40 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 29 (texte arabe) et 125 (traduction), n°280.

⁴⁴¹⁵ Sur les vertus prophylactiques attribuées à la grenade, cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya*, II, p. 142-144 ; *Traité des simples*, II, p. 180-184, n°1058.

⁴⁴¹⁶ Le terme de *ḥamāma* désigne le pigeon, sans plus de précision. Nous l'avons ici rendu par colombe en raison de la précision sur la couleur blanche de son plumage, mais nous permettrons de traduire par pigeon dans une autre occurrence où la couleur de l'oiseau est le gris cendré.

Frank Hagenbucher-Sacripanti a relevé en Afrique centrale un rituel mettant pareillement en scène un pigeon à l'aile gauche duquel on attache un morceau de papier contenant un dessin (il ne s'agit pas d'un carré « *budūḥ* ») avec le verset XXXVI, 18/19, le nom du Prophète et celui de la victime : « Plongée dans un état d'hébétitude, la victime quitte son village et part au loin pour suivre l'oiseau ; marchant droit devant elle, sans contourner les obstacles, elle s'écorche aux épineux, patauge dans les marécages et finit par expirer, vaincue par la soif, la fatigue ou les bêtes sauvages ». Ce type de sortilège est appelé « *zalzal barra min al-ḥilla* », il s'agit de toute évidence d'une autre forme du rituel présenté ici dans le *Šams al-ma‘ārif*. Cf. Frank Hagenbucher-Sacripanti, « Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique centrale », p. 268-269.

*ḥamāma. Fa-kullamā ṭārat al-ḥamāma yahīḡu ‘aql al-maf’ūl la-hu dālīka. Wa-in aṭlaqat al-ḥimāma fī bayt maḡlūq fa-huwa aqrab li-l-naḡāḥ)*⁴⁴¹⁷

Le terme de *budūḥ* renvoie traditionnellement au carré magique de base trois. Il ne s'agit donc pas ici d'un carré magique « *budūḥ* » mais d'un carré latin formé à partir des quatre lettres de ce nom⁴⁴¹⁸. C'est ce nom en tant que mot magique qui donne tout son sens au rituel. Le rituel est centré sur le thème de l'amour, qu'évoque le mariage (*zawāḡ*). Les indices du thème de l'amour dans le rituel sont nombreux. Par exemple, le carré doit être écrit le vendredi, jour de Vénus. Parmi les substances employées, plusieurs sont liées à Vénus. Les propriétés aphrodisiaques du gingembre étaient alors connues⁴⁴¹⁹. Quant au grenadier, certains traités pharmacologiques lui attribuent aussi des propriétés aphrodisiaques⁴⁴²⁰. Le nom *budūḥ* donné au carré magique de base quatre est interprété par certains commentateurs comme étant la contraction des lettres de ḤuBB (amour) et WaDD (affection), faisant valoir les propriétés de ce nom dans l'amour. Le rituel met en scène deux figures⁴⁴²¹, or, la mise en présence de deux talismans pour les rituels d'amour ou de mariage est fréquente dans les traités de magie astrale comme la *Ġāyat al-ḥakīm*⁴⁴²². Le penchant des colombes pour les maisons, relayée dans les

⁴⁴¹⁷ *Ibid.*, fol. 96a-96b.

⁴⁴¹⁸ On trouve des exemples concrets d'utilisation de ce carré magique, comme une des coupes magiques analysées par Hans Henry Spoer. Cf. Hans Henry Spoer, « Arabic magic medicinal bowls », p. 247.

⁴⁴¹⁹ Ibn Bayṭar rapporte deux propos d'Ibn Māsawayḥ selon lequel le gingembre « aide au coït » (*mu‘in ‘alā l-ḡimā‘ / yuhīḡu l-ḡimā‘*) et un propos attribué à Šarak l'Indien selon lequel « le gingembre, en raison de son âcreté et de son humidité, excite la sécrétion du sperme » (*qāla fī l-zanḡabīl ma‘a ḥarāfati-hi ruṭūba bi-hā yazīdu fī l-manā*). Ibn al-Bayṭar, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya*, Le Caire, Būlāq, 1291 (1874), II, p. 169 ; *Le traité des simples*, tr. Lucien Leclerc, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXV, Paris, Imprimerie Nationale, 1881, II, p. 218. La *Ġāyat al-ḥakīm* associe cependant le gingembre à la Lune au niveau des correspondances astrales. Cf. al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 156 ; tr. p. 163.

⁴⁴²⁰ Notamment Ibn al-Bayṭar qui cite un propos d'Abū Bakr al-Rāzī selon lequel « la grenade douce est légèrement tuméfiante, au point qu'elle procure des érections » (*wa-ammā l-ḥalw min-hu fa-yanfaḡu qalīl ḡattā anna-hu yan‘uza*). Ibn al-Bayṭar, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt*, II, p. 143 ; *Le traité des simples*, II, p. 180.

⁴⁴²¹ Le terme de *timṭāl* peut être une représentation sur support plat, une figurine ou une statue, nous ne pouvons donc présupposer de la taille ou de la forme que pouvait prendre ce rituel.

⁴⁴²² Nous pouvons donner un exemple de talisman « pour celui qui aimerait se marier alors qu'on l'en empêche » où il faut fabriquer deux figures (*timṭālān*) ou un autre « pour réunir deux personnes et [susciter] la familiarité entre elles » (*li-ḡtimā‘ šaḡṣayn wa-ulfati-himā*) où la

ouvrages sur les animaux, est également à l'œuvre. L'emploi de la colombe pour un rituel d'amour ne manque pas d'évoquer cette association comme dans le célèbre ouvrage d'Ibn Ḥazm *Ṭawq al-ḥamāma fī l-ulfa wa-l-ullāf* (*Le collier de la colombe : la compagnie et les compagnons*) sur les définitions de l'amour. Mais il existe également des usages maléfiques pour la fiente de cet oiseau⁴⁴²³.

Un autre carré magique est présenté pour un problème médical : l'écoulement de sang. Cependant, il traite également des menstrues des femmes, puis, par extension, de l'impuissance de l'homme. Derrière l'intérêt médical se profile donc le caractère sexuel de la formule qui vise à permettre aux époux de recouvrer une sexualité équilibrée :

Section. Les remèdes simples pour que le sang s'arrête de couler et d'autres [choses]. Quand les menstrues de la femme se prolongent, tu prendras une chauve-souris (*ḥuffāš*) et l'égorgeras, tu écriras avec son sang sur un manteau parmi ses vêtements. Si tu fais un carré magique de ces six [lettres] - B Ṭ D W Ā Ḥ dans un tableau de six cases de côté et que tu écris la conjuration en cercle autour de [ce tableau] avec Son propos - qu'il soit exalté ! - { Chaque annonce a son temps et bientôt vous saurez }⁴⁴²⁴ et tu feras tout ceci avec le sang de chauve-souris sur le vêtement de la femme dont le sang revient, elle sera guérie avec la permission de Dieu - qu'il soit exalté ! - et voici la description du tableau béni et ce tableau est également bienfaisant pour dénouer l'impuissant (*al-ma‘qūd*) :

B	Ṭ	D	W	Ā	Ḥ
Ā	W	B	Ḥ	D	Ṭ
D	Ḥ	Ṭ	Ā	B	W
Ḥ	Ā	W	D	Ṭ	B
W	B	Ā	Ṭ	Ḥ	D
Ṭ	D	Ḥ	B	W	Ā

Pour ceci [*i.e.* l'impuissant], tu l'écriras sur un œuf qui aura été pondu le jour où est demandé le dénouement, tu le feras cuire et te mettras à psalmodier dessus la conjuration (*‘azīma*) jusqu'à ce qu'il soit cuit. L'impuissant mangera la

fabrication de deux talismans (*ṭilasmāt*) est nécessaire. Cf. al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 29 et 31 ; tr. p. 27 et 29-30.

⁴⁴²³ C'est le cas d'un rituel pour provoquer la cécité d'un ennemi dans le *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* et dans lequel il faut fabriquer une figure de la personne à envouter que l'on met dans un pot noir avec de la chaux vive et de la fiente de colombe (pigeon ?). C'est une des très rares recettes de la magie musulmane dans laquelle on doit façonner une figurine de l'individu à maudire. Un pot de ce type a été retrouvé à Fustāṭ, bien qu'il n'y ait pas dedans de trace de fientes. Cf. Charles Bachatly et H. Rached, « Un cas d'envoûtement en Égypte », *Bulletin de la Société Géographique d'Égypte*, 17 (1929-1931), p. 179. La recette est traduite dans Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 299.

⁴⁴²⁴ Coran, VI, 67.

moitié [de l'œuf] et son épouse l'autre moitié, il coïtera (*iftarasa*)⁴⁴²⁵ avec la férocité du lion (*ka-ftirās al-asad*)⁴⁴²⁶, à moins que [son impuissance] vienne d'un décret divin ou d'un sortilège (*innīn*)⁴⁴²⁷.

(*Faṣl wa-l-mufradāt taqṭaʿu l-dam min al-inzāf wa-ġayra-hu idā tamādā bi-l-marʿa l-istiḥāda taḥuḍu ḥuffāš wa-taḍhabu-hu wa-taktubu bi-dami-hi fi ḥirqa min ṭawbi-hā. Wa-in waffaqat hādīhi l-sitta B Ṭ D W Ā Ḥ fi ḡadwal musaddas wa-taktubu l-ʿazīma dāʿira bi-hi maʿa qawli-hi taʿālā {li-kulli nabāʿin mustaqarrun wa-sawfa taʿlamūna} tafʿalu dālika kulla-hu bi-dam ḥuffāš fi ṭawb al-marʿa llatī ʿāda l-dam bi-hā fa-inna-hā tabraʿu bi-idn Allāh taʿālā. Wa-hādā šifat al-ḡadwal al-mubārak wa-yanfaʿu hādā l-ḡadwal aydan li-ḥall al-maʿqūd [figure] wa-dālika anna-ka taktubu-hu ʿalā bayḍi-hi wulidat fi l-yawm alladī suʿilat fi-hi ʿan ḥalli-hi wa-tuṣawwī-hā wa-atat tatlū ʿalay-hā l-ʿazīma ilā an tuṣawwiya fa-yaʿkulu l-maʿqūd nišfa-hā wa-zawḡata-hu l-niṣf al-āḡar fa-inna-hu yaftarišu ka-ftirāš al-asaf illā an yakūna ʿinnīn*)⁴⁴²⁸

La recette met en œuvre des propriétés (*ḥawāṣṣ*). Le sang de chauve-souris semble ainsi associé à la capacité de faire cesser le sang de couler⁴⁴²⁹. Cependant, il peut exister une autre symbolique. En effet, le rituel vise aussi à délivrer d'un sortilège basé sur le « nœud ». Or, d'après al-Darīmī, la chauve-souris dans les rêves représente une magicienne (*al-ḥuffāša fi l-manām imraʿa sāḥira*)⁴⁴³⁰. Ainsi, la mise-à-mort de la chauve-souris et l'utilisation de son sang représente symboliquement la mort de la sorcière à l'origine du mal. Cette mise-à-mort symbolique permettrait de

⁴⁴²⁵ *Iftarasa* peut signifier « violer une femme » ou un garçon. Le terme se réfère à l'assaut : *iftarasa ḥuṣn* signifie prendre un château. Cf. Dozy, II, p. 252. À l'inverse, *iftirāša* signifie épouser, ce qui dans ce contexte semble beaucoup moins approprié même si c'est la leçon retenue par BnF2. Cf. Dozy, II, p. 253.

⁴⁴²⁶ L'expression est un jeu de mot : *iftirās* renvoie à la férocité du lion, qui peut être désigné par le terme *al-muftaris*. Cf. Kazimirski, II, p. 569.

⁴⁴²⁷ Le terme de *innīn* désigne l'impuissant (*alladī lā yaʿtī l-nisāʿ*). Ibn Manẓūr donne deux causes à l'état que désigne ce terme : ou bien l'origine est un décret [divin] ou bien la cause en est un sortilège (*wa-ʿunnina ʿan imraʿati-hi idā ḥakama l-qādī ʿalay-hi bi-dālika aw muniʿa ʿan-hā bi-l-siḥr*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 3140. Voir aussi Kazimirski, II, p. 378. Une des coupes magiques en judéo-arabe analysées par Sigismund Sussia Reich fait également de la magie (plus particulièrement les nœuds) la cause de l'impuissance du client appelé Muḥibb b. ʿAtīqa. Cf. Sigismund Sussia Reich, « Quatre coupes magiques », p. 164.

⁴⁴²⁸ *Ibid.*, fol. 96b.

⁴⁴²⁹ Edward Westermarck attestait d'un usage similaire du sang de chauve-souris à l'époque contemporaine : il rapportait qu'à Fès, les jeunes filles enduisaient leurs parties génitales de sang de chauve-souris afin de prévenir la pousse des poils. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, II, p. 328.

⁴⁴³⁰ Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, I, p. 371. Joseph de Somogyi classe cette association parmi les interprétations symboliques. Cf. Joseph de Somogyi, « The interpretation of dreams in Ad-Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayawān* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, p. 6.

comprendre la transgression de l'interdit prophétique concernant la mise-à-mort des chauve-souris que rapporte al-Ġāhiz⁴⁴³¹. De même, l'œuf symbolise la vie et la naissance⁴⁴³². La conception suppose un coït de qualité, ce qui explique son usage contre l'impuissance.

Les lettres utilisées forment deux séries : BṬD et WĀḤ qui correspondent à deux lignes du carré magique appelé *budūḥ*, qui se compose respectivement des triades BṬD, ZHĠ et WĀḤ. Ces trois groupes de lettres servent même parfois à désigner le carré magique de base trois lui-même⁴⁴³³. Il semble donc qu'il s'agisse en fait d'une variante du *budūḥ* adaptée à un carré de base six. Cependant, la somme des équivalents numériques de ces lettres donne trente, soit le double de la valeur numérique du *budūḥ*. Seules ces deux triades permettent d'atteindre ce total qui permet de faire correspondre le double de la somme des lettres par ligne et par colonne au double de cases pour chaque côté du carré magique. Ce carré magique se retrouve utilisé à deux endroits dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* attribué à al-Suyūṭī : à la première occurrence pour délivrer le mari « noué » par un sortilège de son épouse selon le même *modus operandi* avec un œuf pondu du jour-même que l'on fait cuire⁴⁴³⁴ mais avec une invocation développée alors qu'elle est absente du *Šams al-ma‘ārif*. À la seconde occurrence, le carré sert contre la ménorragie avec la conjuration (*‘azīma*) énumérant des noms de la *Birhatyya*⁴⁴³⁵. Le silence du *Šams al-ma‘ārif* concernant la conjuration à prononcer dans la seconde recette permet de penser qu'il fut collationné par l'auteur du *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*. Al-Būnī

⁴⁴³¹ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, III, p. 537-538. On trouve une résurgence de cet interdit dans le fait qu'à Ait Temsāmān, selon Edward Westermarck, seul un individu dont le nom est Muḥammad a le droit de capturer et tuer une chauve-souris. Cf. Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, II, p. 328.

⁴⁴³² Bess Allen Donaldson signale que les œufs étaient abondamment utilisés en Iran dans les cérémonies célébrant les naissances. D'une manière générale, l'œuf représente le microcosme en formation. Bess Allen Donaldson, *The Wild Rue*, p. 205.

⁴⁴³³ On le retrouve par exemple dans un talisman fabriqué au moyen d'un bloc d'impression où les lettres ont été lues « B Ṭ D R H Ḥ W Ā Ḥ » par Karl R. Schaefer. Il faut bien sûr rétablir les points diacritiques pour obtenir nos trois triades du carré magique de base trois. Cf. Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms*, p. 105 (texte arabe) et 108 (traduction). Edmond Doutté les comprenait comme des « noms incompréhensibles ou même de simples groupes de lettres » répandus dans les objets magiques. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 129.

⁴⁴³⁴ Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 146.

⁴⁴³⁵ *Ibid.*, p. 203. Le carré est reproduit par Edmond Doutté d'après al-Suyūṭī seulement comme un remède contre la ménorragie. Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 234.

étant mentionné dans ce dernier ouvrage au même chapitre permet de penser que le *Šams al-ma‘ārif* est bien la source principale de la recette⁴⁴³⁶.

Un autre carré magique de six cases de côté est utilisé mais répond à une autre construction (la recette est présentée comme une section indépendante dans certains manuscrits⁴⁴³⁷) :

Celui qui a un ennemi ou un envieux, qu'il prenne du plomb d'un filet de chasseur, y appose un cachet et y grave à l'heure de Saturne (*al-muqātil*) du samedi ces lettres - Z H Ğ W Ā Ḥ en carré magique avec des lettres détachées selon ce que tu verras au lever du Soleil (*sic*)⁴⁴³⁸, tu écriras le propos en cercle entourant le sceau et tu feras la conjuration dessus, celui qui le portera sera en sécurité contre l'ensemble des séditions et des malheurs avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté ! - et la description de sa composition en lettres détachées en carré magique est ainsi :

Z	H	Ḥ	W	Ā	Ḥ
Ā	W	Z	Ḥ	Ḥ	H
Ḥ	Ḥ	H	Ā	Z	W
Ḥ	Ā	W	Ḥ	H	Z
W	Z	Ā	H	Ḥ	Ḥ
H	Ḥ	Ḥ	Z	W	Ā

(*Wa-man kāna la-hu ‘aduww wa-ḥāsīd fa-l-ya’ḥud raṣāṣ min šabakat al-ṣayyād wa-yaḍi‘u min-hu ṭābi‘ wa-yanqaṣu fi-hi fi sā‘at al-Muqātil min yawm al-sabt hādīhi l-ḥurūf Z H Ğ W Ā Ḥ [fin de 96b] muwaffaq mukassar ‘alā mā tarā-hu fi sā‘at al-Muqātil yawm al-sabt ‘inda ṭulū‘ al-Šams wa-taktubu l-kalām dā‘ir bi-l-ḥātam wa-yu‘azzimu ‘alay-hi fa-inna-hu ḥāmīlu-hu ya‘manu min ḡamī‘ al-fitan wa-l-āfāt bi-idn Allāh ta‘ālā. Wa-ṣifat waḍ‘i-hi mukassar muwaffaq hakaḍā [figure]*)⁴⁴³⁹

La symbolique astrale est de nouveau évidente : le carré magique de six cases évoque la forme hexagonale du temple de Saturne attribué aux Sabéens, le plomb est le métal associé à Saturne, le samedi est le jour de Saturne. Il s'agit donc d'une recette entièrement centrée sur Saturne, dont les attributions correspondent bien aux effets annoncés. Le carré magique reprend la symbolique des triades de lettres du *budūh* : en rétablissant le point diacritique d'une des deux *ḥā'* de chaque ligne, on

⁴⁴³⁶ Sur la recette attribuée à al-Būnī dans ce chapitre (qui ne se retrouve pas dans le *Šams al-ma‘ārif*), cf. *supra* p. 594.

⁴⁴³⁷ Cf. par exemple (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, BnF1, fol. 138a ; Esc3, fol. 124a ; Lei., fol. 98b.

⁴⁴³⁸ Le manuscrit BnF2 contient effectivement la double précision de l'heure de Saturne et du lever du Soleil.

⁴⁴³⁹ *Ibid.*, fol. 96b et BnF2, fol. 135a-135b. Le manuscrit Esc1 comporte une lacune après le changement de page, à partir de la fin du fol. 96b nous nous appuyons sur le manuscrit BnF2. Nous avons pris la liberté d'amender le carré magique car certains points diacritiques manquaient sur certaines lettres et une était en revanche sertie d'un point diacritique fautif.

obtient les deux triades Z.H.Ġ et W.Ā.H qui composent deux des lignes du carré magique de base trois. Les lettres Ĥ Z W et H selon la balance des lettres correspondent à la seconde (*al-ṭāniya*) selon le système des *Laṭā‘if al-išārāt* d'al-Būnī et au degré (*daraġa*) selon le système du corpus ġābirien⁴⁴⁰. Elles sont donc d'une valeur équivalente tout en représentant les quatre éléments.

•••

Ces différents aspects des carrés magiques appellent plusieurs remarques. Tout d'abord, il existe deux conceptions différentes des carrés magiques, l'une est héritière de la magie astrale et de la science des propriétés : le carré magique y est alors un élément dans un rituel qui met en place des forces « naturelles ». L'aspect mathématique y est alors primordial puisque dans la plupart des cas, les nombres sont différents dans chaque case. La seconde est une conception théurgique et théosophique : le carré magique doit synthétiser un aspect de la divinité à travers un de Ses noms, et le carré magique tient alors tout pouvoir de la divinité. Les données astrologiques n'en sont pas systématiquement exclues, mais demeurent beaucoup plus en retrait. Le carré magique n'a souvent aucune complexité mathématique en ce sens qu'il est une répétition de séquences fixes de chiffres ou de lettres dans un ordre différent. La popularité des carrés magiques n'est plus à démentir : les variations sur ses applications magiques sont innombrables et finirent par laisser une grande liberté dans leur composition à partir de règles simples. Edward Westermarck observait que les règles numérogiques permettaient aux praticiens, à partir du nom du client et de celui de sa mère, de fabriquer des carrés magiques personnalisés et individuels⁴⁴¹.

10.5. La place de l'alchimie

Une des grandes différences entre le noyau historique et le *Šams al-ma‘ārif* est la présence de l'alchimie. Alors qu'elle est totalement absente du noyau historique à l'exception de quelques mots intégrés à la terminologie soufie (comme *al-kibrīt al-aḥmar* pour désigner le but ultime de la quête mystique), d'importants chapitres traitent de l'alchimie dans le *Šams al-ma‘ārif*⁴⁴². Ces sections, regroupées les unes à la suite des autres en suivant un plan relativement logique et structuré, posent de nombreux problèmes dans l'équilibre de la compilation : elles interviennent sans qu'il n'y ait un lien apparent avec les autres thèmes traités, sa conception est bien plus laborantique que symbolique ou spiritualiste comme on l'attendrait de la part d'un compilateur qui tente de donner un vernis soufi à des pratiques magiques, enfin, une de ses parties se présente clairement comme un

⁴⁴⁰ Cf. notre tableau récapitulatif en annexe, *infra* p. 1234.

⁴⁴¹ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 144-147.

⁴⁴² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 69b-80b.

texte qui circulait de manière indépendante avant d'être intégré et commenté dans le *Šams al-ma'ārif*. Il n'en demeure pas moins que ces passages peuvent aussi être à l'origine des légendes attribuant au cheikh al-Būnī le pouvoir de transformer la terre en or en la prenant dans sa main.

La légende alchimique d'al-Būnī

Contre toute attente, la figure d'al-Būnī est associée à l'alchimie dès le IV^e/X^e siècle. En effet, Ibn al-Nadīm dans son *Fihrist*, mentionne al-Būnī parmi les « noms des philosophes qui discoururent sur l'Art » (*asmā' al-falāsifa lladīna takallamū fī l-šan'a*)⁴⁴⁴³. Bien entendu, ce nom ne saurait correspondre à Abū l-'Abbās Aḥmad al-Būnī, l'auteur des *Laṭā'if al-išārāt*. Toutefois, la leçon est suffisamment répandue dans les différentes éditions du *Fihrist* pour ne pas être considérée comme une faute imputable aux éditeurs du texte. Deux hypothèses s'offrent donc à nous pour expliquer cette étrange mention au premier abord anachronique.

La première de ces hypothèses serait que la mention d'al-Būnī ait été ajoutée *a posteriori*, à partir du VII^e/XIII^e siècle, dans le texte du *Fihrist*. Cette hypothèse nous semble très peu probable dans la mesure où al-Būnī serait le seul anachronisme de toute la liste. Or, d'autres noms auraient mérité bien plus logiquement de figurer dans cette liste : alors que la mention de l'alchimie se limite au seul *Šams al-ma'ārif* (le noyau historique ne contient aucune référence à l'alchimie), al-Mağrītī a consacré sa *Rutbat al-ḥakīm* à l'alchimie, Ibn Umayl⁴⁴⁴⁴ (première moitié du IV^e/X^e siècle) auteur de poèmes (*qaṣīda*) comme la *Risālat al-Šams ilā l-hilāl* (*Épître du Soleil à la nouvelle lune*), etc. Les auteurs plus crédibles pour endosser ce rôle de « philosophe » ayant parlé du Grand Œuvre ne manquent pas.

La seconde hypothèse nous semble apporter un meilleur éclairage de la place de l'alchimie dans le *Šams al-ma'ārif* : il pourrait s'agir d'un alchimiste homonyme du IV^e/X^e siècle ou antérieur. Ainsi, si une telle hypothèse était confirmée, cela pourrait

⁴⁴⁴³ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 419 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, p. 850.

⁴⁴⁴⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Umayl est un alchimiste égyptien connu pour sa conception allégorique et mystagogique de l'alchimie. Cf. Peter Starr, « Towards a Context for Ibn Umayl, Known to Chaucer as the Alchemist 'Senior' », *Journal of Arts and Sciences*, 11 (mai 2009), p. 61-77 ; Gotthard Strohmaier, « Ibn Umayl », *Et*. On trouvera une édition de certaines de ces œuvres par Muḥammad Turāb 'Alī dans Henry E. Stapleton et M. Hidāyat Ḥusayn, « Three Arabic treatises on alchemy by Muḥammad bin Umail (10th century A.D.). *Kitāb al-Mā' al-waraqī wa'l-ard an-najmīyah* (Book of the silvery water and starry earth) ; *Risālat ash-Shams ilā l-hilāl* (Epistle of the sun to the crescent moon) ; *al-Qaṣīdat an-nūnīyah* (Poem rhyming in *nūn*) », *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 12 (1933), p. 1-213. Les propos attribués à Hermès, nombreux dans les œuvres d'Ibn Umayl, ont également été l'objet d'un article : Geogrey L. Lewis, Henry E. Stapleton et Frank Sherwood, « The sayings of Hermes quoted in the *Mā' al-Waraqī* of Ibn Umail », *Ambix*, 3 (1949), p. 69-90.

expliquer la présence de ces chapitres sur l'alchimie, qui seraient extraits d'œuvres de cet al-Būnī alchimiste, confondu par le compilateur avec Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī. Dans ce dernier cas de figure, le choix d'al-Būnī comme autorité d'un traité de magie à tendance mystique serait d'autant plus cohérent, mêlant ainsi les œuvres de ces deux personnages.

Le discours alchimique dans le Šams al-ma‘ārif

Le discours alchimique du Šams al-ma‘ārif n'est pas en soi d'une grande originalité. Cependant, le compilateur inscrit l'art spagyrique dans la logique de la quête mystique, comme un secret révélé à force de foi :

Si [quelqu'un] veut ouvrir la porte de l'Art divin, Dieu lui ouvre une porte de la science et de l'opération de [cet Art] comme on rapporte d'après un des grands que [celui qui] persévère dans Sa mention après que fut présenté son objectif et la demande de parvenir à la Sagesse Dieu - qu'Il soit exalté ! - lui destinera un philosophe sage et [ce dernier] lui enseignera ce sublime bouillon (*al-maraqqa*)⁴⁴⁴⁵ à la puissance élevée, authentique en théorie (*fi l-naẓar*) et en laboratoire (*al-maḥbar*), [bouillon] qui plonge et pénètre dans la pierre de Vénus (*ḥağar al-Zuhara*), la purifie et la rend stable dans la fonte et l'échauffement (*al-ḥamy*). Si on fait fondre mille fois ce que l'os et le plomb ne pénètre pas [*i.e.* le cœur de la pierre] de même que l'on fait avec chaque teinture dissoute, [la pierre] s'épaissira, se dissoudra et s'épaissira, et avec cela elle se fixera pour la quintessence sans aucun doute, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut.

(*Wa-in arāda faṭḥ bāb al-ṣun‘a l-ilāhiyya fataḥa Llāh la-hu bāb min dālīka min al-‘ilm wa-l-‘amal kamā ruwiya ‘an ba‘d al-akābir anna-hu admana min dīkri-hi ba‘d an qadima maqṣada-hu wa-ṭalab al-iṣāla min al-ḥikma fa-qayyada Llāh ta‘ālā la-hu faylasūf al-ḥakīm fa-‘alima-hu hādīhi l-maraqqa l-‘azīma l-rafi‘a l-miqdār al-ṣaḥīḥa fi l-naẓar wa-l-maḥbar allatī tağūṣu wa-tanfuḍū fi ḥağar al-Zuhara wa-tanqī-hi wa-taṭbatu-hu fi l-subk wa-ḥamy. Wa-law subika alf marra mā lam yadhul ‘alay-hi l-‘izām wa-l-raṣāṣ wa-ka-dālīka yaḥ‘alu bi-kull ṣabğ maḥlūl yan‘aqidu fa-‘inda dālīka yaṭbatu li-l-ḥilāṣ bi-lā ṣakk in šā‘a Llāh ta‘ālā*)⁴⁴⁴⁶

L'alchimie est donc présentée comme un Art auquel on accède à force de pratiques de dévotions à travers les formules de rappel (*dīkr*). Le philosophe sage apparaissant ainsi est un succédané d'ange : il vient révéler le secret divin, ici le « sublime bouillon » capable de pénétrer la « pierre de Vénus ». Le *Kitāb Qarāṭis al-ḥakīm* (*Le livre de Cratès le sage*) explique clairement le rôle de Vénus qui est de teindre une fois qu'elle fut elle-même teinte⁴⁴⁴⁷. Très littéralement, on peut voir en

⁴⁴⁴⁵ Le manuscrit BnF3 a « l'Art » (*al-ṣanā‘a*).

⁴⁴⁴⁶ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-ma‘ārif, Esc1, fol. 96b.

⁴⁴⁴⁷ Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, III (*L'alchimie arabe*), p. 17-18 (texte arabe) et p. 61 (traduction).

Vénus le cuivre, mais symboliquement Vénus peut aussi être le cœur, le bouillon qui plonge et pénètre le cœur pour le transmuier devient alors l'expérience mystique du divin, et le philosophe est alors le maître, al-Ḥiḍr ou un ange. Le langage alchimique prend alors sa double dimension matérielle et spirituelle.

La suite du discours reprend une tendance matérialiste beaucoup plus prononcée avec la description du travail à accomplir en laboratoire pour préparer ce « sublime bouillon »⁴⁴⁴⁸. Le vocabulaire technique en usage dans ce passage ne devait pas être ignoré du lecteur du *Šams al-ma'ārif* qui pratiquait quelque peu son art. En effet, la confection d'encre est importante pour certains rituels et nécessite une certaine familiarité avec les instruments de laboratoire utilisés par les alchimistes ainsi que certaines des substances que l'on emploie. Si l'on prend l'exemple du *ʿUmdat al-kuttāb wa-ʿuddat ḍawī l-albāb* (*Le pilier des secrétaires et la panoplie de ceux qui ont de l'esprit*) attribué à al-Muʿizz b. Bādīs⁴⁴⁴⁹ (r. 407/1016 à 454/1062), ce dernier emploie des cruches (*qulla*), des marmites (*qidr*), des bouteilles en verre (*qarūrat zaġāġ*), des cucurbites (*qarʿa*), des alambics (*inbiq*) comme instruments⁴⁴⁵⁰. De même le vitriol⁴⁴⁵¹, la soude (*qali*)⁴⁴⁵², la marcasite (*marqašīta*)⁴⁴⁵³, le mica (*al-ṭalq*)⁴⁴⁵⁴ et bien d'autres substances employées par les alchimistes entrent dans la composition des encres. La plupart des métaux sont cités (du moins ceux qui sont associés aux planètes). On peut se demander si la description de ces opérations ne répond pas à un impératif de préparation des métaux pour l'opération de la gravure des talismans. Le métal à employer doit être le plus en correspondance avec la planète sous les auspices de laquelle la graver et la purification de ces métaux est donc essentielle pour l'efficacité de l'objet et la pérennité de son effet.

Ces passages déployant un vocabulaire nulle part explicité dans le reste du *Šams al-ma'ārif* semble être une compilation de textes d'origine disparate. En effet, la

⁴⁴⁴⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 70a-70b. Nous proposons une traduction de ce passage en annexe : cf. *infra* p. 1276 et suivantes.

⁴⁴⁴⁹ Souverain ziride qui gouvernait en Ifrīqiya. Cf. Mohammed Talbi, « al-Muʿizz b. Bādīs », *Et*².

⁴⁴⁵⁰ Martin Levey, *Mediaeval Arabic Bookmaking*, p. 11.

⁴⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 16, 19, 20, 22, 27, 45 et 55 ; al-Muʿizz b. Bādīs, *ʿUmdat al-kuttāb*, p. 34, 39, 41-43, 47, 48, 57 et 106-107.

⁴⁴⁵² Martin Levey, *Mediaeval Arabic Bookmaking*, p. 24 et 25 ; al-Muʿizz b. Bādīs, *ʿUmdat al-kuttāb*, p. 51.

⁴⁴⁵³ Martin Levey, *Mediaeval Arabic Bookmaking*, p. 24 ; al-Muʿizz b. Bādīs, *ʿUmdat al-kuttāb*, p. 51.

⁴⁴⁵⁴ Martin Levey, *Mediaeval Arabic Bookmaking*, p. 24, 27 et 28 ; al-Muʿizz b. Bādīs, *ʿUmdat al-kuttāb*, p. 50, 57 et 58.

suite de ce passage est un extrait à peine modifié de l'introduction du *Miškāt al-anwār* d'al-Ġazālī :

Quant à l'Œuvre divin et sa connaissance, je te divulgerai ce qu'il m'est possible des secrets de la sagesse que les philosophes anciens ont mentionnés. Je t'ai enquis, ô frère pur, des choses qu'ont cachées les sages et tu t'es élevé à son début à une hauteur difficile qui rabaisse en dessous des hauteurs des regards des hommes. Tu as frappé à une porte verrouillée qui ne s'ouvre qu'aux savants persévérants. Ensuite, tout secret ne [peut] être dévoilé et embrassé, toute réalité ne [peut] être exposée et se manifester. C'est pourquoi un savant dit : « Divulguer le secret de la qualité du Seigneur (*sirr al-rubūbiyya*) est acte de mécréance (*kufr*) ». Plus encore, le seigneur des premiers et des derniers Muḥammad - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a dit : « Il y a dans la science comme une forme de chose occultée que seuls les savants en Dieu - qu'Il soit exalté ! - connaissent. Quand ils l'expriment, ils ne sont désavoués que par les gens négligents envers Dieu. Qu'importe que [ces] gens inattentifs soient nombreux, il faut préserver les secrets des hommes mauvais ». Cependant, je ne communiquerai [le secret] qu'à celui à la poitrine ouverte à la lumière et dont le secret est pur des ténèbres de l'illusion. J'ouvrirai [ce secret] dans cet art par la parabole (*bi-l-išāra*) pour [signifier] des lueurs et des registres des mots compliqués pour prévenir les doutes et mettre fin aux ambiguïtés d'un symbole insaisissable et d'un signifiant de la réalisation [spirituelle]. Éclaircir la science à ses détenteurs n'est pas comme la divulguer aux autres. À Dieu les perles du locuteur.

Qui accorde aux ignorants la science l'égare, qui en prive ceux qui en sont dignes commet une injustice.⁴⁴⁵⁵

Contente-toi dans ce discours de la parabole concise et des registres utiles. L'examen scrupuleux du propos qui s'y trouve exige un développement des fondements et un commentaire des sections, et le temps dont je dispose maintenant ne permet pas de m'étendre à [ce sujet]. Mon intelligence ne [peut] s'en occuper pleinement, et les clefs des cœurs sont dans la main de Dieu - Il est puissant et majestueux - [et] il les ouvre à qui Il veut, quand Il veut, comme Il veut avec ce qu'Il veut.

(*Wa-ammā l-šan‘a l-ilāhiyya wa-ma‘rifati-hā fa-innī abuttu ilay-ka mā yumkinunī min asrār al-ḥikma allatī dakara-hā l-falāsifa l-qudamāʿ. Wa-qad aḥbartu-ka [71a] ayyu-hā l-aḥ al-ṣafī ‘an umūr katamat-hā l-ḥukamāʿ wa-rtaqayta fi ibdāʿi-hā murtaqān ṣaʿb yaḥfiḍu dūn a‘āliyat a‘yun al-nāzirīn wa-qara‘ta bāb muḡallaq lā yuftaḥu illā li-l-‘ulamāʿ al-rāsīḥīn, tumma laysa kull sirr yukšafu wa-yuḡšā, wa-lā kull ḥaqīqa tu‘raḍu wa-tuḡallā. Wa-li-dālika qāla ba‘ḍ al-‘ulamāʿ : « Ifṣāʿ sirr al-rubūbiyya kufr », bal qāla sayyid al-awwalīn wa-l-āḥirīn Muḥammad - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - : « Inna min al-‘ilm ka-hay’at al-maknūn lā ya‘lamu-hu illā l-‘ulamāʿ bi-Llāh ta‘ālā. Fa-idā naṭaqū bi-hi lam yankaru-hu ‘alay-him illā ahl al-ḡirra bi-Llāh, wa-mahmā kaṭura ahl al-iḡtirār wuḡiba ḥifẓ al-asrār ‘an al-ašrār ». Wa-*

⁴⁴⁵⁵ Ce vers se retrouve dans un petit poème de cinq vers dans *Iḥyāʿ ‘ulūm al-dīn*. Cf. al-Ġazālī, *Iḥyāʿ ‘ulūm al-dīn*, I, p. 85. Il reprend en substance un propos attribué à ‘Alī.

lākinnanī lā unāǧī illā mašrūḥ al-šadr bi-l-nūr wa-munazzah al-sirr ‘an ḡulumāt al-ǧurūr. Fa-anā aftaḥu ‘alay-hi fī ḥādā l-fann bi-l-išāra ilā lawāmi‘ wa-lawā’ih min al-alfāz al-mušakkalāt li-daf‘ al-šukūk wa-izālat al-šubuhāt bi-ramz daqīq wa-īmā’ ilā taḥqīq. Fa-laysa idāḥ al-‘ilm ilā ahli-hi ka-battī-hi ilā ǧayr ahli-hi, wa-li-Llāh durr al-qā’il. Wa-man manaḥa l-ǧuhhāl ‘ilman aḏā‘a-hu / wa-man mana‘a l-mustawǧibīn fa-qad ḡalama. Fa-qna‘ fī ḥādīhi l-maqāla bi-išāra muḥtašara wa-lawā’ih mufīda. Fa-inna taḥqīq al-qawl fī-hā yastad‘ī tamhīd uṣūl wa-šarḥ fuṣūl laysa yattasi‘u la-hā l-ān zamānī wa-lā yatafarraǧu ilay-hā ḡihnī wa-mafātīḥ al-qulūb bi-yad Allāh - ‘azza wa-ǧalla - yaftaḥu-hā li-man yašā‘u idā šā‘a kayfa šā‘a bi-mā yašā‘u)»⁴⁴⁵⁶

Pourquoi le compilateur du *Šams al-ma‘ārif* puisa-t-il l'introduction du *Miškāt al-anwār* d'al-Ġazālī pour étayer une de ses sections relatives à l'art spagyrique ? Œuvre de la fin de la vie d'al-Ġazālī, le *Miškāt al-anwār* ne traite absolument pas d'alchimie mais de soufisme. L'auteur, après avoir défini la lumière [divine] (*nūr*) et les différentes modalités de sa perception par l'être humain, y décrit l'ascension des sages. Le but de cette citation est donc d'associer intimement la quête alchimique à la quête mystique et de redonner une dimension symbolique au travail laborantin décrit avant et après ce passage. La sublimation (*taṣ‘īd*) est un processus d'ascension à l'image de l'être humain qui cherche à s'élever vers la lumière divine. Cette introduction ne délivre aucune information substantielle, au contraire, comme al-Ġazālī y écrit à la première personne, son emploi dans un autre texte au sujet radicalement différent peut interroger sur l'intention du compilateur du *Šams al-ma‘ārif*, qui, une fois de plus, mêle des textes aux contenus fort différents, faisant œuvre de ce syncrétisme particulier aux sciences occultes.

La lettre du sage à son disciple

Une des sections sur l'alchimie se présente comme la lettre d'un sage à son disciple suivie d'un commentaire. C'est un usage répandu en alchimie : « les écrits alchimiques anciens, on le sait, sont généralement fort abscons, et les commentaires postérieurs destinés en principe à éclaircir le sens des traités fondateurs sont souvent plus énigmatiques encore que leurs modèles »⁴⁴⁵⁷. La lettre est clairement isolée comme un texte indépendant reproduit avec la *basmala* initiale. L'association entre l'alchimie et l'astrologie est évoquée dès le départ :

Sache que cette pierre est une essence unique, cependant elle se divise en deux sections et deux formes différentes : l'une est spirituelle et la seconde est

⁴⁴⁵⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 70b-71a. À comparer avec al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, éd. Abū l-‘Alā’ ‘Afifī, Le Caire, al-Dār al-qawmiyya li-l-ṭibā‘a wa-l-našr, 1964, p. 39-40 ; *Le tabernacle des lumières*, tr. Roger Deladrière, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 36.

⁴⁴⁵⁷ Pierre Lory, « Mots d'alchimie, alchimie de mots », dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, dir. Danielle Jacquart, Turnhout, Brepols, 1994, p. 91.

corporelle. La partie déliée contient la Lune, Mercure et Vénus, et la seconde, la [partie] nouée, contient le Soleil, Mars et Saturne. C'est pourquoi les Sages appelèrent cette pierre le microcosme (*al-‘ālam al-šağīr*), parce qu'elle contient les sphères et des étoiles qu'il y a dans le macrocosme (*al-‘ālam al-kabīr*).

(*‘Īlam anna hādā l-ḥağar huwa ġawhar wāḥid, wa-lākinna-hu yanqasimu qismayn wa-šağlayn muḥtalifayn : aḥadu-humā rūḥāniyya wa-l-ṭānī ġismāniyya. Fa-l-ğuz’ al-maḥlūl fī-hi l-Qamar wa-‘Uṭārid wa-l-Zuhara. Wa-l-ṭānī l-ma‘qūd fī-hi l-Šams wa-l-Mirriḥ wa-Zuḥal. Wa-li-dālīka sammū l-ḥukamā’ hādā l-ḥağar al-‘ālam al-šağīr, li-anna fī-hi mā fī l-‘ālam al-kabīr min al-aflāk wa-mā fī-hā min al-nuğūm*)⁴⁴⁵⁸

Cette définition en préambule à l'épître fait de l'art alchimique la science du retour à l'unité primordiale : la pierre [philosophale] est le microcosme synthétisant le monde manifesté qui se peut réduire aux astres, eux-même réductibles à deux aspects, eux-même contenu dans la pierre. Les deux aspects (froid/chaud et sec/humide) s'accordent alors avec cette dualité de l'ésotérique (*bāṭin*) et de l'exotérique (*ẓāhir*). On notera cependant que Jupiter (*al-Muštārī*) n'est pas mentionné parmi les sphères. Tout d'abord le souci d'équilibre entre les deux parties oblige à exclure une des sept planètes. Cependant, il est possible que Jupiter représente alors l'alchimiste lui-même. En effet, plusieurs paires d'opposés sont évidentes : le Soleil et la Lune, Vénus et Mars... L'opposition entre Mercure et Saturne peut tenir à la représentation de ces planètes dans l'imaginaire astral arabe. Dans *Ġāyat al-ḥakīm* la première représentation de Mercure d'après Balīnās (*Ablus* dans le texte) est sous la forme d'un « jeune homme qui a une barbe » (*šābb la-hu laḥya*)⁴⁴⁵⁹. Le jeune homme s'oppose bien évidemment au vieillard servant à représenter Saturne : si la vieillesse n'est pas nommée, elle est amplement suggérée par le bâton que le personnage tient dans sa main⁴⁴⁶⁰. Les trois paires représentent donc des paradigmes différentiels que l'alchimiste doit réunir. La matière demeure une. Pierre Lory indique à ce propos que cette matière unique est au cœur des opérations alchimiques :

Le Grand Œuvre n'utilise qu'une matière première unique, aucune adjonction extérieure n'est censée intervenir. Cette matière subit un grand nombre de distillations (des centaines), de sublimations, de lavages, de "putréfactions", autant d'opérations destinées à affaiblir sa texture ("spiritualisation" de la matière) et à en purifier les éléments. Le germe de vie (d'or) inclus dès le départ dans la

⁴⁴⁵⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 73a.

⁴⁴⁵⁹ Al-Mağriṭī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 109. On ajoutera que Mercure est sexuellement indifférencié et correspond à une nature mixte. On peut y voir l'adolescent qui n'a pas encore atteint l'âge adulte et qui ne peut encore prétendre à être socialement un homme dans la cité.

⁴⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 110 : dans une des descriptions ce bâton est dans la main droite (*wa-fī yadi-hi l-yumnā ‘ašā*) et selon une autre dans la main gauche (*wa-fī l-yusrā ‘ašā*).

matière première étant ainsi dégagé de tout ce qui l'enfermait, la force de l'esprit peut venir se déployer dans une substance devenant par le fait même stable et totalement incorruptible. Les opérations impliquées sont généralement d'une grande monotonie. Un vocabulaire extrêmement réduit suffirait à transmettre l'essentiel du travail de fourneau.⁴⁴⁶¹

La suite de l'épître reprise est donc consacrée aux opérations pour obtenir cette pierre⁴⁴⁶². L'élixir élaboré permet de changer l'argent en or (le Soleil en Lune⁴⁴⁶³). Il repose sur la fabrication successive de « terre » (*arḍ*), « teinture » (*ṣibġ*), « eau de vie » (*mā' al-ḥayāt*) et « ammoniac » (*nuṣādir*), représentant ainsi respectivement les éléments terre, air, eau et feu. L'opération alchimique vise ainsi à recréer l'unité de la matière primordiale, de réunir les quatre pôles de la création. Nous avons vu que ces quatre pôles étaient synthétisés comme représentation figurée du pouvoir dans une des sections du sceau de Salomon. L'alchimie du *Šams al-ma'ārif* demeure cependant, nous le voyons clairement, très laborentine et matérielle dans les termes employés, ce qui tranche clairement avec la teneur générale du grimoire.

Le commentaire qui suit, prétendant expliquer et éclairer le texte⁴⁴⁶⁴, donne davantage de notions et de synonymes qui ne manquent pas de prêter à confusion. Il affirme d'ailleurs au départ que parmi les commentateurs, « il y a ceux qui allongent le propos et ceux qui le traduisent et le cryptent » (*fa-min-hu man basata l-qawl wa-min-hum man tarġama-hu wa-ramaza-hu*)⁴⁴⁶⁵. En effet, la description des opérations relève d'un vocabulaire simple et défini dans de nombreux traités relativement bien diffusés. Il n'y a donc pas de réelle difficulté linguistique pour peu que le lecteur soit un peu familiarisé avec le vocabulaire spagyrique. De plus, les matières et instruments décrits font l'objet de nombreux traités et épîtres, et il existe de petits opuscules présentant succinctement ces termes techniques comme *al-Madḥal al-ta'limī* d'al-Rāzī⁴⁴⁶⁶. En revanche, le commentaire complexifie nettement le propos puisqu'il attribue de nombreux niveaux de sens à des termes relativement simples.

Par exemple, il explique que le terme « feu » (*nār*) peut désigner sept sortes de feu. Cependant, il n'en donne que cinq : « le feu de la calcination du corps [métallique] » (*nār taklīs al-ġasad*), « le feu du nouage de l'eau, qui est le vif-argent »

⁴⁴⁶¹ Pierre Lory, « Mots d'alchimie, alchimie de mots », p. 97.

⁴⁴⁶² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 73a-74b. Nous proposons une traduction de ce passage en annexe : cf. *infra* p. 1283 et suivantes.

⁴⁴⁶³ Pourrait-on aller jusqu'à transposer la métaphore du vizir et du sultan ?

⁴⁴⁶⁴ Il est même présenté comme un « complément d'éclaircissement » (*ziyādat bayān tafīr*).

⁴⁴⁶⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 74b.

⁴⁴⁶⁶ Cf. *supra* p. 167.

(*wa-nār ‘aqd al-mā’ wa-huwa l-zaybaq*), « le feu élémentaire qui s'allume dans les maisons » (*wa-nār al-‘unṣuriyya llatī tūqīdu fī l-buyūt*), « le feu de la nature, qui est le soufre » (*wa-nār al-ṭabī‘a wa-hiya l-kibrīt*) et « le feu du nouage tout à la fin après le dénouement du tout » (*wa-nār al-‘aqd fī āḥir al-amr ba‘d taḥlīl al-kull*)⁴⁴⁶⁷. Un propos attribué à Dū l-Nūn al-Miṣrī clôt cette liste : « Le feu a sept degrés qui sont excités et s'enflamment, et trois tièdes : observe la totalité des dix comme on les observe » (*inna l-nār la-hā rutab sab‘ tuhtāḡu wa-taltahibu wa-talāt fātira fa-rqub li-tamām al-‘ašra kamā raqabū*)⁴⁴⁶⁸. Au final, le terme de « feu » (*nār*) avait dans le texte de l'épître une signification relativement claire, désignant le feu que l'on allume sous la cucurbité pour procéder à la sublimation. Mais le commentaire indique jusqu'à dix significations différentes dont il n'explique que cinq et plusieurs renvoient non plus au processus de combustion mais à des matières.

Le commentaire se réfère à plusieurs autorités on-ne-peut-plus classiques dans le domaine alchimique. Toutefois, aucune n'est postérieure au IV^e/X^e siècle, ce qui n'infirmes pas l'hypothèse d'un traité attribué à un al-Būnī qui aurait vécu avant ou à l'époque d'Ibn al-Nadīm. Parmi ces références, on trouve Maria la Copte (III^e/IV^e siècle)⁴⁴⁶⁹ à qui est attribué le propos suivant : « Quand tu vois dans notre livre "pureté", "cheminement", "terreur", "applaudissement", "démolition", "coup", "dénouage", "sublimation" ou "distillation", il s'agit d'une unique chose qui est la macération des natures dans l'eau éternelle et résurrectrice. Ce qui teint est le mercure oriental, qui est l'âme » (*idā ra‘ayta fī kitābi-nā ta‘fif aw tamšiya aw tahyiba aw tašdiya aw hadm aw ḡard aw taḥlīl aw taš‘id aw qaṭr fa-inna-mā hiya šay’ wāḥid wa-hiya naq‘ al-ṭabā‘i‘ fī l-mā’ al-ḡālīd al-muqīm wa-l-šābiḡ al-zaybaq al-šarqī wa-huwa l-nafs*)⁴⁴⁷⁰. Cette sentence est relativement répandue dans les traités alchimiques : Manfred Ullmann signalait que cette phrase se trouvait dans *Nihāyat al-ṭalab fī šarḥ al-Muktasab* (*La fin de la demande : commentaire de L'acquis*⁴⁴⁷¹) d'al-Ġildakī⁴⁴⁷² (m. au plus tôt en 743/1342) et a mentionné l'existence d'une variante attribuée à Maria la

⁴⁴⁶⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 75a.

⁴⁴⁶⁸ *Ibid.*, Esc1, fol. 75b.

⁴⁴⁶⁹ Sur Maria la Copte, cf. *supra* p. 496, note 2309.

⁴⁴⁷⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 75a.

⁴⁴⁷¹ Le *Kitāb al-‘ilm al-muktasab fī zirā‘at al-ḡāhab* (*Le livre de la science acquise : la culture de l'or*) est un traité d'alchimie d'Abū l-Qāsim al-Sīmāwī l-‘Irāqī. Cf. *supra* p. 292, note 1276.

⁴⁴⁷² ‘Izz al-Dīn Aydamir b. ‘Alī b. Aydamir al-Ġildakī (ou al-Ġaldakī) est un alchimiste égyptien. Sa vie nous est peu connue mais il semble qu'il ait beaucoup voyagé avant de s'installer en Égypte. Ses œuvres alchimiques le témoignent d'une tendance mystique et symbolique de l'alchimie. Cf. Gotthard Strohmaier, « al-Djildakī », *Et*². Signalons en outre une traduction de son commentaire du *Livre des sept statues* de Balīnās par Henry Corbin : cf. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, p. 63-143.

Copte⁴⁴⁷³. Les opérations décrites dans la sentence sont normalement différenciées. Du moins, la distillation (*qaṭr*, plus fréquemment *taqṭīr* dans les traités alchimiques) et la sublimation (*taṣʿīd*) sont deux termes en théorie distingués dans les traités. Ainsi, si l'on prend par exemple les définitions d'*al-Madḥal al-taʿlīmī* d'al-Rāzī, « la signification de "distillation" est [l'opération consistant] à déposer [la chose que tu veux distiller] dans [l'alambic], reboucher l'alambic, prendre des liens [pour le luter] avec des tissus barbouillés de guimauve et de colle, le déposer jusqu'à ce qu'il soit sec, puis le monter sur un foyer et le déposer devant un réceptacle [...] » (*wa-maʿnā l-taqṭīr an taḡʿala-hu fī-hi wa-tasudda l-inbīq ʿalay-hi wa-taʿḥuḍa l-wuṣl bi-ḥiraq muṭaḥa bi-l-ḥiṭmī wa-l-aṣrās wa-tadiʿa-hu ḥattā yaḡuffa tumma turakkiba-hu ʿalā mustawqad wa-taḡʿala la-hu qābila [...]*)⁴⁴⁷⁴. Quant à la sublimation, elle y est associée à l'aludel (*al-aṭāl*), et Abū Bakr al-Rāzī affirme à ce sujet que « ce qu'y subliment les savants en alchimie sont le vif-argent, l'arsenic, le soufre et l'ammoniac : on le placera dans [l'aludel] après son traitement, on le recouvrira d'un couvercle⁴⁴⁷⁵ sur lequel on allumera [un feu] et [le produit] sera sublimé. Il sera [mis] sur la planche. [...] » (*wa-l-taṣʿīd bi-l-aṭāl ḍurūb wa-llaḍī yuṣaʿidu fī-hi ʿulamāʾ al-ṣanʿa fa-huwa l-zaybaq wa-l-zirniḥ wa-l-kibrīt wa-l-nūšādir taḡʿalu baʿd muʿālaḡati-hā fī-hi wa-yakubbu fī-hi l-mukabba wa-yūqadu ʿalay-hā wa-yuṣaʿidu fa-yaṣīru ʿalā l-raff*)⁴⁴⁷⁶. Les opérations ne sont pas identiques, mais le commentaire les associe symboliquement à une même opération. Un propos de Ḥālīd b. Yazīd va dans le même sens au sujet des éléments, qui seraient réunis dans une seule origine contenue dans le fumier⁴⁴⁷⁷. Le commentaire mêle donc la symbolique visant à l'unité malgré la diversité des opérations et des substances utilisées et pose alors une grille de lecture en opposition avec l'épître.

L'élaboration de cet élixir est finalement associée dans le commentaire au poison et au remède absolu :

Les Sages voulurent [dire] ce que je t'ai commenté, [à savoir] que tous les minerais, malgré la différence de leurs natures, quand elles sont dirigées par le feu

⁴⁴⁷³ La sentence se trouve également dans d'autres traités, al-Ġildakī demeure l'alchimiste le plus célèbre à l'avoir relayée. Cf. Manfred Ullmann, *Die Natur-*, p. 261-262 et *Katalog der arabschen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, I, p. 106-109.

⁴⁴⁷⁴ R.F. Azo, M. Hidāyat Ḥusain et Henry E. Stapleton, « Chemistry in ʿIrāq and Persia in the tenth century A.D. », p. 415 (texte arabe) et p. 357 (traduction anglaise).

⁴⁴⁷⁵ Le terme de *mukabba* dans le sens de couvercle et le verbe de forme simple de la racine « K.B.B » dans le sens de couvrir sont attestés par Dozy (aucune vocalisation n'est cependant précisée). Dozy, II, p. 435-436.

⁴⁴⁷⁶ R.F. Azo, M. Hidāyat Ḥusain et Henry E. Stapleton, « Chemistry in ʿIrāq and Persia in the tenth century A.D. », p. 416 (texte arabe) et p. 359 (traduction anglaise).

⁴⁴⁷⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 76a.

redeviennent des poisons. Ils tueront nécessairement les êtres vivants, sans qu'il n'y ait de guérison [possible]. [Mais] notre pierre bénie, quand ses parties sont dirigées au feu, elles sont un remède pour différents maux. Chacune de ses parties est [bonne] pour ce qui lui est spécifique. Ensuite, quand les parties bénies sont réunies et que l'élixir est complet, il est un remède qui guérit de tout mal difficile à guérir et a des pouvoirs [surnaturels] sur de nombreuses significations en médecine. [...]

(*Wa-inna-mā arādat al-ḥukamā' mā šaraḥtu la-ka anna l-ma'ādin kulla-hā 'alā ḥtilāf aḡnāsi-hā idā dubbirat bi-l-nār 'adat sumūm. Lā-budda anna l-ḥayawān qattāla-hu lā šifā' la-hā. Wa-ḥaḡaru-nā l-mubāarak idā dubbirat aḡzā'u-hu bi-l-nār kānat šifā' li-adwā' muḥtalifa, kull ḡuz' min-hā bi-mā yaḡuṣṣu-hu. Tamma idā ḡtama'at al-aḡzā' al-mubāraka wa-tamma l-iksīr min-hā kāna tiryāq šāfi min kull dā' 'udāl wa-tašarrufa-hu fi ma'ān kaṭīra fi l-ṭibb [...]*)⁴⁴⁷⁸

Le texte cite ensuite un passage attribué à Ğābir b. Ḥayyān montrant un exemple concret avec une femme souffrant de bubons (*al-dubūl*). Ce passage nous renvoie à une symbolique prophylactique. Les minerais (*al-ma'ādin*) appartiennent au monde de la corruption et engendrent donc la mort alors que les quatre parties de l'élixir (symboliquement les quatre éléments) sont source de vie. L'élixir représente le nom suprême, celui qui, à l'instar du nom « Dieu » (*Allāh*), est divisible en quatre lettres. L'ambivalence est également manifeste dans une seconde sentence attribuée à Ğābir b. Ḥayyān : « Le demandeur qui expérimente, quand il comprend l'objectif visé, abrège l'opération sans corruption » (*inna l-ṭālib al-muḡarrīb idā fahima l-maqṣūd iḥtašara l-'amal min ḡayr fasād*)⁴⁴⁷⁹. On retrouve ainsi le même vocabulaire que pour les noms divins : l'expérience est préférable à la connaissance théorique et transmise, et la compréhension intime de l'objet en donne la pleine maîtrise. L'absence de corruption annoncée pour le praticien chevronné représente l'incapacité pour le mystique émérite d'utiliser le plus sublime nom de Dieu à mauvais escient ou pour commettre des actes non conformes à l'ordre divin.

•••

Il nous faut garder à l'esprit que « nous n'avons pas de raison d'affirmer, comme certains ont pu le faire, que ce lexique était utilisé de façon purement fantaisiste ou arbitraire. Pour résumer les conclusions auxquelles a permis d'aboutir l'analyse, on peut dire qu'il vise à décrire les *processus* et les dynamismes de l'Œuvre, et non des états durables ou répétitifs »⁴⁴⁸⁰. Il semble que les processus et dynamismes alchimiques du *Šams al-ma'ārif* sont, dans l'esprit, en conformité avec ceux de la science des lettres. Si cette partie dédiée à l'art spagyrique dans notre

⁴⁴⁷⁸ *Ibid.*, Esc1, fol. 76b.

⁴⁴⁷⁹ *Ibid.*, Esc1, fol. 77a.

⁴⁴⁸⁰ Pierre Lory, « Mots d'alchimie, alchimie de mots », p. 95.

grimoire contient un aspect laborantin évident, les commentaires y ajoutent une dimension symbolique qui l'inscrit pleinement dans la continuité de la science des lettres.

XI. Une lecture politique et sociale ?

La mise en scène des souverains au Moyen Âge leur confère une autorité de nature quasiment magique. Aziz Al-Azmeh décrit ainsi l'imaginaire du pouvoir en Islam médiéval :

Au niveau le plus élémentaire, d'aucuns aurait commencé avec les qualités quasi-magiques de la personne du calife. Il y a un propos, très répandu dans les écrits arabes médiévaux et attribué à la sagesse persane, selon lequel la justice d'un roi - *sulṭān*, un terme fréquemment appliqué aussi aux califes - garantit le bon fonctionnement des saisons, la pluviosité et l'irrigation idoine, la bonne reproduction du bétail et le fonctionnement correct du commerce. Cette indication n'est pas simplement réductible à une expression sur les connections structurales du monde de la prospérité détaillée dans le 'cercle de justice' étudié dans le précédent chapitre, mais a des interprétations au-delà et en-deça de celles de la sagesse politique et des conseils généraux aux rois. Il était perçu comme une manifestation empirique que l'injustice royale ne produit pas seulement des effets matériels délétères, mais suscite des forces surnaturelles qui agissent ineffablement, à une certaine distance, en faisant arrêter le ciel de pleuvoir et le bétail de se reproduire. Les effets naturels de l'injustice royale ne sont pas simplement métaphoriques, parce qu'ils ont à faire avec la *baraka* avec les deux aspects alambiqués : la *baraka* obtenue avec la justice, qui se tarit avec l'injustice. La *baraka* était bien sûr partagée avec les cheikhs soufis et les saints ḥanbalites. De nombreux actes et capacités merveilleux et tangibles étaient attribués à Aḥmad b. Ḥanbal et d'autres ; mais ceux-ci étaient aussi recherchés du lointain calife.⁴⁴⁸¹

On attend donc du pouvoir la justice, préalable à cette bénédiction qui rejaillit sur les sujets. Le souverain doit ainsi rivaliser avec les saints en terme de justice et de bienveillance. Il se doit d'avoir autant que possible une capacité à prévenir des calamités. L'intérêt des cours pour la magie et la divination a donc une réelle signification politique, et la copie du *Šams al-ma'ārif* pour d'importants personnages est à ce titre révélatrice⁴⁴⁸².

Le *Šams al-ma'ārif*, comme toute production écrite, s'inscrit dans un contexte culturel, politique et social. Aucune production écrite ne peut échapper à ces contingences. La magie a un rôle politique important, et le *Šams al-ma'ārif* n'est pas plus intemporel que les autres traités de magie, fût-elle astrale, fût-elle religieuse. Comme toute forme de littérature, elle obéit à des codes précis et a un rapport particulier au politique. « L'expression "politique de la littérature" implique que la littérature fait de la politique en tant que littérature. Elle suppose qu'il n'y a pas à se demander si les écrivains doivent faire de la politique ou se consacrer plutôt à la pureté de leur art, mais que cette pureté même a à voir avec la politique. Elle

⁴⁴⁸¹ Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, Londres/New York, I.B. Tauris Publishers, 1997, p. 157.

⁴⁴⁸² Cf. *supra* p. 652.

suppose qu'il y a un lien essentiel entre la politique comme forme spécifique de la pratique collective et la littérature comme pratique définie de l'art d'écrire »⁴⁴⁸³. Le renouvellement qu'ont connu les études sur la littérature éthico-politique et les miroirs des princes - encore que « le concept de littérature politique est au demeurant tout aussi discutable que celui de miroir »⁴⁴⁸⁴ - invitent à réfléchir à la pénétration de ce langage dans des écrits qui jusque là, ne semblaient pas pouvoir être analysés selon cette grille de lecture. Or, « au-delà des formes et des genres il y a un discours, voire un langage, qui sont caractéristiques du discours sur le pouvoir et sur son exercice. Ce langage transcende les genres et s'attache à un contenu, à des idées, à des conseils ou à des concepts »⁴⁴⁸⁵. Ce langage politique a pénétré d'autres genres que la seule littérature qui lui est strictement consacrée. La démarche historique impose en effet de poser la question du destinataire, qui constitue la clef de la compréhension des enjeux du texte. Depuis le XIX^e siècle, le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* est abondamment diffusé, auprès des marabouts et professionnels de l'occulte et même auprès des particuliers. La diffusion de masse, avec la lithographie et l'imprimerie, fait oublier que de tels textes connurent d'abord un lectorat réduit et ciblé car cela supposait les moyens de faire une copie, mais aussi les moyens de le lire à tous les niveaux ou de pouvoir profiter de ses recettes. Aussi, il convient désormais d'observer en quoi le *Šams al-ma'ārif*, en tant qu'écriture magique, a aussi des implications politiques et sociales.

11.1. Archétypes et représentation du pouvoir

La lecture que nous proposerons ici peut sembler artificielle au premier abord. En effet, le *Šams al-ma'ārif* est avant tout un livre de magie. Les analyses se focalisent essentiellement sur l'aspect purement magique (astrologie, démonologie, angélologie, etc.) ou l'aspect soufi (invocations, zikr, etc.). Le *Šams al-ma'ārif* n'est pas un livre politique, ni un livre d'histoire, ni une anthologie littéraire. S'il ne s'inscrit dans aucun de ces genres, il est néanmoins abusif de le considérer comme un traité de magie « populaire ». Comme l'essentiel de la production écrite médiévale, il est probablement issu d'une cour (sultanienne, émirale, vizirale, etc.). Le manque d'informations sur le compilateur qui endossa l'identité d'al-Būnī nous empêche en l'état actuel de nos connaissances de dresser un panorama plus précis du contexte de rédaction (entre la fin du VII^e/XIII^e siècle et la fin du VIII^e/XIV^e siècle). En revanche, nous pouvons relever divers éléments ou proposer des pistes

⁴⁴⁸³ Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2007, p. 11.

⁴⁴⁸⁴ Jean-Philippe Genet, « Conclusion », dans *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, dir. Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 406.

⁴⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 415.

de lecture qui ne manqueront pas de rappeler les codes des littératures clairement écrites dans les cours, qu'il s'agisse de « miroirs des princes » (*naṣīḥat al-mulūk*) ou de littérature d'*adab*. Le premier élément qui permettra de resituer cet ouvrage dans les codes de ces littératures est l'utilisation d'archétypes de pouvoir permettant d'entrevoir un discours politique en filigrane. Ainsi, de même qu'Alexandre le Grand est le modèle de royauté de *Kalīla wa-Dimna* d'Ibn al-Muqaffa⁴⁴⁸⁶, le compilateur du *Šams al-ma'ārif* semble avoir eu à disposition un modèle de royauté tout trouvé en la figure de Salomon.

Salomon, modèle de royauté

Les personnages de Salomon et d'Āṣaf b. Baraḥiyā sont des figures importantes dans le *Šams al-ma'ārif*, alors qu'ils sont quasi absents du noyau historique. La figure de Salomon en Islam n'est pas seulement une figure prophétique, mais également un modèle de royauté. « Salomon incarne au premier chef une majesté royale, qui surélève littéralement le souverain par rapport au reste de l'univers »⁴⁴⁸⁷. Salomon, par son pouvoir sur l'ensemble de la création, est une figure de souverain « absolu ». Anna Caiozzo notait par ailleurs que le seul exemple de cohabitation « pacifique » entre anges et démons dans l'iconographie de l'Orient médiéval est la cour de Salomon, qui est ainsi le trait d'union entre le monde supérieur et le monde inférieur et garantit leur coexistence pacifique⁴⁴⁸⁸. Ainsi, dans la section sur la *basmala*, l'auteur du *Šams al-ma'ārif* cite Salomon pour premier personnage coranique, affirmant que la *basmala* est « la première [chose] que traça le calame céleste (*al-qalam al-ʿulwī*) sur la surface de la tablette (*al-ṣufḥ al-lawḥī*), et c'est avec [la *basmala*] que Dieu - qu'Il soit exalté - établit la royauté de Salomon - sur lui la paix ! » (*wa-hiya awwal mā ḥaṭṭa-hu l-qalam al-ʿulwī ʿalā l-ṣufḥ al-lawḥī, wa-hiya llatī aqāma Allāh taʿālā bi-hā mulk Sulaymān - ʿalay-hi l-salām*)⁴⁴⁸⁹. La *basmala* transmet d'abord l'autorité politique à Salomon. À propos de ce même verset, Salomon a un rôle bien particulier parmi les différents prophètes qui l'auraient reçue :

⁴⁴⁸⁶ Abdallah Cheih-Moussa, « Du discours autorisé ou comment s'adresser au tyran ? », *Arabica*, 46/2 (avril 1999), p. 141.

⁴⁴⁸⁷ Jocelyne Dakhliya, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier (« Collection historique »), 1998, p. 89. Cette prééminence en tant que modèle de souveraineté est clairement exprimée par exemple dans le *Naṣīḥat al-mulūk* (*Le conseil sincère aux rois*) d'al-Māwardī, où l'auteur dresse une liste des souverains servant de modèle et dont la première figure est Salomon, suivi de David. Cf. al-Māwardī, *Naṣīḥat al-mulūk*, éd. Muḥammad Ġāsīm al-Ḥadīṭī, Bagdad, Dār al-šūʿn al-ṭāqāfiyya l-ʿamma, 1986, p. 131-132.

⁴⁴⁸⁸ Anna Caiozzo, « Anges gardiens et démons familiers dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », p. 105.

⁴⁴⁸⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 11a.

La première [chose] de ce qui descendit sur Adam - sur lui le salut - est ce verset. Il dit : « Maintenant, je sais que mes enfants n'encoureront pas le châtement du Feu pour ce qui reste contre eux ». Puis [la *basmala*] fut élevée après lui jusqu'au temps d'Abraham - sur lui le salut - puis descendit sur lui dans le buchet (*manğaniq*) et Dieu - qu'il soit exalté ! - le sauva du Feu grâce à [cette formule]. Ensuite, elle fut élevée après lui jusqu'au temps de Salomon - sur lui la paix - et elle descendit sur lui. Les anges dirent : « Par Dieu, maintenant ton règne est total, ô fils de David ! » Dieu - qu'il soit exalté ! - lui ordonna de convoquer l'ensemble des tribus, des renonçants et des serviteurs. Quiconque voulait entendre le verset de la protection (*āyat al-amān*), qu'il se réunisse autour de Salomon fils de David dans le *miħrāb* de son père. Ils se réunirent autour de lui et Salomon se leva sur la chaire à prêcher et récita sur eux le verset de la protection, qui est { Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux }. Lorsqu'ils l'entendirent, ils furent remplis de joie. Ils dirent : « Nous attestons que tu es véritablement un envoyé de Dieu, ô fils de David ! » Puis [la *basmala*] fut élevée après lui jusqu'au temps de Moïse - sur lui le salut - et elle descendit sur lui. C'est grâce à elle qu'il triompha de Pharaon et ses armées, de Coré, ses armées et ses sbires et de Hāmān⁴⁴⁹⁰ et ses partisans. Puis elle fut élevée après lui jusqu'au temps de Jésus - sur lui le salut - et Dieu - qu'il soit exalté ! - lui inspira : « Ô fils de Marie ! Ne sais-tu pas quelque verset est descendu sur toi ? » [Jésus] répondit : « Si, ô Seigneur ! » Il lui dit : « Ô Jésus ! C'est le verset de la protection qui est descendu sur toi ! » et [il s'agit de] { au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux }.

(*Wa-awwal mā nazala ‘alā Ādam - ‘alay-hi l-salām - hādīhi l-āya. Fa-qāla l-ān ‘alimtu anna đurriyyatī lā tu‘ađđibu bi-l-nār mā dāmat ‘alay-hā tūmma rufi‘at ba‘da-hu ilā zamān Ibrāhīm - ‘alay-hi l-salām - fa-unzilāt ‘alay-hi fī l-manğaniq fa-nağā-hu Llāh ta‘ālā bi-hā min al-nār tūmma rufi‘at ba‘da-hu ilā zamān Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - fa-unzilāt ‘alay-hi. Fa-qālat al-malā’ika : « Wa-Llāh al-ān qad tamma mulku-ka yā Bn Dāwūd ! Wa-amara-hu Llāh ta‘ālā an yunādiya fī ġamī‘ al-asbāt wa-l-zuhhād wa-l-ubbād illā [15b] man arāda an yastami‘a āyat al-amān fa-l-yağtami‘ ilā Sulaymān b. Dāwūd fī miħrāb abī-hi fa-ğtama‘ū ilay-hi fa-qāma Sulaymān fawq al-minbar fa-qara’a ‘alay-him āyat al-āman wa-hiya { bi-smi Llāhi l-Raħmāni l-Raħīmi }. Fa-lammā sami‘ū-hā mtala‘ū farħ, fa-qālū nařhadu anna-ka la-rasūl Allāh řaqqan yā Bn Dāwūd ! Tūmma rufi‘at ba‘da-hu ilā zaman Mūsā - ‘alay-hi l-salām - fa-unzilāt ‘alay-hi fa-bi-hā qahara Fir‘awn wa-ğunūda-hu wa-Qārūn wa-ğunūda-hu wa-ttibā‘a-hu wa-Hāmān wa-ařyā‘a-hu, tūmma rufi‘at ba‘da-hu ilā zaman ‘Īsā - ‘alay-hi l-salām - fa-awħā Llāh ta‘ālā ilay-hi : « Yā Bn Maryam a-mā ‘alimta ayy āya unzilāt*

⁴⁴⁹⁰ Personnage mentionné six fois dans le Coran. Il est notamment chargé par Pharaon de construire une tour atteignant le ciel afin de montrer l'inexistence de Dieu. Georges Vajda considérait qu'il s'agissait d'une « confusion, encore inexplicquée, avec le ministre d'Assuérus dans le livre biblique d'Esther ». Il semble qu'en réalité, le nom de Hāmān soit attesté dans les hiéroglyphes égyptiens et tirerait donc sa source de l'histoire égyptienne. Cf. Anthony Hearle Johns, « Hāmān », *EQ*, II, p. 399-400 ; Vajda Georges, « Hāmān », *EI*².

‘alay-ma ? » *Fa-qāla* : « *Balā yā Rabb !* » *Fa-qāla la-hu* : « *Yā ‘Īsā unzilat ‘alay-ka āyat al-amān* », *wa-hiya* { *Bi-smi Llāhi l-Raḥmāni l-Raḥīmi* } [...] ⁴⁴⁹¹

Si Abraham se voit confier la *basmala* pour sortir des flammes, Salomon en revanche la reçoit pour la diffuser. Il réunit ses sujets et la prononce sur la chaire à prêcher. Les sujets se trouvent subjugués et le reconnaissent comme prophète, mais la remarque des anges est éloquente car ils lui signifient que c'est son règne (*mulk*) qui est ainsi parachevé. Le verset donne donc la légitimité et la caution religieuse qui différencie Salomon des autres souverains et l'associe à un pouvoir parfait. Moïse est ensuite mentionné, utilisant ce nom contre Pharaon, l'archétype du pouvoir mécréant, associé également à Coré et à Hāmān. On peut se demander pourquoi selon la recension Salomon serait antérieur à Moïse, contredisant ainsi la chronologie des récits bibliques. Il peut s'agir d'une simple erreur, mais nous pouvons aussi supputer qu'il y a une volontaire mise en valeur du rôle de Salomon en tant que souverain bienveillant, l'avertissement contre la possibilité de révolte contre un pouvoir malveillant venant en second plan.

La quête des instruments de pouvoir salomoniques a très tôt suscité l'attrait des souverains. Parmi les expéditions à la recherche de villes ou de trésors de légende qu'auraient initiés les califes (ville d'airain, ville du prophète Šaddād b. ‘Ād, etc.), le calife omeyyade ‘Abd al-Malik b. Marwān aurait été en quête des livres et des trésors de Salomon par l'entremise de Mūsā b. Nuṣayr ⁴⁴⁹². Celle-ci prend l'apparence de la quête de la table de Salomon (*mā'idat Sulaymān*) ⁴⁴⁹³ et reprend un des plus anciens récits de la conquête d'al-Andalus relaté par Ibn ‘Abd al-Ḥakam. Dans la recension d'al-Ṭabarī, la même année où Mūsā b. Nuṣayr découvrit la table de Salomon, il parvint à mettre fin à une terrible sécheresse qui s'était abattue sur l'Ifrīqiya par ses seules invocations. Si al-Ṭabarī ne fait aucun lien clair entre la table de Salomon et ses invocations qui firent tomber la pluie, leur immédiate juxtaposition n'est sans doute pas anodine. La quête de la table de Salomon est également contée dans l'histoire de la ville d'airain dans les *Mille et une nuits*, où la ville, appelée Labṭīṭ, contient la table de Salomon et de nombreuses merveilles dont un miroir qui aurait été fait pour Salomon et dans lequel on pouvait observer les

⁴⁴⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 15a-15b.

⁴⁴⁹² Jocelyne Dakhliā, *Le divan des rois*, p. 209. Jocelyne Dakhliā s'appuie cependant sur la traduction d'Hermann Zotenberg de la traduction résumée en persan d'al-Bal‘amī de la chronique d'al-Ṭabarī. Aussi, il est possible que la table de Salomon (*mā'idat Sulaymān*) mentionnée dans l'original arabe ait été déformée par une erreur de traduction.

⁴⁴⁹³ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, VI, p. 481 ; anc. éd. II, p. 1254 ; tr. Martin Hinds, 1990, XXIII (*The Zenith of the Marwānid House*), p. 201.

sept climats⁴⁴⁹⁴. On peut donc voir dans cette centralité de la figure de Salomon la conjonction entre un héritage de la littérature démonologique juive et chrétienne (*Testament de Salomon*) et une volonté d'inscrire le discours magique dans l'exercice du pouvoir temporel.

À côté de la valorisation du rôle de souverain, Salomon sert également d'avertissement contre les dérives du pouvoir. L'épisode de Şaḥr et de la perte de l'anneau de Salomon revient souvent dans les traités de magie. Il est mentionné à plusieurs reprises dans le *Šams al-ma'ārif*⁴⁴⁹⁵. Une allusion à cette anecdote se trouve dans le commentaire d'un des noms hébreux auxquels est consacrée une section : « Ô Mlyṭnhyāyād Hmwtā, réponds, ô Hūwiyā'il. C'est par ce nom que Dieu - qu'Il soit exalté ! - rendit à Salomon son royaume et son sceau » (*yā Mlyṭnhyāyād Hmwtā aḡīb yā Hūwiyā'il wa-bi-hāḏā l-ism radda Llāh ta'ālā 'alā Sulaymān mulka-hu wa-ḥātama-hu*)⁴⁴⁹⁶. Salomon n'est donc pas une simple figure de prophète/magicien, mais aussi une figure de roi, un modèle de royauté, qui lui même put perdre le pouvoir avant de le recouvrer. L'auteur du traité de magie devient alors *de facto* conseiller, comme l'était Āṣaf b. Baraḥiyā.

Āṣaf b. Baraḥiyā', l'humble vizir et conseiller

Āṣaf b. Baraḥiyā' représente le rôle du conseiller. Il est traditionnellement l'auteur de traités magiques et le fidèle conseiller de Salomon⁴⁴⁹⁷. Nous pouvons y voir ici une image que pouvait utiliser un courtisan afin de légitimer sa position. La figure d'Āṣaf b. Baraḥiyā, telle que présentée ici, n'aurait sans doute pas grand sens dans un contexte strictement mystique. En effet, le *Šams al-ma'ārif* évoque ce personnage dans plusieurs passages, comme nous l'avons vu, toujours en lien avec Salomon. Il est tout d'abord son plus important vizir humain (*akbar wuzarā' al-ins*)⁴⁴⁹⁸ parmi trois-cent. Le vizir magicien tire ainsi son épingle du jeu. Il est présenté comme « celui qui avait connaissance de l'Écriture »⁴⁴⁹⁹ et celui qui apporte le trône de la reine de Saba à Salomon. Il est donc l'exécuteur des ordres de Salomon, mais

⁴⁴⁹⁴ Cf. *Alf layla wa-layla*, II, p. 86-87 ; *Les mille et une nuits*, IV, p. 207-210. Voir aussi Jocelyne Dakhlia, « Un miroir de la royauté au Maghreb : la ville d'airain », dans *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, éd. Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal, Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, p. 17-36 ; Abdelfattah Kilito, *L'œil et l'aiguille. Essais sur "les mille et une nuits"*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 87-89.

⁴⁴⁹⁵ *Ibid.*, Esc1, fol. 36b. Pour la traduction de l'anecdote, cf. *supra* p. 905 et suivantes.

⁴⁴⁹⁶ *Ibid.*, Esc1, fol. 22a.

⁴⁴⁹⁷ Cf. *supra* p. 76 et suivantes.

⁴⁴⁹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 60a.

⁴⁴⁹⁹ Coran, XXVII, 40. Voir (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 84a-84b.

aussi celui qui connaît le sceau de Salomon et les arts magiques. Salomon est le bénéficiaire de cette magie, mais c'est Āṣaf qui en est le dépositaire et l'exécuteur. Il y a donc une séparation entre la figure de Salomon qui demeure liée au pouvoir et celle d'Āṣaf, le courtisan magicien. La tradition islamique nous aide notamment à comprendre la valeur que peut avoir Āṣaf b. Baraḥiyā pour obtenir la faveur du souverain. En effet, nous avons vu qu'il est celui qui démasqua Ṣaḥr lorsque ce djinn se serait fait passer pour le roi, usurpant ainsi son pouvoir⁴⁵⁰⁰. Āṣaf contribua donc à restaurer le pouvoir. Lorsque Salomon aurait négligé le culte rendu à Dieu, ce serait également Āṣaf qui lui aurait rappelé ses devoirs et permit ainsi à Salomon de ne pas encourir la colère de Dieu⁴⁵⁰¹. La possible identification du compilateur du *Šams al-ma'ārif* serait alors évidente dans la mesure où la tradition islamique fait d'Āṣaf le rédacteur de tous les traités de magie attribués à Salomon, ce dernier étant absous de tout soupçon⁴⁵⁰². Le motif du magicien au service d'un homme du pouvoir est en outre représenté par des archétypes présents dans la littérature comme Balīnās au service de Qubād ou Semnār au service de Bahrām Gūr pour la construction du palais légendaire de Ḥawarnaq⁴⁵⁰³. Or, dans *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* (*L'or fondu : le conseil sincère aux rois*) attribué à al-Ġazālī⁴⁵⁰⁴, nous trouvons un aphorisme attribué à Balīnās affirmant que « le calame est un puissant talisman » (*wa-qāla Balīnās al-ḥakīm al-qalam ṭilasm kabīr*)⁴⁵⁰⁵. Il y est également affirmé que le secrétaire de

⁴⁵⁰⁰ Cf. *supra* p. 353.

⁴⁵⁰¹ Cf. *supra* p. **Error! Bookmark not defined..**

⁴⁵⁰² Cf. *supra* p. 76 et 352.

⁴⁵⁰³ Cf. Angelo Michele Piemontese, « Tracce del romanzo di Artú in testi narrativi persiani », dans *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, éd. Giovanna Carbonaro, Eliana Creazzo et Natalia L. Tornesello, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003, p. 302 et Živa Vesel, « Réminiscences de la magie astrale dans les *Haft peykar* de Neẓāmi », p. 15.

⁴⁵⁰⁴ L'attribution d'*al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* à al-Ġazālī, admise par Henri Laoust, a fait l'objet d'une analyse de Patricia Crone qui conclut que la première partie de l'ouvrage est d'al-Ġazālī mais que la seconde ne peut qu'être l'œuvre d'un autre. Cependant, Katia Zakharia a récemment mis en évidence des failles dans l'argumentation de Patricia Crone, qui, sans infirmer définitivement son hypothèse, appelle à plus de nuance et de prudence dans le rejet de l'attribution à al-Ġazālī de ce miroir des princes. Cf. Katia Zakharia, « Al-Ghazālī, conseiller du prince », dans *Savoirs et pouvoirs. Genèse des traditions, traditions réinventées*, p. 209-234 ; Patricia Crone, « Did al-Ghazālī write a mirror for princes ? On the authorship of *Nasīḥat al-Mulūk* », *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 10 (1987), p. 167-191.

⁴⁵⁰⁵ Al-Ġazālī, *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*, éd. Muḥammad Aḥmad Damağ, Beyrouth, al-Mu'assasa al-ğāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1987¹, p. 284 ; *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, tr. Frank Ronald Charles Bagley, Londres, Oxford University Press, 1971², p. 113. La traduction est basée à la fois sur le texte persan édité par Ġalāl Humā'ī et le texte arabe édité par H.D. Isaacs. La leçon n'est pas claire quant au nom du personnage : certains

chancellerie doit avoir des compétences en astrologie⁴⁵⁰⁶. Il y a donc la possibilité de lire le *Šams al-ma‘ārif* comme un ouvrage de cour sous deux aspects : la magie, comme le calame, est un important instrument d'exercice du pouvoir et le secrétaire de chancellerie (ou l'écrivain, *kātib*) quelque peu initié aux sciences occultes participe pleinement à cet exercice d'un pouvoir juste. L'alliance de la science ésotérique du Coran (science des lettres, science des noms divins) à la science astrologique que constitue le *Šams al-ma‘ārif* représente la fusion du saint (*walī*, *‘ālim ‘āmil*) et du lettré (*kātib*, voire *adīb*), qui sont les deux aspects qui, d'après Katia Zakharia, auraient profondément modifié la figure de l'*adīb* et les codes de la littérature *d'adab* en unifiant deux personnages opposés jusque vers le V^e/XI^e siècle et dont l'exemple emblématique serait al-Ġazālī⁴⁵⁰⁷. Les deux sciences à caractère ésotérique que l'on pourrait associer à ces deux figures du saint et du secrétaire se retrouvent donc ici fusionnées en un même ouvrage, un même personnage. L'association des figures d'*adīb* et de *kātib* figure dans les traités de théorisation du rôle de secrétaire de chancellerie de l'époque mamelouke : pour al-Qalqašandī le secrétaire doit avoir une haute culture et avoir une parfaite maîtrise de l'écrit, pour al-Maqrīzī il s'agit d'un poste important qui suppose une bonne connaissance de la loi, la grammaire, la poésie, la prose, la correspondance officielle, l'histoire, les chroniques, etc.⁴⁵⁰⁸ Bien entendu, la réalité était beaucoup plus complexe et nombre de secrétaires n'étaient pas réputés avoir un tel niveau d'érudition. Le secrétaire

ont lu Nalniyās, que F.R.C. Bagley propose à juste titre d'amender en Balīnās. C'est Balīnās qui a été retenu par Muḥammad Aḥmad Damağ dans son édition.

⁴⁵⁰⁶ Al-Ġazālī, *al-Tibr al-masbūk fī naṣiḥat al-mulūk*, p. 285 ; *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, p. 114 : « The secretary must know ten things. One is the nearness or farness of water beneath the ground for digging irrigation tunnels. Others are : knowledge of the [lengths of] night and day in winter and summer ; the courses of the moon, stars and sun, and their conjunctions and oppositions; ability to count on the fingers ; geometry ; the science of calendars and dates ; the requirements of farmers ; acquaintance with medicine and pharmacy ; ability to forecast north and south winds ; and skill in versification and rhyme » ([...] *yanbağī an yakūna l-kātib ‘ālim bi-‘ašrat ašyā’ : al-awwal qurb al-mā’ wa-ba‘da-hu taḥta l-arḍ, wa-ma‘rifat istihrāğ al-aqinnā’ wa-ma‘rifat ziyādat al-layl wa-l-nahār wa-nuqṣāni-himā fī l-ṣayf wa-l-šitā’, wa-maṣīr al-Šams wa-l-Qamar wa-l-nuğūm wa-ma‘rifat al-iğtimā’ wa-l-istiqbāl wa-l-ḥisāb bil-aṣābi’ wa-l-aqdām, wa-ḥisāb al-handasa wa-l-taqwīm, wa-ḥtiyārāt al-ayyām wa-mā yaşluḥu li-l-muzārī’in wa-ma‘rifat al-ṭibb wa-l-adwiya, wa-ma‘rifat riḥ al-šamāl wa-l-ğanūb wa-ma‘rifat ‘ilm al-ši’r wa-l-qawāfi*).

⁴⁵⁰⁷ Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, p. 113. Cf. également *supra* p. 361 et suivante.

⁴⁵⁰⁸ Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (IX^e/XV^e siècle)*, Damas, Institut Français de Damas, 1991, p. 135.

n'en est pas moins un homme de cour faisant partie de l'entourage du sultan⁴⁵⁰⁹. Les relations entre l'émir et le secrétaire étaient d'ordre personnel et pouvaient s'avérer instables⁴⁵¹⁰. Cette insistance sur la connaissance de toutes ces disciplines est une posture visant à vanter les mérites de l'homme de lettres sur le « vulgaire » secrétaire et donc de s'affirmer plus compétent pour exercer une telle charge car cela apporterait indéniablement un supplément de valeur au travail administratif. Il serait donc un indéniable surplus pour un personnage de ce type d'être versé dans les sciences occultes et de pouvoir ainsi par la plume infléchir le destin. Cette compétence était même recherchée auprès des cheikhs par les émirs et sultans de l'époque mamelouke. Ainsi, en 687/1288, un des fils du sultan al-Manṣūr Qalāwūn tombe gravement malade, et ce dernier aurait fait quérir un cheikh pour prier pour son fils⁴⁵¹¹. D'après Éric Geoffroy, la faculté de prédire l'avenir contribua à ce que des émirs entretiennent d'étroites relations avec des cheikhs⁴⁵¹². C'est le cas par exemple du cheikh Ḥiḍr al-Mihrānī, qui aurait reçu les faveurs de Baybars après avoir prédit les événements les plus importants de son règne⁴⁵¹³. Il semble toutefois dans ce dernier cas, que le statut de conseiller du prince ait pris le pas sur sa qualité de cheikh dans la mesure où son ascendant sur le sultan fut tel que les émirs finirent par s'accorder pour le faire tomber en disgrâce. Si les fonctions de cheikh et de secrétaire sont bien distinctes, il semble que le *Šams al-ma'ārif* mette à disposition d'un plus large public ces pouvoirs du cheikh tant convoités par les sultans et les émirs. La présence récurrente d'Āṣaf b. Baraḥiyā dans le *Šams al-ma'ārif* peut correspondre à cette volonté de représenter le conseiller du pouvoir.

Balaam : l'antimodèle

Si Salomon est un modèle de royauté, la littérature de conseils au prince, tout en faisant l'éloge du souverain, le met en garde contre ses excès. C'est de cette façon que le conseiller légitime la place de son discours. Cette mise en garde contre

⁴⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁵¹⁰ Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, Beyrouth/Damas, Presses de l'Ifpo, 2013, chapitre I, §24. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/3908> (consulté le 1^{er} mai 2013). L'auteur affirme même que « la précarité des situations [...] a poussé les administrateurs à développer des stratégies de rechange ». Le développement des sciences magiques pourrait-il être vécu à la fois comme une compétence supplémentaire pour affirmer la valeur d'un secrétaire et un moyen de protection contre un revirement de situation ?

⁴⁵¹¹ Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, chapitre II, §63.

⁴⁵¹² Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 125.

⁴⁵¹³ Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, chapitre II, §86-93.

les excès est fondamentale : « l'hubris royal est aussi un corollaire de l'absolutisme. Le pouvoir fascine son détenteur et l'intoxique avec autant d'intensité qu'un jeune peut être intoxiqué »⁴⁵¹⁴. L'épisode de la privation du pouvoir de Salomon illustre les conséquences d'une déviance dans l'exercice du pouvoir. La figure de Balaam illustre également ce cas. Cité à plusieurs reprises, il représente un avertissement au souverain : un pouvoir si grand soit-il peut être retiré si utilisé à mauvais essient. Balaam n'est pas nommé dans le Coran, mais les exégètes l'identifient à « celui à qui Dieu donna Ses signes et qui les lui retira » dans un verset coranique⁴⁵¹⁵. Nombre d'exégètes, comme al-Ṭabarī, estime que ce personnage est « Bal'am (*sic*). Il était savant, il savait le plus sublime nom de Dieu, le nom scellé, puis il tomba dans la mécréance » (*yuqālu la-hu Bal'am wa-kāna 'ālim ya'lamu l-ism [p. 258] al-a'zam al-maktūm fa-kafura*)⁴⁵¹⁶. Deux raisons auraient contribué à sa déchéance et la perte du plus sublime nom de Dieu. La première est qu'il aurait utilisé ce nom contre Moïse malgré l'avertissement de Dieu. Il aurait ainsi rejoint les adversaires du peuple de Moïse et avait leur faveur. Cependant, la seconde raison est qu'« il ne pouvait pas atteindre les meilleures femmes. Alors il forniqua avec une ânesse qu'il possédait » ([...] *kāna lā yastaṭī'u an ya'tiya l-nisā' min 'izami-hinna fa-kāna yankaḥu atān la-hu*)⁴⁵¹⁷. Il passe donc de rebelle à l'ordre divin à débauché. Cette idée de révolte contre l'ordre divin revient à chaque mention de Balaam. Ainsi, dans le commentaire du nom *al-Rahmān*, il est mentionné :

C'est un nom syriaque (*suryānī* : la langue du paradis). Son explication est « Celui qui fait sortir les choses du néant à l'existence ». Il a des significations que le lecteur se doit de cacher aux insensés pour qu'ils ne s'attachent pas à [ces significations] pour faire des choses répréhensibles et illicites. Il serait déchu de la source de Dieu - qu'Il soit exalté ! - comme Balaam (Bal'am b. Bā'ūrā') déchût lorsqu'il voulut avec [ce nom] se rebeller [contre] Dieu - qu'Il soit exalté ! -.

([...] *wa-huwa sm suryānī wa-tafsīru-hu muḥriġ l-ašyā' min al-'adam ilā l-wuġūd, wa-la-hu ma'ān yaġibu 'alā l-nāzir fi-hā katmu-hā 'an al-sufahā' la'llā yatawaššalūna bi-hā ilā fi'l al-munkarāt wa-l-muḥarramāt fa-yasqaṭu min 'ayn Allāh ta'ālā kamā saqaṭa Bal'am b. Bā'ūrā lammā arāda bi-hi mu'šiyat Allāh ta'ālā*)⁴⁵¹⁸

⁴⁵¹⁴ Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, p. 126.

⁴⁵¹⁵ Coran, VII, 174/175.

⁴⁵¹⁶ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, éd. Šākir, XIII, p. 257-258. Selon d'autres traditions proposées par al-Ṭabarī les « signes » (*āyāt*) dont aurait été gratifié Balaam seraient un livre (c'est-à-dire une part de la Révélation) ou le statut de Prophète (*al-nubuwwa*). Enfin, une autre identification propose de voir en ce personnage le poète contemporain du Prophète Umayya b. Abī l-Šalt (*Ibid.*, p. 255-257). Sur l'histoire de Bal'am b. Bā'ūrā', voir aussi al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 227-230.

⁴⁵¹⁷ *Ibid.*, XIII, p. 258.

⁴⁵¹⁸ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 12a.

C'est également ce type de discours qui est mis en valeur dans la section sur les noms que Jésus utilisa pour ressusciter le mort⁴⁵¹⁹. Le verset coranique est cité dans son ensemble, et de même, il est demandé de le préserver des « insensés ». La signification de cet épisode, à savoir que l'acquisition et l'utilisation du plus sublime nom de Dieu ou d'un pouvoir immense suppose bienveillance et pureté d'intention, peut être destinée à un lectorat mystique en mettant en garde contre le développement d'un ego spirituel comme à un lectorat politique en mettant en garde contre l'injustice et la tyrannie. « L'idée qui perce ici, que les bienfaits divins ne sont retirés qu'aux ingrats ou aux désobéissants [...] est nécessaire à une argumentation visant à brandir la menace d'un châtement éternel »⁴⁵²⁰ constate Katia Zakharia à propos du miroir des princes attribué à al-Ġazālī, cette assertion est également valable pour cet épisode de Balaam.

La cour des anges et des démons

L'angéologie va également de pair avec une certaine conception du pouvoir. Il a déjà été maintes fois souligné que le monde invisible est souvent présenté par analogie avec le monde visible, notamment au sujet des djinns qui sont le pendant invisible de l'être humain. L'angéologie n'échappe pas à la règle, et la cour des souverains sous une forme idéalisée sert de modèle à la conception de la souveraineté angélique et démoniaque. En effet, dans les sections concernant les « saisons » (*tāqūfa*), chaque saison est associée à un point cardinal et un ange⁴⁵²¹. Chacun de ses anges dispose d'auxiliaires (*a'wān*) et d'esprits (*riyāh*). Ce terme d'auxiliaire, qualifié de chthonien (*al-a'wān al-arḍiyya*), est repris pour désigner les serviteurs (*ḥuddām*) des anges⁴⁵²². Le terme d'auxiliaire (*awn*) sert à désigner dans les traités éthico-politiques les sujets proches du souverain, ceux qui reçoivent directement ses ordres et doivent les exécuter. Or, ces esprits chthoniens (c'est-à-dire des djinns) sont ceux qui exécutent les ordres des anges dans le monde sensible. Ces esprits chthoniens sont divisibles en quatre grands groupes ayant à leur tête un effrit, l'effrit étant dans l'imaginaire coranique un exécutant direct des ordres du roi Salomon. La cour de Salomon, telle qu'elle est présentée, sous l'autorité de Ka'b al-Aḥbār, est également fait d'une hiérarchie particulière, avec des djinns et démons présentés comme les plus obéissants des serviteurs. On peut également signaler dans de nombreuses formules adressées aux anges les participes actifs *sāmi' muṭī'*⁴⁵²³,

⁴⁵¹⁹ *Ibid.*, Esc1, fol. 26a-26b. Pour une traduction du passage en question, cf. *supra* p. 851 et suivantes.

⁴⁵²⁰ Katia Zakharia, « Al-Ghazālī, conseiller du prince », p. 222.

⁴⁵²¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 27a.

⁴⁵²² *Ibid.*, Esc1, fol. 36b.

⁴⁵²³ Par exemple, cf. *ibid.*, Esc1, fol. 38a.

expression issue du hadith⁴⁵²⁴ et récurrente dans les miroirs des princes pour qualifier les « auxiliaires ». On voit ainsi décrite dans l'ensemble du *Šams al-ma'ārif* une structure hiérarchique du monde invisible où chacun a une place dans l'exécution des ordres du roi aidé de son vizir.

Şaḥr, le djinn qui déroba l'anneau de Salomon, a parmi eux un rôle particulier car il est présenté comme le chef des djinns (*sayyidu-hum*), et plus particulièrement des quatre effrits portant le trône de Salomon⁴⁵²⁵. Le passage en question dans le *Šams al-ma'ārif* relate que lorsque Şaḥr fut emprisonné, les djinns se soumièrent au roi-prophète. Or, la tradition musulmane ne fait pas de Şaḥr un chef des djinns, mais un djinn rebelle isolé qui usurpa le trône⁴⁵²⁶. Il semble que cette mise en scène peut être rapprochée du fonctionnement du pouvoir à l'époque mamelouke. En effet, à cette époque, « le sultan fut aussi pendant longtemps assisté d'un "lieutenant" (nous dirions vice-roi), auxiliaire dangereux mais nécessaire lorsque les sultans avaient à quitter souvent leur capitale »⁴⁵²⁷. Ce type de lieutenant pouvait représenter une menace du fait qu'il représentait, plus qu'un simple lieutenant, un chef de parti au sein d'une cour. D'une manière plus générale, l'exercice du pouvoir dans la plupart des cours mameloukes était source d'infinie méfiance, comme l'atteste Ibn Qāḍī Şuhba⁴⁵²⁸ (n. 779/1377, m. 851/1448) relayant une confiance qu'aurait faite Barqūq⁴⁵²⁹ (r. 784/1382 à 791/1389 et de 792/1390 à

⁴⁵²⁴ Les verbes des racines « S.M.ʿ » et « Ṭ.W.ʿ » se retrouvent dans de nombreux hadiths. Les participes actifs se retrouvent dans un hadith montrant bien l'appel à la soumission à Dieu (qui devient soumission au pouvoir dans les miroirs des princes) : « aucune preuve contre celui qui entend et obéit ! » (*wa-inna l-sāmiʿ al-muṭīʿ lā ḥuġġa ʿalay-hi*). Cf. Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 96.

⁴⁵²⁵ Şaḥr peut ainsi apparaître comme le double maléfique d'Āṣaf. Lawrence Paul Elwell-Sutton (1912-1984) relatait un récit persan dans lequel un roi et son vizir peuvent se transférer dans les corps des animaux. Le roi devient alors gazelle alors que le vizir investit le corps du roi et usurpe son pouvoir. C'est sous la forme d'un perroquet que le roi va retrouver son épouse et élabore avec elle un stratagème pour que le vizir quitte de nouveau le corps du roi. On peut voir dans cette histoire une transformation du récit de la perte de l'anneau de Salomon, à ceci près que le roi est ici trahit par son propre vizir. Cf. Lawrence Paul Elwell-Sutton, « Magic and the supernatural in Persian folk-literature », dans *V^e congrès international d'arabisants et d'islamistes*, Bruxelles, Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970, p. 194-195.

⁴⁵²⁶ Al-Kisāʿī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, p. 293-295.

⁴⁵²⁷ Jean-Claude Garcin, « Le Proche-Orient à l'époque mamluke », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 351.

⁴⁵²⁸ Ibn Qāḍī Şuhba est un auteur d'ouvrages biographiques et un juriste installé à Damas où il fut *qāḍī* en chef de 842/1438 à 844/1440. Cf. Joseph Schacht, « Ibn Qāḍī Şuhba », *Et²*.

⁴⁵²⁹ Cf. Warren C. Schultz, « Barqūq b. Anas al-Malik al-Zāhir », *Et³*.

801/1399) affirmant que depuis qu'il était devenu émir, il ne s'était plus jamais senti en sécurité⁴⁵³⁰.

On peut clairement voir dans cette façon de présenter la hiérarchie des esprits une transposition des différents partis qu'il pouvait y avoir dans une cour réelle. Serait-il hasardeux d'y voir l'opposition entre les différents partis dans les cours mameloukes ?

La perpétuation de la royauté astrale

La mise en scène de l'astrologie est également étroitement dépendante des représentations de la royauté. Ainsi, le Soleil est décrit comme le « sultan de la sphère » (*sultān al-falak*), la Lune comme le « vizir du sultan » (*wazīr al-sultān*), Mars comme « le porteur de l'épée du roi »⁴⁵³¹ (*sayyāf al-malik*), Mercure comme « le secrétaire du roi » (*kātib al-malik*), Jupiter le « juge du roi »⁴⁵³² (*qāḍī l-malik*), Vénus la « servante du roi » (*ḡāriyat al-malik*) et Saturne le « policier du roi » (*ṣurṭī l-malik*)⁴⁵³³. Les planètes sont représentées à travers leur rôle auprès du roi⁴⁵³⁴, conformément à une représentation plus ancienne que l'on trouve par exemple dans l'œuvre d'Ibn

⁴⁵³⁰ Cité dans Jo Van Steenberghe, *Order Out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leyde et Londres, Brill (« The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures, 400-1500 », 65), 2006, p. 124. Sur la lutte pour affirmer son pouvoir, cf. plus généralement p. 123-168.

⁴⁵³¹ Le terme de *sayyāf* n'est pas sans poser de problème. Littéralement, il désigne le propriétaire ou le porteur d'une épée (*ṣāhib sayf*). *Sayyāf al-malik* désignerait donc le porteur de l'épée du roi, étant entendu qu'il s'agirait plutôt d'une épée d'apparat présentée lors de défilés ou de cérémonies. Le terme peut cependant aussi désigner le bourreau, mais aussi le fabricant d'épées. Reinhart Pieter Anne Dozy signale également quelques occurrences où ce mot désignerait un officier ou un capitaine commandant, mais deux des trois sources qu'il mentionne sont des militaires du XIX^e siècle et il ne cite aucune source médiévale, ce qui ne permet pas de penser que cette signification puisse être transposée à l'époque du *Šams al-ma'ārif*. Nous préférons donc considérer ici le *sayyāf* comme le porteur de l'épée du roi afin d'être au plus proche des attributs de Mars (à l'inverse, nous avons rendu le surnom de Maymūn al-Sayyāf lié à Saturne par « le bourreau » afin d'être en adéquation avec les fonctions de cet astre : voir *supra* p. 922, note 4225). Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 2172 ; Kazimirski, I, p. 1177 ; Belot, p. 354 ; Dozy, I, p. 713.

⁴⁵³² Selon toute probabilité, il s'agit plus précisément du *qāḍī l-quḍāt* (« le juge des juges ») nommé par le sultan. Sur les juges à l'époque mamelouke, voir Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, chapitre IV.

⁴⁵³³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 37a-38a.

⁴⁵³⁴ L'ordre de cette liste ne témoigne nullement dans le cas présent d'une hiérarchie ces personnages mais suit l'ordre des jours de la semaine correspondant à ces planètes.

al-Ḥātim⁴⁵³⁵. Il ne s'agit pas d'une représentation où l'aspect social embrasse l'ensemble de la société à travers des corporations de métiers, mais bien de figures définies exclusivement par leur rapport à un homme de pouvoir en conformité avec la fonction traditionnelle de ces planètes. Les « types simplifiés » dans la représentation de ces astres dans les manuscrits de cosmographie correspondent *grosso modo* à ces mêmes fonctions⁴⁵³⁶.

L'association du Soleil et de la Lune respectivement au sultan et au vizir reprend l'image déjà bien ancrée dans la littérature arabe de l'association entre le souverain et son vizir. L'exemple paradigmatique est la relation de Hārūn al-Rašīd et Ğaʿfar al-Barmakī, typifiée par Jocelyne Dakhlia en une « passion gémellaire »⁴⁵³⁷. Le souverain et son vizir sont ainsi deux figures complémentaires.

Les trois fonctions suivantes représentent respectivement l'armée avec Mars (le « porteur de l'épée »), la chancellerie (*dīwān*) avec Mercure (le secrétaire) et la justice avec Jupiter (le juge). Ce sont les trois principaux aspects du pouvoir qui sont en rivalité constante. Ces trois pouvoirs ne sont pas nécessairement aussi bien séparés dans les faits : à l'époque mamelouke, ce sont avant tout des émirs qui ont les charges d'*ustadār* (administration des revenus et dépenses sultaniens), *dāwadār* ou *ḥāzindār* (trésorerie)⁴⁵³⁸. Les traités gardent généralement une posture très théorique présentant le pouvoir tel qu'il devrait être dans une image idyllique. C'est le cas par exemple d'al-Māwardī qui présente le calife comme un personnage puissant et maître en terre d'islam dans *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (*Les statuts*

⁴⁵³⁵ Kristen Lippincott et David Pingree, « Ibn al-Ḥātim on the talismans of the lunar mansions », p. 62. Cf. *supra* p. 902 et suivantes. Al-Qazwīnī également compare les astres à des fonctions, toutefois sa classification diffère quelque peu et sa comparaison englobe le ciel d'une manière beaucoup plus large : « Les astrologues affirment que le Soleil est parmi les planètes comme le roi, et le reste des planètes est comme les auxiliaires et les soldats. La Lune est comme le vizir et l'héritier présomptif. Mercure est comme le secrétaire, Mars comme le chef de la police, Jupiter comme le juge, Saturne comme le trésorier et Vénus comme les serviteurs et les servantes. Les sphères sont comme les climats, les signes du zodiaque comme les pays, les limites comme les villes, les degrés comme les armées, les minutes comme les quartiers [des villes] et les secondes comme les maisons. C'est une bonne comparaison » (*zaʿama l-munağğimūn anna l-šams bayn al-kawākib ka-l-malik wa-sāʿir al-kawākib ka-l-aʿwān wa-l-ğunūd wa-l-Qamar ka-l-wazīr wa-walī l-ʿahd wa-ʿUtārid ka-l-kātib wa-l-Mirriḥ ka-šāhib al-šurṭa wa-l-Muštārī ka-l-qāḍī wa-Zuḥal ka-šāhib al-ḥazāʾin wa-l-Zuhara ka-l-ḥudam wa-l-ğawārī wa-l-aflāk ka-l-aqālīm wa-l-burūğ ka-l-buldān wa-l-ḥudūd ka-l-mudun wa-l-darağāt ka-l-ʿasākīr wa-l-daqaʾiq ka-l-maḥāll wa-l-tawānī ka-l-manāzil wa-hāḍā tašbih ḡayyid*). Cf. al-Qazwīnī, *ʿAğāʾib al-maḥlūqāt*, p. 23.

⁴⁵³⁶ Cf. Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 287-297.

⁴⁵³⁷ Jocelyne Dakhlia, *L'empire des passions*, p. 26-32.

⁴⁵³⁸ Jean-Claude Garcin, « Le Proche-Orient à l'époque mamluke », p. 351.

gouvernementaux) alors qu'à son époque le pouvoir effectif est détenu par les Bouyides. Cette séparation, correspondant au découpage astrologique, redistribue des rôles distincts et séparés et permet donc de rappeler l'importance de l'homme de plume dans les rouages du pouvoir. Au delà des types sociaux, ces personnages sont des hommes de cour, définis par leur rapport au souverain. En effet, pour prendre l'exemple du juge, l'expression « juge du roi » ne manque pas de rappeler ces grands cadis attachés à la personne du calife à partir de la fin du II^e/VIII^e siècle et qui étaient des conseillers juridiques aidant directement le calife sur des problèmes judiciaires⁴⁵³⁹.

Vénus, représentée en servante, illustre l'absence des femmes dans les rouages du pouvoir. Bien qu'elles puissent exercer une grande influence sur les hommes de pouvoir⁴⁵⁴⁰, elles n'ont pas de charges et ne peuvent généralement pas prétendre à l'exercice du pouvoir⁴⁵⁴¹. Vénus est donc présentée avec un statut servile, mais malgré tout positif. La femme est ainsi un élément structurant de la société, pourvu qu'elle ne détienne pas le pouvoir.

Nous pouvons nous interroger sur la représentation de Saturne en « policier ». En effet, Saturne est d'ordinaire plutôt représenté comme un vieillard, et Anna Caiozzo notait même qu'il était un personnage imposant une figure marginale car il n'est pas associé à un membre de la société⁴⁵⁴². En réalité, c'est l'aspect funeste de Saturne qui l'associe au policier : l'institution policière avait au moins dès l'époque abbasside une très mauvaise réputation⁴⁵⁴³. Des hadiths vouent même le policier à la damnation éternelle. De là, il est probable que cette figure extrêmement négative de l'autorité ait conféré à Saturne le rôle de policier.

Le prince est d'une manière générale comparé au Soleil. Nous pouvons observer que la domination du ciel pénétra la littérature de conseils au prince en offrant le thème de certains éloges, comme celui d'Ibn al-Ṭiqṭaqā'⁴⁵⁴⁴ (fin VII^e/XIII^e - début VIII^e/XIV^e siècle) :

⁴⁵³⁹ Mathieu Tillier, *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Ifpo, 2009, p. 433-443.

⁴⁵⁴⁰ Sur le rôle des femmes dans les jeux de pouvoir, cf. Jocelyne Dakhliya, *L'empire des passions*, p. 116-154.

⁴⁵⁴¹ Jocelyne Dakhliya rappelle qu'al-Māwardī, par exemple, exprime clairement l'idée que tout détenteur de pouvoir ne peut être qu'un homme. La sultane Šağar al-Durr (qui régna en 648/1250) représente une exception. Cf. Ammann, « *Shadjar al-Durr* », *El*².

⁴⁵⁴² Anna Caiozzo, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 294-297.

⁴⁵⁴³ Mathieu Tillier, *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)*, p. 660.

⁴⁵⁴⁴ Šafī l-Dīn Muḥammad b. 'Alī l-Ṭabāṭabā' aussi connu sous le nom d'Ibn al-Ṭiqṭaqā' est un historien irakien né peu après la prise de Bagdad par les Mongols. Cf. Franz Rosenthal, « Ibn Ṭiqṭaqā' », *El*².

[Il a] une préoccupation qui atteint le ciel et dépasse les Gémeaux⁴⁵⁴⁵. C'est de là qu'il acquit une familiarité avec la science des astres : il prit leur science en s'élevant et se rapprochant d'elles, non par le calcul et l'astrolabe. Il atteignit le ciel en hauteur, et ses astres lui confièrent leurs secrets. Il heurta les sphères et elles lui racontèrent leurs histoires, d'Orient et d'Occident.

(*Bi-himma nālat al-samāʾ, wa-ġāwazat al-Ġawzāʾ, wa-min hunāka ḥaṣala la-hu l-uns bi-ʿilm al-nuġūm fa-inna-hu aḥaḍa ʿilma-hā bi-l-irtiqāʾ ilay-hā wa-l-iqtirāb, lā bi-l-ḥiṣāb wa-l-iṣṭarlāb balaġa l-samāʾ ʿulw fa-šāfahat-hu bi-asrāri-hā kawākibu-hā, wa-qaraʿa l-aflāk sammū fa-ḥaddat-hu bi-aḥbāri-hā mašāriq-hā wa-maġāribu-hā*)⁴⁵⁴⁶

Cette image représente clairement le souverain comme l'égal des astres qui lui dévoilent tous leurs secrets sans qu'il n'ait besoin d'intermédiaire. On notera que les Gémeaux sont fréquemment associés à Mercure dont ils sont le domicile⁴⁵⁴⁷. En

⁴⁵⁴⁵ La phrase arabe joue sur le verbe *jāwaza* (dépasser) qui fait écho à *al-Ġawzāʾ* (les Gémeaux), terme de même racine.

⁴⁵⁴⁶ Ibn al-Ṭiqṭaqā, *Al-Fakhrī. Histoire du khalifat et du vizirat [= al-Faḥrī fī l-ādāb al-sultāniyya wa-l-duwal al-islāmiyya]*, éd. Hartwig Derenbourg, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895, p. 11 ; traduction à comparer avec *Al-Fakhrī. Histoire des dynasties musulmanes*, tr. Émile Amar, Paris, Ernest Leroux, 1910, p. 13.

⁴⁵⁴⁷ Abū Maʿšar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, p. 16 (texte arabe) et 17 (traduction) : *wa-l-Ġawzāʾ bayt ʿUṭārid*. L'autre domicile de Mercure est la Vierge. Le domicile (*bayt*) d'une planète est le signe zodiacal avec lequel elle a le plus d'affinités par nature (*bi-l-ṭabʿ*) et dans laquelle son influence atteint son paroxysme. Le terme ne doit pas être confondu avec celui de « maison », désigné en arabe par le même mot (sur les « maisons », voir *supra* p. 186, note 776). Al-Qabīṣī fait ainsi la liste des domiciles : « Quant aux domiciles, le Bélier et le Scorpion sont les deux domiciles de Mars, le Taureau et la Balance sont les deux domiciles de Vénus, les Gémeaux et la Vierge sont les deux domiciles de Mercure, le Cancer est le domicile de la Lune, le Lion est le domicile du Soleil, le Sagittaire et les Poissons sont les deux domiciles de Jupiter, le Capricorne et le Verseau sont les deux domiciles de Saturne. Le septième signe à partir du domicile de chaque planète est appelé l'exil de cette planète. Quand deux signes sont les deux domiciles pour une seule planète, on dit qu'ils sont concordants dans la ceinture [du Zodiaque]. Quant aux signes dont les maîtres se réjouissent lorsqu'ils y descendent, aux dires de Dorotheus [de Sidon] : Saturne se réjouit de descendre dans le Verseau, Jupiter dans le Sagittaire, Mars dans le Scorpion, Vénus dans le Taureau et Mercure dans la Vierge » (*wa-ammā l-buyūt fa-inna l-Ḥamal wa-l-ʿAqrab baytā al-Mirriḥ, wa-l-Tawr wa-l-Mizān baytā l-Zuhara, wa-l-Ġawzāʾ wa-l-Sunbula baytā ʿUṭārid, wa-l-Saratān bayt al-Qamar, wa-l-Asad bayt al-Šams, wa-l-Qaws wa-l-Ḥūt baytā l-Muštarī, wa-l-Ġady wa-l-Dalw baytā Zuḥal. Wa-l-burġ al-sābiʿ min kull bayt kawkab yuqālu la-hu wabāl dālika l-kawkab. Fa-idā kāna l-burġān baytayn li-kawkab wāḥid qila la-humā l-muttafiqān fī l-minṭaqa. Wa-ammā l-burūġ allatī yasurru arbābu-hā bi-nuzūli-hā bi-hā ʿalā qawl Durūṭiyūs fa-inna Zuḥal yasurru bi-nuzūli-hi l-Dalw wa-l-Muštarī bi-l-Qaws wa-l-Mirriḥ bi-l-ʿAqrab wa-l-Zuhara bi-l-*

dépassant les Gémeaux, le souverain surpasse les connaissances écrites et accessibles au lettré, au scribe. Si l'on suit cette description, l'astrologue lit le destin dans les astres, le souverain fait partie des astres.

L'image de la royauté astrale impose une lecture politique. Vision idéalisée d'un monde où chacun est à sa place, seul le cercle détenteur des pouvoirs est représenté. Une telle métaphore n'est bien sûr pertinente que dans le cadre d'une production et d'un lectorat premier dans ces mêmes cercles.

•••

Les archétypes et représentations en filigrane dans le *Šams al-ma'ārif* témoignent d'une vision traditionnelle du pouvoir. Chacun a sa place, et tout détenteur du pouvoir doit savoir en user de façon juste et équitable, sans commettre d'injustice ou de rébellion contre l'ordre divin : « le prince, comme toute créature, est redevable à Dieu de Ses bienfaits »⁴⁵⁴⁸ rappelle sans cesse la littérature éthico-politique. C'est donc en montrant un cadre idéal d'exercice du pouvoir, mis en scène avec une emphase du pouvoir juste et une mise en garde contre les dérives que le *Šams al-ma'ārif* s'inscrit aussi dans les discours de conseils royaux. Bien qu'il ne s'agisse pas en soi d'un traité politique, cet aspect n'est pas absent du grimoire.

11.2. *Šams al-ma'ārif et adab*

Nous avons pu remarquer à plusieurs reprises que le *Šams al-ma'ārif* utilise des images, des éléments, des personnages abondamment développés dans la littérature d'*adab*. Le compilateur du *Šams al-ma'ārif* avait la connaissance de certains textes classiques, au moins d'histoire. La littérature d'*adab* demeure avant tout une littérature de cour, produite et à destination de cours, qu'elles fussent califales, vizirales, émiraies ou encore sultaniennes : « cette production qui s'est étalée sur des siècles et des siècles est tout sauf une littérature désintéressée [...], une littérature faite par ou pour le loisir. Il n'y avait en effet nulle gratuité dans l'acte de prendre la parole ou le calame, de tenir un discours, sous quelque forme que ce soit et quel qu'en soit le sujet. Cette littérature incite à l'action sous ses différents aspects [...] »⁴⁵⁴⁹. Reprendre des modèles consacrés par l'*adab* incite tout autant à l'action. Bien que le *Šams al-ma'ārif* ne soit pas en tant que tel un ouvrage d'*adab*, l'usage fait de certaines références disséminées dans le grimoire lui donne un tel cachet et le renvoie à une littérature de cour.

Tawr wa-Uṭārid bi-l-Sunbula). Cf. al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 22 (texte arabe) et 23 (traduction anglaise). Voir un tableau récapitulatif en annexe : *infra* p. 1209.

⁴⁵⁴⁸ Katia Zakharia, « Al-Ghazālī, conseiller du prince », p. 222.

⁴⁵⁴⁹ Abdallah Cheikh-Moussa, « Considérations sur la littérature d'*adab*. Présence, effets de la voix et autres problèmes connexes », *al-Qanṭara*, 27/1 (janvier 2006), p. 59.

Les merveilles des califes et des rois

Les figures califales, comme nous l'avons vu, sont très présentes (elles sont quasi absentes dans le noyau historique⁴⁵⁵⁰). L'intégration de ces éléments pseudo-historiques, réinscrivant ainsi cette quête de pouvoir dans un contexte temporel et séculier, nous semble aux antipodes de la conception mystique du cheminement spirituel, qui est davantage atemporelle et ahistorique. Ce sont des temps mythiques (coraniques et bibliques essentiellement) qui sont volontiers convoqués dans la littérature mystique, avec les figures de grands mystiques (al-Ġunayd, al-Tustarī, al-Ḥallāğ, etc.), qui dans le *Šams al-ma'ārif* sont très en retrait par rapport à la littérature soufie d'une manière générale.

L'écriture magique n'est pas sans rapport avec l'histoire. Des références précises de personnages historiques (parfois de califes ou de personnages proches du pouvoir), émaillent ces textes et visent à légitimer ces pratiques en indiquant un précédent attestant de sa licéité et de son efficacité. Le procédé est ancien : dans le corpus jabirien on trouve par exemple une recette de préparation d'une graisse spéciale pour imprégner la soie que Ġābir b. Ḥayyān aurait reçue d'al-Faḍl b. Yaḥyā l-Barmakī⁴⁵⁵¹ (n. 148/765, m. 193/808).

Concernant le *Šams al-ma'ārif*, nous trouvons de nombreuses mentions rattachant l'ouvrage à une histoire. Une des mentions est le magasin (*ḥizāna*) de Hārūn al-Rašīd dans lequel se trouvait « le grand livre réunissant les mentions et les invocations » (*al-kitāb al-ğāmi' fi l-aḍkār wa-fi l-ad'iya*) duquel Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī aurait puisé une formule magique que reprend l'auteur du *Šams al-ma'ārif*⁴⁵⁵². Il est ainsi fait mention de ce « magasin », qui nous est par ailleurs connu dans plusieurs sources, puisque le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm explique qu'Abū Sahl b. Nawbaḥt était au « magasin de la sagesse » (*ḥizānat al-ḥikma*) pour Hārūn al-Rašīd⁴⁵⁵³. De même Ibn al-Qiṭṭī reprend l'information et indique qu'Abū

⁴⁵⁵⁰ Nous n'avons repéré que deux mentions de califes (en dehors des califes bien guidés et de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, qui sont souvent mentionnés dans la littérature arabe dans des contextes apolitiques), dans le *ʿIlm al-hudā* : l'un est al-Mu'taḍid, mentionné uniquement dans une anecdote sur Abū l-Ḥasan al-Nūrī auquel le vizir du calife envoie des biens, le second n'est même pas nommé (*ba'ḍ ḥulafā' Banī l-'Abbās*) ! (Nous pensons toutefois qu'il s'agit d'al-Mutawakkil à en croire le contexte). Cf. al-Būnī, *ʿIlm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 147b et 127b.

⁴⁵⁵¹ Mentionné dans Paul Kraus, *Jābir et la science grecque*, p. 79. Sur la figure d'al-Faḍl b. Yaḥyā l-Barmakī en alchimie, cf. GAS, IV, p. 270-271.

⁴⁵⁵² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 46b. Sur cet ouvrage, cf. *supra* p. 765 et suivantes.

⁴⁵⁵³ Mentionné par Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 99. Cf. également GAS, VII, p. 114.

Sahl fut nommé par al-Rašīd pour diriger le « magasin des livres de la sagesse »⁴⁵⁵⁴. De plus, il est aussi fait mention dans le *Fihrist* d'Allān al-Šu‘ūbī qui « copiait les manuscrits dans le *bayt al-ḥikma* pour al-Rašīd, al-Ma‘mūn, et les Barmakides »⁴⁵⁵⁵. Ibn al-Nadīm indique que c'est à partir d'ouvrages de la bibliothèque d'al-Ma‘mūn qu'il recopie les alphabets ḥimyarite et éthiopien⁴⁵⁵⁶. Il affirme également qu'il y avait dans la bibliothèque d'al-Ma‘mūn un manuscrit en parchemin écrit de la main de ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim le grand-père du Prophète⁴⁵⁵⁷. L'hypothèse selon laquelle le *bayt al-ḥikma* était une bibliothèque d'antiquités a été réfutée par Dimitri Gutas, qui estime au contraire qu'« un siècle et demi après al-Ma‘mūn, quand sa bibliothèque avait revêtu des traits légendaires à l'époque d'Ibn al-Nadīm, n'importe quel livre rare ou ancien, ou n'importe quel livre écrit dans un alphabet étrange, pouvait lui être attribué »⁴⁵⁵⁸. Cette attribution au « magasin » d'un calife aussi prestigieux que Hārūn al-Rašīd s'inscrit donc dans cette historiographie faisant des bibliothèques de ces anciens califes des endroits où se trouvent les plus fabuleuses merveilles de la culture écrite.

Une des plus flagrantes interventions de l'histoire dans le discours magique du *Šams al-ma‘ārif* concerne un chapitre sur des noms hébraïques reprenant le thème de l'écrit ancien conservé dans les trésors d'un souverain. Il est introduit ainsi :

Section dans laquelle je mentionnerai les noms sublimes, leurs bienfaits et leurs secrets.

On dit à propos de [ces noms] qu'ils sont écrits autour du Trône. Ils contiennent le plus sublime nom de Dieu. Quand on L'invoque par [ce nom] Il répond, quand on L'interroge avec eux Il donne. Ce sont des noms hébreux, nous mentionnerons en arabe leurs significations, leurs serviteurs, leurs propriétés et leurs bienfaits. Quand tu veux invoquer par [ces noms], fais un jeûne de trois jours en rendant grâce à Dieu - Il est puissant et majestueux ! - après avoir purifié tes vêtements et ton corps, parce que ce sont des noms sublimes, ils sont ici une collation authentique, parce que Ya‘qūb b. Ishāq [= al-Kindī] les a transcrits d'un écrit de la main d'Ubayy b. Ka‘b⁴⁵⁵⁹ - que Dieu soit satisfait de lui - [qui était] le scribe de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! -, puis ils furent

⁴⁵⁵⁴ Ibn al-Qifṭī, *Taṛīḥ al-ḥukamā’*, p. 255, l. 4-7 ; mentionné par Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 99.

⁴⁵⁵⁵ Traduit par Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 99.

⁴⁵⁵⁶ L'écriture ḥimyarite est d'ailleurs mentionnée dans le *Šams al-ma‘ārif* : ce serait dans cet alphabet qu'un Chinois l'aurait transmis à al-Ḥawārizmī. Cf. Esc1, fol. 25a.

⁴⁵⁵⁷ Cf. Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 101.

⁴⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵⁵⁹ Les manuscrits de BnF2 et BnF3 disent « un grand homme de science » (*rağul kabīr min ahl al-‘ilm*) sans plus de précision.

transcrits par la main du lieutenant (*nāʿib*) d'al-Malik al-Ašraf à la châsse (*haykal*)⁴⁵⁶⁰ d'al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb b. Hīka (*sic*), [puis] au cahier que j'ai retranscrit dans notre livre. Prends bien garde à les préserver et à les cacher !

(*Faṣl adkuru fī-hi l-asmāʾ al-ʿazīma wa-manāfiʿi-hā wa-asrāri-hā. Wa-hādīhi l-asmāʾ qīla fī-hā bi-anna-hā maktūba ḥawla l-ʿarš wa-fī-hā ism Allāh al-aʿzam alladī idā duʿīya bi-hi aqāba wa-idā suʿīla bi-hi aʿtā wa-hiya asmāʾ ʿibrāniyya naḍkuru maʿāni-hā bi-al-ʿarabiyya wa-ḥuddāma-hā wa-ḥawāṣṣa-hā wa-manāfiʿa-hā fa-idā aradta an tadū bi-hā fa-ṣum li-Allāh - ʿazza wa-ğalla - ṭalāta ayyām šukr la-hu baʿd an taḥara ṭiyāba-ka wa-badana-ka li-anna-hā asmāʾ ʿazīma wa-hiya hunā muqābala ṣaḥīḥa li-anna Yaʿqūb b. Ishāq naqala-hā min kitāb bi-ḥaṭṭ Ubayy b. Kaʿb - raḍiya Allāh ʿan-hu - kātib rasūl Allāh - ṣallā Allāh ʿalay-hi wa-sallama - ṭumma nuqilat bi-ḥaṭṭ nāʿib al-Malik al-Ašraf ilā haykal al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn b. [sic] Ayyūb b. Hīka [sic] ilā haykal (ditt.) ilā hādīhi l-kurrāsa allatī naqalnā-hā min-hā ilā kitābi-nā hādā fa-ʿalay-ka bi-ḥifzi-hā wa-katmi-hā*)⁴⁵⁶¹

Les figures d'Ubayy b. Kaʿb⁴⁵⁶² et d'al-Kindī visent à authentifier la transmission de ce savoir. On peut également voir dans ces « temples » ou « chasses » (*haykal*) une résurgence du thème introductif du *Sirr al-asrār* attribué à Aristote⁴⁵⁶³. Cela peut également, dans ce contexte plus spécifiquement syro-égyptien, être comparé aux genizot, des lieux qu'utilisaient les Juifs pour conserver tous les écrits contenant le nom de Dieu afin de ne pas les détruire, et contenant parfois un grand nombre d'écrits à caractère magique (c'est le cas par exemple dans la Geniza du Caire)⁴⁵⁶⁴.

Mais le passage de cet écrit aux souverains ayyoubides est beaucoup plus spécifique à notre traité. En effet, la mention de ces deux souverains, al-Malik al-Ašraf⁴⁵⁶⁵ et al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb⁴⁵⁶⁶ est beaucoup moins classique dans la mesure où ils n'appartiennent pas, au VII^e/XIII^e siècle à ce mythique et glorieux passé du califat abbasside. On peut sans doute voir dans la mention de ces

⁴⁵⁶⁰ Rappelons ici que le terme de *haykal* désignait chez les chrétiens un « couvent, église, chapelle où il y a une image de la Vierge », et de là un autel. Cf. Dozy, II, p. 775.

⁴⁵⁶¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 64b-65a.

⁴⁵⁶² Andrew Lawrence Rippin, « Ubayy b. Kaʿb », *IE*².

⁴⁵⁶³ Cf. *supra* p. 210.

⁴⁵⁶⁴ Cf. *supra* p. 867 et suivante.

⁴⁵⁶⁵ Al-Malik al-Ašraf Muzaḥfar al-Dīn Mūsā, dernier sultan ayyoubide d'Égypte officiellement de 648/1250 à 652/1254, bien qu'il n'avait réellement aucun pouvoir. Cf. Claude Cahen, « Ayyūbids », *IE*² et Peter Malcolm Holt, « Mamlūks », *IE*².

⁴⁵⁶⁶ Nağm al-Dīn Ayyūb, sultan ayyoubide qui régna en Égypte de 637/1240 à 647/1249 et à Damas en 636/1239 et de 643/1245 et 647/1249. On lui attribue de nombreuses constructions de palais, notamment sur l'île de Rawḍa et sur les bords du Nil, ainsi qu'une *madrassa* assurant l'enseignement des quatre rites juridiques. Cf. Donald Sydney Richard, « al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb », *IE*².

deux souverains un régionalisme qui indiquerait que ce passage aurait été d'abord rédigé en Égypte sous forme indépendante puis intégré dans le *Šams al-ma'ārif* à partir d'un manuscrit conservé dans une bibliothèque sultaniennne. Le choix de son intégration au *Šams al-ma'ārif* avec l'histoire de sa transmission vise à inscrire ce document et le *Šams al-ma'āriif* dans cette quête des hommes de pouvoir.

Magie, guerre et processus de légitimation

Parmi ces merveilles, un objet magique appartenant à ces califes est mentionné. Il s'agit d'un artefact utilisant les pouvoirs de noms divins qui aurait servi les intérêts de la dynastie abbasside⁴⁵⁶⁷ :

Quant au nom (*sic*) le Haut le Sublime (*al-ʿAlī l-ʿAzīm*), celui qui en fait un carré magique (*waffaqa-humā*) sur un anneau en or, l'encense avec du bois d'aloès (*ʿūd*) et de l'ambre gris (*ʿanbar*) et la porte sur lui, tous ceux qui le voient s'humilient devant lui et se soumettent. Les rois l'ont pris depuis al-Saffāḥ⁴⁵⁶⁸ jusqu'à notre époque. Leur règne fut stable et leur dynastie et leur puissance s'étendit [dans le temps]. On demanda à al-Ma'mūn : « Comment donc ferais-tu si les rois de Perse venaient à toi ? ». Il montra sa main avec un anneau sur lequel étaient les deux noms en carré magique (*muwaffaqān*). Il dit : « Personne ne peut rien contre nous aussi longtemps que cet anneau sera gravé ».

(*Wa-ammā smi-hi l-ʿAlī l-ʿAzīm man waffaqa-humā fi ḥātam min ḍahab wa-baḥḥara-hu bi-ʿūd wa-ʿanbar wa-ḥamala-hu maʿa-hu, fa-kull man rāʿā-hu ḍalla la-hu wa-ḥaḍaʿa. Wa-qad kānat al-mulūk tattahidu-hu min baʿd al-Saffāḥ ilā zamāni-nā ḥādā, fa-yaṭbutu mulku-hum wa-nbasaṭat dawlatu-hum wa-qadaru-hum. Wa-qad qila li-l-Ma'mūn : « Kayfa bi-ka idā nazala bi-ka mulūk al-Fārs ? », fa-aḥraḡa yada-hu bi-ḥātam fi-hi l-ismān muwaffaqān. Fa-qāla : « lā yaqdiru ʿalay-nā aḥad mā dāma ḥādā l-ḥātam manqūš »*)⁴⁵⁶⁹

On voit dans cette recette un objectif qui la destine clairement à un homme de pouvoir. La longévité de la dynastie abbasside est mise à contribution comme garantie de l'efficacité de la recette. Les califes abbassides avaient bien chacun un sceau, mais d'après le *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf* (*Le livre de l'avertissement et de la révision*) d'al-Mas'ūdī, la devise du sceau d'al-Ma'mūn, identique à celle du sceau d'al-Saffāḥ, était « Dieu a la confiance de ʿAbd Allāh, c'est en Lui qu'il croit » (*Allāh*

⁴⁵⁶⁷ Cette anecdote vient probablement d'*al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*. Il est intéressant de voir que parmi les morceaux puisés dans cette courte épître, ceux-ci contiennent les principales références à des souverains que l'on y trouve, ce qui tend à confirmer cette volonté d'intégrer la magie à un imaginaire historico-politique et non dans une perspective purement mystique.

⁴⁵⁶⁸ Premier calife abbasside qui régna de 132/750 à 136/754. Cf. Sabatino Moscati, « Abu 'l-ʿAbbās al-Saffāḥ », *El*².

⁴⁵⁶⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 87b.

tiqat ‘*Abd Allāh wa-bi-hi yu’minu*)⁴⁵⁷⁰. Ignorant la date de la source de ce passage il est difficile d'assurer des conclusions quant au contexte d'écriture de l'ouvrage, mais dans la mesure où le *Šams al-ma‘ārif* fut compilé après la chute des Abbassides à Bagdad en 656/1258, il est probable que l'auteur en parlant de « son époque » (*ilā zamāni-nā hādā*) désigne les Abbassides du Caire sous domination mamelouke. Ce passage peut également se référer à une anecdote racontée dans l'ouvrage éthico-politique d'al-Ġazālī dans laquelle al-Ma‘mūn découvre le sceau de Kisrā (Ḥusrū) :

Ainsi, lorsqu'al-Ma‘mūn découvrit la tombe de Ḥusrū, ouvrit son sarcophage et la fouilla, il trouva son corps⁴⁵⁷¹. Il avait [toujours] son éclat et n'avait pas souffert du temps. Les vêtements qu'il portait étaient restés, ils n'avaient pas changé et n'étaient pas usés. L'anneau à son doigt avait un châton d'hyacinthe rouge de grande valeur. Al-Ma‘mūn n'avait jamais vu avant lui un semblable châton. Sur son châton était écrit « B.H M.H B.H N.H B.H M.H », dont la signification est « Le plus généreux est [le] plus grand », et non « Le plus grand est [le] plus généreux ». Al-Ma‘mūn ordonna qu'on le recouvre d'un vêtement tissé avec de l'or. Un serviteur accompagnait al-Ma‘mūn, et [ce dernier] prit l'anneau du doigt de Ḥusrū. Al-Ma‘mūn ne s'en aperçut pas. Lorsqu'il le sut, il le fit revenir et ordonna que l'on exécute le serviteur. Il dit : « Il faillit me faire un affront dans la mesure où l'on aurait dit de moi jusqu'au jour du jugement dernier qu'al-Ma‘mūn était un pilleur de tombes (*nabbāš*) : en vérité, il a ouvert la tombe de Ḥusrū et lui prit son anneau du doigt ».

(*Wa-li-aġl hādā lammā kašafa l-Ma‘mūn turbat Kisrā wa-fataḥa tābūta-hu wa-fataša-hu waġada šūrata-hu wa-hiya bi-mā‘i-hā mā buliyat. Wa-l-ṭiyāb ‘alay-hā baġadat-hā mā taġayyarat wa-lā ḥalaqat. Wa-l-ḥātam fi ašba‘i-hi faššu-hu yāqūt aḥmar kaṭīr al-ṭaman, mā ra‘ā l-Ma‘mūn qabla-hu fašš miṭla-hu. Wa-kāna ‘alā fašši-hi maktūb B.H M.H B.H N.H B.H M.H. Wa-ma‘nā ḍālika l-aġwad akbar wa-laysa l-akbar aġwad. Fa-amara l-Ma‘mūn an yuġṭā bi-ṭawb nusiġa min al-ḍahab. Wa-kāna ma‘a l-Ma‘mūn ḥādim fa-aḥaḍa l-ḥātam min ašba‘ Kisrā wa-lam yaš‘ar bi-hi l-Ma‘mūn. Fa-lammā ‘alima bi-hi a‘āda-hu wa-amara bi-ihlāk al-ḥādim wa-qāla : kāda yafḍaḥunī bi-ḥayṭ yuqālu ‘annī ilā yawm al-qiyāma anna l-Ma‘mūn kāna nabbāš wa-inna-hu fataḥa qabr Kisrā wa-aḥaḍa ḥātama-hu min ašba‘i-hi)⁴⁵⁷²*

⁴⁵⁷⁰ ‘Abd Allāh est le nom (*ism*) de ces deux califes. Cf. al-Mas‘ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1894, VIII, p. 340 (sceau d'al-Saffāḥ) et p. 352 (sceau d'al-Ma‘mūn) ; *Le livre de l'avertissement et de la révision*, tr. Bernard Carra de Vaux, Paris, Imprimerie Nationale, 1896, p. 438 (sceau d'al-Saffāḥ) et p. 452 (sceau d'al-Ma‘mūn). Bernard Carra de Vaux traduit la devise par « Dieu est la sûreté 'Abd-Allah qui se confie en lui ».

⁴⁵⁷¹ Nous avons pris le parti de traduire ici *šūrata-hu* en fonction du contexte. Il est peu probable qu'il s'agisse ici d'une représentation ou d'une statue du souverain sassanide plutôt que de son corps.

⁴⁵⁷² Al-Ġazālī, *al-Tibr al-masbūk fi naṣiḥat al-mulūk*, p. 233.

L'épisode est quelque peu différent puisqu'al-Ma'mūn n'hérite pas l'anneau de ses aïeux mais le découvre dans le tombeau d'un souverain sassanide et décide de le laisser au doigt de Ḥusrū. L'anneau revêt un caractère magique avec la gravure de lettres sans signification apparente mais correspondant à deux noms qui pourraient s'apparenter aux noms divins dont sont faits les sceaux magiques islamiques et à la signification explicitée dans un commentaire. L'anneau représente donc le prestige de la dynastie sassanide, comme l'anneau dont hérite al-Ma'mūn symbolise la gloire de la dynastie abbasside. L'épisode met également en scène le calife abbasside comme digne successeur des souverains sassanides⁴⁵⁷³.

Le choix de présenter le sceau comme héritage reçu par al-Ma'mūn dans le *Šams al-ma'ārif* tient également à un autre aspect de son règne : l'anneau explique sa victoire sur son frère al-Amīn. La guerre fratricide qui opposa les deux successeurs potentiels à Hārūn al-Rašīd se solda en effet par la défaite d'al-Amīn. Dans la perspective de l'anneau, cela suggère que ce dernier n'avait pas hérité de l'anneau, et que l'objet donna toute légitimité à al-Ma'mūn. Il y a bien entendu également une résurgence du thème de l'anneau de Salomon dans cet artefact abbasside. La référence à al-Ma'mūn n'est pas anodine dans la mesure où le compilateur du *Šams al-ma'ārif* le mentionne également réunissant tous les savants de l'empire musulman pour expliquer le plus sublime nom de Dieu⁴⁵⁷⁴. Al-Ma'mūn joue donc un rôle important pour la légitimation et la promotion de l'utilisation magique des beaux noms de Dieu.

Un autre exemple de l'irruption d'éléments à caractère (pseudo-)historique proche de la littérature éthico-politique que de la littérature mystique est la mention de Sābūr (Šāpūr). En effet, ce dernier est réputé avoir laissé à son fils Hurmuzd un livre de conseils qui serait une composition tardive d'idéologie politique prenant appui sur la (pseudo-)tradition sassanide⁴⁵⁷⁵. Il s'agit d'un recueil de sentences qui se présente comme la traduction de dix-neuf sentences écrites sur

⁴⁵⁷³ Philippe Gignoux et Ludvik Kalus mirent en évidence les éléments de continuité entre les sceaux des califes abbassides et ceux de leurs prédécesseurs sassanides. Cf. Philippe Gignoux et Ludvik Kalus, « Les formules des sceaux sasanides et islamiques : continuité ou mutation ? », *Studia Iranica. Mélanges offerts à Raoul Curiel*, 11 (1982), p. 123-153. Nous n'avons pas trouvé la formule mentionnée dans les sceaux magiques présentés par Rika Gyselen (cf. *Sceaux magiques en Iran sassanide*). Sur les sceaux des premiers califes, voir aussi Venetia Porter, « Islamic Seals », dans *7000 Years of Seals*, éd. Dominique Collon, Londres, British Museum Press, 1997, p. 177-179. Sur l'utilisation magique de sceaux, cf. également J. Michael Rogers, « Islamic Seals Part 2 », dans *7000 Years of Seals*, éd. Dominique Collon, Londres, British Museum Press, 1997, p. 185-204.

⁴⁵⁷⁴ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 25b-26a.

⁴⁵⁷⁵ Shapur Shahbazi, « Shapur I », *Encyclopædia Iranica*.

une table en or trouvée dans un trésor de Sābūr à Istakhr (Iṣṭaḥr)⁴⁵⁷⁶. Cette table n'est pas sans rappeler les révélations magiques que nous avons déjà vues comme la Table d'Émeraude⁴⁵⁷⁷. Dans le *Šams al-ma'ārif*, il est cependant cité comme exemple d'utilisation d'un objet magique basé sur l'emploi de trois noms divins :

Quant à Son nom le Puissant (*al-ʿAzīz*) le Tout-Puissant (*al-Ġabbār*) l'Orgueilleux (*al-Mutakabbir*), ce sont les noms pour les rois, qui leur conviennent. Quand ils veulent l'aide victorieuse (*al-naṣr*) sur leurs ennemis, qu'ils les tracent en lettres séparées (*mukassara*) avec leur nombre sur ce modèle : ʿ Ā L Z Z Ā L K M T Y Ğ Ā R B R B, et tu écriras sur leur cercle { En vérité, [Prophète !] Nous t'avons octroyé un succès éclatant }⁴⁵⁷⁸ jusqu'à Son propos { un secours puissant }⁴⁵⁷⁹ à l'heure de Mars, et la meilleure est la première [heure] du mardi. Si l'ascendant est le signe du Bélier, c'est bien, ou si l'ascendant est Mars, c'est bien aussi, sinon l'heure suffit [si elle correspond à Mars]. [Le sceau] est encensé de clématite⁴⁵⁸⁰ (*bahrāmağ*), qui est l'herbe du feu. Quand le roi le porte avec lui, quel que soit celui qui le voit dans les armées [adversaires], quand il s'avance contre eux, ils sont mis en déroute. Sābūr l'avait pris et avec il brisa les armées des Barmécides à leur époque. Lorsqu'il mourut, on le trouva sur lui et il fut hérité après lui par son fils.

(*Fa-ammā smi-hi l-ʿAzīz al-Ġabbār al-Mutakabbir hāḏihi l-asmāʾ li-l-mulūk muwāfaqa la-hum iḏā arādū l-naṣr ʿalā aʿdāʾi-him, fa-l-yarsamū-hā mukassara bi-ʿadadi-hā ʿalā hādā l-mitāl : ʿ Ā L Z Z Ā L K M T Y Ğ Ā R B R B, wa-taktubu ʿalā dāʾirati-hā { innā fatahna la-ka fathan mubīnan } ilā qawli-hi { naṣran ʿazīzan } fī sāʿat al-Mirriḥ wa-l-afḍal al-*

⁴⁵⁷⁶ Charles-Henri de Fouchécour, *Le sage et le prince en Iran médiéval. Les textes persans de morale et politique (IXe-XIIIe siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 29.

⁴⁵⁷⁷ Cf. *supra* p. 194 et suivantes.

⁴⁵⁷⁸ Coran, XLVIII, 1.

⁴⁵⁷⁹ Coran, XLVIII, 3.

⁴⁵⁸⁰ *Bahrāmağ* désigne généralement « une espèce de saule de Balkh et du Khorassan » (Kazimirski, I, p. 172). Cependant, dans ce contexte, nous proposons plutôt de l'identifier à la clématite. En effet, al-Ġāfiqī et Mūsā b. Maymūn décrivent pour *bahrāmağ* une plante identifiée par Max Meyerhof comme étant la clématite, tout en indiquant qu'il s'agit d'une erreur d'al-Ġāfiqī par comparaison avec d'autres descriptions du *bahrāmağ*. Al-Ġāfiqī la surnomme le « jasmin sauvage » (*yāsmīn barrī*). Mūsā b. Maymūn indique que la plante est appelée en al-Andalus *yirbat dufuwāqa* (*yerba do fuego*, litt. « l'herbe du feu », en arabe *ʿuṣbat al-nār*), ce qui concorde tout à fait ici. Cf. Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 10 (texte arabe) et 35 (traduction), n°64 ; Ibn al-ʿIbrī, *Muntaḥab Kitāb Ḡāmiʿ al-mufradāt*, p. 73 (texte arabe) et 325-329 (traduction), n°154 ; notice *yāsmīn barrī* : *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 22 (texte arabe) et 92-93 (traduction), n°206. On trouve une concise description du saule de Balkh dans l'ouvrage d'Ibn al-Bayṭār. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağḏiya*, I, p. 122 ; *Traité des simples*, I, p. 282, n°369. Pour *balḥiyya*, cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağḏiya*, I, p. 112 ; *Traité des simples*, I, p. 263-264, n°344.

*ulā min yawm al-tulātā*⁴⁵⁸¹. *Wa-in kāna l-ṭālī^c burğ al-Ḥamal fa-ḥasan, aw yakūnu l-ṭālī^c al-Mirrīḥ fa-ḥasan ayḍan wa-illā fa-l-sā^ca kāfiya wa-baḥḥir-hu bi-l-bahrāmağ, wa-huwa ^cuṣb al-nār. Fa-idā ḥamala-hu l-malik ma^ca-hu fa-ayy man ra^cā-hu min al-ğuyūš qad aqbala ^calay-him inhazamū wa-qad ittaḥaḍa-hu Ṣābūr wa-kāna yukassiru bi-hi ğuyūš al-barāmika fi ayyāmi-him. Fa-lammā māta wuğida ^cinda-hu wa-awṣā min ba^cdi-hi li-waladi-hi)*⁴⁵⁸¹

Le rituel en lui-même est clairement centré sur la guerre et les attributs de Mars : il s'accomplit le mardi (jour de Mars), le signe zodiacal ascendant doit être le Bélier (domicile de Mars⁴⁵⁸²), la clématite (*bahrāmağ*) est décrite comme l'herbe du feu, élément associé à Mars, et son nom n'est pas sans rappeler Bahrām, un des noms de la planète Mars⁴⁵⁸³ et du petit-fils de Sābūr. Les versets coraniques choisis contiennent les termes de *fataḥa* (conquérir) et de *naṣr* (aide [divine] donnant la victoire).

L'anecdote fait probablement allusion à une histoire qui s'est formée dans la littérature arabe autour de la prise de Hatra (al-Ḥaḍr) par Sābūr⁴⁵⁸⁴. Celle-ci est relatée dans le *Kitāb al-Ağānī* d'Abū l-Farağ al-Aṣfahānī et raconte comment Sābūr triompha d'al-Ḍayzan dont il attaqua la forteresse de Hatra en représailles de l'enlèvement de sa sœur et de la mort de nombreux hommes au service des Sassanides. Il décide donc de réunir ses hommes pour assiéger la forteresse :

On dit : ensuite Sābūr Ḍū l-Aktāf réunit [son armée] devant eux et fit route vers eux. Il se tint devant Hatra quatre ans sans rien tirer d'eux. Puis al-Naḍīra, la fille d'al-Ḍayzan, eut ses menstrues - c'est-à-dire ses règles - et on la fit sortir dans les faubourgs, bien qu'elle fût la plus belle en son temps. C'est ainsi qu'ils faisaient avec les femmes lorsqu'elles avaient leurs règles. Sābūr était le plus beau [des hommes] de son époque. Il la vit et elle le vit, il s'éprit d'elle et elle s'éprit de lui. Elle lui envoya [une missive] : « Que me feras-tu si je t'indique ce avec quoi tu détruiras cette ville et tueras mon père ? » Il répondit : « Je t'en laisserai juge, je t'élèverai parmi mes femmes et tu seras la plus spéciale pour moi parmi elles ». Elle dit : « Tu dois [prendre] un pigeon à collier gris-cendré, écris sur sa patte avec les menstrues d'une jeune servante vierge qui aura les yeux bleus. Ensuite, envoie-la. Elle échouera sur le mur de la ville et la ville se soulèvera ». Ceci était son talisman (*ṭillasm*)⁴⁵⁸⁵, le seul [moyen] qui pouvait détruire [la ville]. Il le fit et se prépara contre eux. Elle lui dit : « Moi, j'abreuverai les gardes de vin. Quand ils seront inconscients (*ṣurī^cū*), tue-les et pénètre dans la ville ». Il fit [ainsi], la ville se souleva, Sābūr la conquit par la force. Un jour il tua al-Ḍayzan. Il fit périr la descendance d'al-^cAbīd, fit disparaître des morceaux du mur avec al-Ḍayzan et il ne reste plus

⁴⁵⁸¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma^cārif*, Esc1, fol. 83b-84a.

⁴⁵⁸² Abū Ma^cšar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, p. 14 (texte arabe) et 15 (traduction) : *fa-l-Ḥamal bayt al-Mirrīḥ*. L'autre domicile de Mars est le Scorpion.

⁴⁵⁸³ Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, I, p. 372.

⁴⁵⁸⁴ Clifford Edmund Bosworth, « *Shāpūr* », *Et²*.

⁴⁵⁸⁵ Ainsi vocalisé dans le texte arabe.

aucun vestige de tout ceci jusqu'aujourd'hui. Les tribus de Ḥulwān⁴⁵⁸⁶ furent frappées, s'éteignirent et ne laissèrent aucune postérité.

(Qālū : *tumma inna Sābūr Dā l-aktāf ġama'a la-hum wa-sāra ilay-him, fa-aqāma 'alā l-Ḥaḍr arba' sinīn lā yastaġillu min-hum šay'*. *Tumma inna l-Naḍīra bint al-Ḍayzan 'arakat - ay ḥādat - fa-uḥriġat* [p. 142] *ilā l-rabaḍ wa-kānat min aġmal ahl dahri-hā, wa-ka-ḍālika kānū yaf'alūna bi-nisā'i-him idā ḥiḍna, wa-kāna Sābūr min aġmal ahl zamāni-hi, fa-ra'ā-hā wa-ra'at-hu, wa-'ašīqa-hā wa-'ašīqat-hu, fa-arsalat ilay-hi : mā taġ'alu lī in dalaltu-ka 'alā mā tahdimu bi-hi hādīhi l-madīna wa-taqtalu abi ? Qāla : uḥakkimu-ki wa-arfa'u-ki 'alā nisā'i, wa-aḥuṣṣu-ki bi-nafsī dūna-hunna ; qālat : 'alay-ka bi-ḥamāma muṭawwaqa warqā', fa-ktub fī riġli-hā bi-ḥayḍ ḡāriya bikr takūnu zarqā', tumma arsil-hā fa-inna-hā taqī'u 'alā ḥā'iṭ al-madīna fa-tataḍā'ā l-madīna, wa-kāna ḍālika ṭillasma-hā [sic] lā yahdimu-hā illā huwa, fa-fa'ala wa-ta'ahhaba la-hum, wa-qālat la-hu : anā asqī l-ḥaras al-ḥamr, fa-idā šuri'ū fa-qtal-hum wa-dḥul al-madīna, fa-fa'ala fa-tadā'at al-madīna, wa-fataḥa-hā Sābūr 'anwa, fa-qatala l-Ḍayzan yawma'id, wa-abāda banī l-'abid, wa-afnā quḍā'at alladīn kānū ma'a l-Ḍayzan fa-lam yabqa min-hum bāq yu'rafu ilā l-yawm, wa-uṣibat qabā'il Ḥulwān wa-nqaraḍū wa-daraġū [...])⁴⁵⁸⁷*

L'histoire se termine mal pour al-Naḍīra puisque Sābūr peu après leur nuit de noces, il la fit tuer en faisant attacher ses cheveux à la queue d'un cheval lancé au galop. C'est à ce titre qu'al-Ibšīhī mentionne l'anecdote comme illustration de la fourberie. Le talisman est présenté comme le seul moyen qui existait pour prendre la ville. Le rituel pour l'accomplir n'est pas complètement donné puisqu'il manque les caractères à écrire. Cependant, le pigeon dont il est question ne manque pas de rappeler un des rituels du *Šams al-ma'ārif*⁴⁵⁸⁸. Bien que foncièrement différent de l'anneau présenté dans notre grimoire, cette anecdote bien connue de la littérature d'*adab* associe Sābūr à la connaissance de moyens magiques pour la guerre. Sābūr est d'ailleurs aussi réputé s'être intéressé aux sciences occultes : Ibn al-Nadīm rapporte qu'il fit traduire en persan les livres d'« Hermès le Babylonien »⁴⁵⁸⁹. Outre cette anecdote littéraire, l'anneau rappelle son testament éthico-politique : l'objet magique en question est un héritage, comme le testament écrit pour faciliter le règne des descendants de Sābūr. L'objet magique est donc ici l'héritage permettant la pérennité de la dynastie.

Un autre cas de rituel à caractère magique dans un contexte de guerre dans le *Šams al-ma'ārif* concerne l'époque des conquêtes arabes des débuts de l'islam. Le

⁴⁵⁸⁶ Cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-buldān*, II, p. 290-293.

⁴⁵⁸⁷ Abū l-Faraġ al-Aṣḥāhānī, *Kitāb al-Aġānī*, II, p. 141-144. Cf. également al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, I, p. 210 ; *al-Mostaṭraf*, tr. Gaston Rat, I, p. 643-644.

⁴⁵⁸⁸ Cf. *supra* p. 966 et suivantes.

⁴⁵⁸⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 300 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 575.

conquérant Ḥālid b. al-Walīd⁴⁵⁹⁰ (m. 21/642) apparaît comme garant de l'efficacité de l'emploi de la *basmala* après un empoisonnement :

Ḥālid b. al-Walīd prit le poison là où un puissant chrétien lui fut envoyé. Il lui dit : « Si tu es sincère [dans ta foi], alors le poison ne te nuira pas avec ces mots. Bois-le ! » Ḥālid le déposa dans sa main en présence de l'envoyé des chrétiens qui était venu à lui et en présence de ses compagnons. Il dit : « Au nom de Dieu, le Sublime, avec le nom duquel rien ne [peut] nuire sur terre et dans le ciel, Il est l'Audient, l'Omniscient ». Il le but et rien ne l'atteignit excepté le suintement de la transpiration. Si ce nom empêche le poison [de nuire] et défend [contre] lui, il suffit en bénédiction et bienfait.

(*Qad aḥaḍa Ḥālid b. al-Walīd al-summ ḥayṭu baʿaṭa bi-hi ilay-hi ʿaẓīm al-naṣrāniyya, wa-qāla la-hu in kunta ṣādiq fa-inna l-summ lā yaḍurru maʿa hādīhi l-kalimāt fa-šrab-hu, fa-waḍaʿa-hu Ḥālid fī yadi-hi bi-maḥḍar rasūl al-naṣrāniyya llaḍī atā ilay-hi wa-bi-maḥḍar aṣḥābi-hi, wa-qāla : « Bi-sm Allāh al-ʿaẓīm alladī lā yaḍurru [16b] maʿa smi-hi šayʿ fī l-arḍ wa-lā fī l-samāʿ wa-huwa l-samīʿ al-ʿalīm » wa-taḥassā-hu, fa-lam yuṣib-hu šayʿ illā taraṣṣuḥ ʿaraq. Fa-idā kāna hādīhi l-ism manaʿa min al-summ wa-dafaʿa-hu fa-kafā bi-hi baraka wa-yumn*)⁴⁵⁹¹

L'anecdote est connue par ailleurs dans ces recueils de hadiths où elle est associée à la prise d'al-Ḥīra⁴⁵⁹². L'usage ici fait de la *basmala* est double : protéger de l'empoisonnement et attester de l'efficacité (et donc de l'authenticité) de la révélation coranique. Dans le cas du *Šams al-maʿārif*, seul demeure l'intérêt prophylactique, mais il reste lié à une mise en scène du pouvoir thaumaturgique du conquérant grâce à la nouvelle foi.

Enfin, dans l'analyse du nom *al-Badīʿ* (le Créateur) dans *al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*, suivant le même type de présentation que l'anneau de Sābūr, on peut se demander qui est le Šahriyār mentionné qui affirme à propos de ce nom divin que « celui qui persévère à le mentionner comprendra les sciences qu'il a composées »

⁴⁵⁹⁰ Ḥālid b. al-Walīd est compagnon du Prophète contre lequel il avait d'abord combattu à la bataille d'Uḥud (en 3/625 ou 4/626) avant sa conversion en 6/627 ou 8/629. La tradition musulmane lui attribue l'initiative de la conquête de l'Irak. Cf. Jens J. Scheiner, « Ḥālid b. al-Walīd Gewährte Den Amān », dans *Die Eroberung von Damaskus*, éd. Jens J. Scheiner, Leyde/Boston, Brill (« Islamic history and civilization »), 2010, p. 21-179 ; Patricia Crone, « Khālid b. al-Walīd », *EF*.

⁴⁵⁹¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 16a.

⁴⁵⁹² Abū Yaʿlā, *Musnad Abī Yaʿlā l-Mawṣilī*, éd. Ḥusayn Salīm Asad, Beyrouth, Dār al-Maʿmūn li-l-turāṭ, 19892, XIII, p. 141, n°7186. Voir aussi Al-Ḍahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, II, p. 1606 ; al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr*, éd. Ḥamdī ʿAbd al-Maḡīd al-Salafī, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, s.d., IV, p. 105-106, n°3808 ; Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ madīnat Dimašq*, éd. ʿUmar b. Ġarāma l-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, XVI, p. 251-252 (trois recensions) ; Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, éd. al-Turkī, Le Caire, 2008, III, p. 175.

(*qāla Šahriyār* : « *man dāwama ‘alā dīkri-hi adraka mā yu’allifu-hu min al-‘ulūm* »)⁴⁵⁹³. Bien que le plus célèbre Šahriyār soit celui des *Mille et une nuits* et que les personnages de ce traité proviennent en partie de cette littérature, rien ne permet de confirmer cette identification. S'agit-il alors du Šahriyār auquel sont attribuées des tables astrologiques comme le mentionne Ibn al-Nadīm dans son *Fihrist*⁴⁵⁹⁴ ? S'agit-il d'un même personnage autour duquel fut élaborée la trame des *Mille et une nuits* ? La mention de certains personnages pourrait ainsi jouer sur l'ambiguïté d'un nom associé à deux domaines bien distincts de la production écrite arabe médiévale. S'agit-il alors d'une référence scientifique ou littéraire ? La question peut alors se poser.

L'héritage de l'adab et des Mille et une nuits

Les éléments du *Šams al-ma‘ārif* qui peuvent trouver un écho dans la littérature d'*adab* et les contes comme ceux des *Mille et une nuits* sont nombreux. Tout d'abord, nous intégrons pleinement les *Mille et une nuits* à la littérature d'*adab* et non à une « littérature populaire » dans notre perspective. Comme le rappelle Aboubakr Chraïbi, « nous n'étudions pas la performance du conteur, c'est-à-dire la forme "expliquée" et réarrangée qu'il offre à son public, mais le texte manuscrit auquel seul un lettré peut avoir accès, et si l'on peut identifier le premier avec une "littérature populaire", en toute rigueur, le second ne devrait pas lui être assimilé »⁴⁵⁹⁵. Il y a donc dans le *Šams al-ma‘ārif* des éléments qui s'illustrent particulièrement au regard de sources purement littéraires, qu'elles soient ou non originées dans des faits historiques.

Par exemple, comme nous l'avions vu, le plus sublime nom de Dieu serait celui « avec lequel Zubayda avait tout pouvoir sur Hārūn al-Rašīd et par lequel il ne contrevenait pas à ses ordres » (*wa-huwa l-ism alladī malakat bi-hi Zubayda H[ā]rūn al-Rašīd wa-kāna lā yuḥālifu amra-hā*)⁴⁵⁹⁶. Zubayda (ou Umm Ğa‘far) était la mère d'al-Amīn, réputée avoir tout fait pour évincer al-Ma‘mūn et faire de son fils l'unique et

⁴⁵⁹³ BnAβ, fol. 5b.

⁴⁵⁹⁴ Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 305 ; *The Fihrist of al-Nadīm*, II, p. 589. Ibn al-Nadīm explique qu'Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ziyād al-Tamīmī avait traduit du persan à l'arabe les *Tables astrologiques d'al-Šahriyār* (*Ziğ al-Šahriyār*). Nous n'avons trouvé aucun Šahriyār qui pourrait avoir écrit ou enseigné sur les beaux noms de Dieu.

⁴⁵⁹⁵ Aboubakr Chraïbi, *Les mille et une nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 16.

⁴⁵⁹⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 25a. Cf. *supra* p. 852.

légitime successeur du calife⁴⁵⁹⁷. Or, l'ascendant de Zubayda sur le souverain dans l'imaginaire de l'âge d'or abbasside est si fort que certains récits font de l'épouse jalouse la cause de la perte du vizir de Ġa'far al-Barmakī et de 'Abbāsa la sœur du calife⁴⁵⁹⁸. Pour Jocelyne Dakhliā, « l'écho inouï que suscitent la mort de Ja'far et l'exécution des Barmécides ne paraît s'expliquer, en effet, que parce que ces événements illustraient une crise ou une tension politiques exemplaires et paradigmatiques »⁴⁵⁹⁹. Zubayda illustre alors la capacité de l'épouse jalouse à semer le désordre dans la gestion des affaires du pouvoir. Elle devint un personnage du conte d'Ayyūb, Ġānim et Fitna dans les *Mille et une nuits* : le personnage de Zubayda est la cousine et l'épouse du calife, jalouse de la favorite de ce dernier, Qūt al-qulūb. Elle cherche alors à évincer sa rivale : « Dame Zubayda s'en alla trouver l'une de ses servantes et lui dit : "Quand ta maîtresse, Qūt al-Qulūb, dormira, dépose ce morceau de narcotique⁴⁶⁰⁰ dans son nez ou dans une boisson. Je te donnerai de l'argent, assez pour que tu sois contente" » (*fa-ġā'at al-sitt Zubayda ilā ba'ḍ al-ġawārī llatī fī ḥidmatī wa-qālat la-hā 'inda-ka ḥāġa fa-qālat la-hā wa-mā hiya yā sittī qālat idā nāmat sittu-ka Qūt al-qulūb fa-ḥaṭṭī hādīhi l-qit'a l-banġ fī manāḥīri-hā aw fī šarābi-hā wa-la-ka 'alayya min al-māl mā yakfi-ka*)⁴⁶⁰¹. Cet emploi de substances et de subterfuges fait de Zubayda une sorte de sorcière utilisant ses poisons pour conduire à la perte de la favorite et demeurer la seule et unique épouse du calife. À l'inverse, Hārūn al-Rašīd correspond dans le *Šams al-ma'ārif* au « motif du bon calife » des *Mille et une nuits*⁴⁶⁰². La figure de Hārūn al-Rašīd reste très présente dans la magie islamique. Un exemple de mise en scène du calife pour expliquer l'histoire d'un charme est celui du *ḥīrz Murġāna* (ou *ḥīrz Marġāna*), aussi appelé *ḥīrz al-ġāsila* (« le charme de la laveuse [de morts] »). Il s'agit d'un charme qui tirerait son nom d'une esclave noire appartenant à un sultan à Bagdad qui en était éperdument amoureux malgré sa laideur⁴⁶⁰³. Après sa mort, la

⁴⁵⁹⁷ Il lui est d'ailleurs attribué un rêve prémonitoire sur son fils lors de sa conception, indiquant l'association de Zubayda à l'Invisible. Cf. Toufic Fahd, « The dream in Medieval Islamic society », dans *The Dream and Human Societies*, p. 353-355.

⁴⁵⁹⁸ Jocelyne Dakhliā, « Une vacance califale ? Hārūn al-Rašīd dans *Les Mille et une nuits* », dans *Les mille et une nuits en partage*, p. 177. Voir aussi Jocelyne Dakhliā, *L'empire des passions*, p. 32-38.

⁴⁵⁹⁹ Jocelyne Dakhliā, *L'empire des passions*, p. 61.

⁴⁶⁰⁰ Il s'agit en réalité de jusquiame (*al-banġ*) dans le texte arabe, mais cette plante était utilisée comme somnifère.

⁴⁶⁰¹ *Alf layla wa-layla*, Hyderabad, al-Maṭba' al-Ḥayḍarī, 1884, I, p. 241 ; *Les Mille et Une Nuits*, I, p. 200.

⁴⁶⁰² Jocelyne Dakhliā, « Une vacance califale ? », p. 171.

⁴⁶⁰³ Le nom de l'esclave lui-même n'est pas anodin. En effet, le Coran fait plusieurs fois référence au terme de *ġānn* (purien de *ġinn*) mis en opposition avec *ins*. Mais certains

femme chargée de laver le cadavre de la concubine trouva le talisman et le porta. Le sultan, lorsqu'il voulut revoir une dernière fois le visage de sa défunte favorite, la trouva laide et s'éprit alors de la laveuse qui portait désormais le talisman⁴⁶⁰⁴. Mais on trouve également ce charme à des époques plus anciennes où le souverain amoureux de l'esclave noire est alors le calife Hārūn al-Rašīd⁴⁶⁰⁵. L'analogie avec Zubayda usant du nom suprême pour imposer sa volonté au calife est manifeste.

Le motif de la reine-sorcière est également important dans l'épopée d'al-Nu'mān où la reine des Byzantins, Dāt al-Dawāhī, élabore stratégies et sortilèges pour nuire à 'Umar al-Nu'mān, un légendaire roi arabe musulman⁴⁶⁰⁶, et aux siens en se faisant passer pour une sainte mystique :

Elle se fit apporter un pot à eau au-dessus duquel elle marmonna un moment des formules magiques auxquelles nous ne comprenions rien. Puis elle luta le pot et le tendit à ton (*sic*) père en lui recommandant :

- À la veille du onzième jour, tu rompras le jeûne en avalant ce breuvage. Tu seras libéré des sollicitations du monde et illuminé par la foi. En ce qui me

exégètes considèrent Ġān comme le nom de la première créature, antérieure à l'homme. Sa femme se nommerait Marġāna et ensemble ils auraient engendré les djinns. Cf. Mohammad Mokri, « L'ange dans l'Islam et en Iran », *Anges, démons et êtres intermédiaires. Troisième Colloque tenu les 13 et 14 janvier 1968 à Paris* (Alliance Mondiale des Religions), Paris, 1969, p. 80.
⁴⁶⁰⁴ Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 135-139 (texte du talisman) et 153 (récit sur Murġāna) et Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, p. 214-215. On trouve une référence à ce charme sur un talisman de taille importante, mêlé à de nombreux autres. Ce talisman se trouve au musée Tareq Rajab à Koweït. Cf. « A talismanic chart in the Tareq Rajab Museum, Kuwait », *Scienza e Islam : atti della giornata di studio (Venezia, 30 gennaio 1999)*, Rome, 1999 (*Quaderni di Studi Arabi : Studi e Testi*, 3), p. 97-98. Abou-Bakr Abdeslam écrivait que ce charme était « très recherché par les femmes ». Dans sa relation de l'anecdote de Murġāna, l'amoureux est « un grand richard ». Cf. Abou-Bekr Abdeslam, « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », p. 312.

⁴⁶⁰⁵ C'est le cas dans un manuscrit de la BnF (ARABE 2732) daté de 1074/1663-1664. Cf. William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 493. Alexander Fodor en a présenté une version imprimée conservée dans un étui de cuir rouge qu'il trouva à Benghazi en 1971, ainsi qu'une version sous forme de livret de quinze pages. Cf. Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World*, p. 90-91, n°166-167 et p. 100, n°186.

⁴⁶⁰⁶ Cette épopée se situe en réalité hors du temps. Les contradictions historiques sont nombreuses : l'histoire se passerait avant le règne de 'Abd al-Malik b. Marwān, mais certaines parties de l'histoire se passent à Bagdad, fondée bien après la mort de ce souverain. L'empire immense que gouvernerait ce roi arabe s'étendrait de l'Inde au Soudan, territoires qu'aucun arabe avant les conquêtes n'a gouverné. Pour une introduction générale à ce conte, cf. *Les mille et une nuits*, I, p. 223-228 (introduction de Jamel Eddine Bencheikh).

concerne, dès demain, j'irai rejoindre les habitants du monde du mystère, mes frères les bons génies⁴⁶⁰⁷. J'aspire à les revoir. Je serai de retour dans dix jours.⁴⁶⁰⁸

(*Fa-atā-hā bi-kūz mā' fa-aḥadat-hu wa-qara'at 'alay-hi wa-hamhamat wa-qa'adat sā'a tatakallamu bi-kalām lā nafhamu-hu wa-lā na'rifu min-hu šay' tumma ḡaṭat-hu bi-ḥirqa wa-ḥatamat-hu wa-nāwalat-hu li-wālidi-ka wa-qālat la-hu idā ṣumta l-ʿašara l-ūlā fa-ftur fi l-layla l-ḥādiya ʿašar ʿalā mā fi ḥādā l-kūz fa-inna-hu yanzi'u ḥubb al-dunyā min qalbi-ka wa-yamla'u-hu nūr wa-īmān wa-fi ḡad aḥruḡu ilā iḥwānī wa-hum riḡāl al-ḡayb fa-innī štaqtu ilay-him tumma aḡi'u ilay-ka idā maḍat al-ʿašara l-ūlā*)⁴⁶⁰⁹

Le *Šams al-ma'ārif* met pareillement en scène des jeûnes pour préparer un rituel. La lecture de formules sur de l'eau est également un des modes d'action des versets du Coran dans certaines recettes. On voit qu'ici le but poursuivi est d'être libéré des sollicitations du monde. Cela correspond tout à fait aux rituels visant à soulager des soucis, à égayer le cœur, etc. Les *Mille et une nuits* donnent une image de ce que pouvaient être les souverains, sous une forme en grande partie idéalisée. On voit ici clairement que les soucis et afflictions touchant les souverains est sujet d'inquiétude contre lequel on pouvait utiliser la magie. Le conte illustre donc certainement des pratiques qui existaient à la cour des souverains, dont le *Šams al-ma'ārif* offre quelques cas théoriques.

De même à la guerre, la récitation de versets du Coran et les prières font partie de la bataille. Ainsi, dans le même conte, *Dāt al-dawāhī* se faisant passer pour un ermite feint d'aider les troupes musulmanes :

Sharr Kān fit remarquer qu'au cours de la mêlée, il l'avait vu relever les énergies défaillantes par des signes mystérieux d'essence divine et appeler sur les musulmans la protection du Seigneur en récitant les versets de la sourate *Le Miséricordieux*.⁴⁶¹⁰

(*Fa-qāla Šarr Kāna anā ra'aytu-hu yuqawwī l-fursān bi-l-išārāt al-rabbāniyya wayu'īdu-hum bi-l-āyāt al-raḥmāniyya*)⁴⁶¹¹

Le subterfuge fonctionne à merveille puisque *Šarr Kāna* « pensait en son for intérieur que la victoire qui se dessinait était due au pouvoir magique de ce dévot qui, assurément, bénéficiait de la sollicitude et de la bénédiction de Dieu » (*fa-zanna anna našra-hu ʿalay-him bi-barakat al-ʿābid wa-qāla fi nafsi-hi inna ḥādā l-ʿābid qad nazara Llāh ilay-hi bi-ʿayn ināyati-hi*)⁴⁶¹². Le dévôt récitant le Coran qui obtient la bénédiction divine (*baraka*) qui permet d'obtenir la victoire fait allusion à ces « récitateurs » que

⁴⁶⁰⁷ Litt. « les hommes de l'Invisible ».

⁴⁶⁰⁸ *Les mille et une nuits*, I, p. 383-384.

⁴⁶⁰⁹ *Alf layla wa-layla*, I, p. 332.

⁴⁶¹⁰ *Les mille et une nuits*, I, p. 426.

⁴⁶¹¹ *Alf layla wa-layla*, I, p. 354.

⁴⁶¹² *Alf layla wa-layla*, I, p. 354 ; *Les mille et une nuits*, I, p. 426.

le Prophète aurait envoyés stimuler les troupes lors de batailles (*qurrāʾ*)⁴⁶¹³. À cette tradition s'ajoute donc les vertus à caractère magique de l'utilisation des versets. Cet usage a probablement contribué à populariser les tuniques talismaniques des généraux ottomans, vêtements constellés de versets coraniques et de carrés magiques censés protéger et aider à obtenir la victoire⁴⁶¹⁴.

Enfin, les *Mille et une nuits* contiennent des histoires réactualisant sans cesse le passé mythique. Nous pouvons observer ce phénomène dans l'histoire du djinn libéré d'une bouteille par un pêcheur. Ce conte du pêcheur et du « démon »⁴⁶¹⁵ fait partie du « noyau fondateur » des *Mille et une nuits* d'après Aboubakr Chraïbi⁴⁶¹⁶. Il s'agit donc d'un récit particulièrement diffusé, que l'on retrouve dans tous les manuscrits complets des nuits. Le djinn se présente ainsi :

Sache que je suis un djinn⁴⁶¹⁷ hérétique. J'ai refusé, avec Şahr, d'obéir à Salomon, fils de David⁴⁶¹⁸. Salomon m'envoya son vizir Âşâf b. Barakhyâ qui me ramena contre mon gré, me conduisit humilié, tête basse et me fit comparaître devant lui. Lorsque Salomon me vit, il prononça la formule du recours à Dieu contre moi. Il me proposa d'embrasser la foi et de lui obéir désormais. Je refusai. Il m'emprisonna dans ce flacon qu'il fit sceller avec un cachet de plomb portant le

⁴⁶¹³ Il semble que le terme de *qurrāʾ* ait désigné par la suite dans les premières années après la mort du Prophète un parti qui se serait révolté contre le gouverneur de Koufa Saʿīd b. al-ʿĀş. La compréhension du terme de *qurrāʾ* comme des « récitateurs du Coran » semble donc peu pertinente pour l'époque de ʿUṭmān b. ʿAffān, bien que les récits de batailles du Prophète ont contribué à cette assimilation. C'est la signification des *qurrāʾ* à l'époque du Prophète qui est demeurée dans l'imaginaire historiographique arabe et qui nous intéresse donc dans notre propos. Sur ces débats concernant la signification du terme, cf. Asma Afsaruddin et Christopher Melchert, « Reciters of the Qurʾān », *EQ*, IV, p. 386-393 ; Gautier H.A. Juynboll, « The Qurʾān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975), p. 11-27 ; « The position of Qurʾān recitation in early Islam », *Journal of Semitic studies*, 19/2 (1974), p. 240-251 ; « The *qurrāʾ* in early Islamic history », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16/2-3 (1973), p. 113-129. Voir aussi Tilman Nagel, « *Ḳurrāʾ* », *Et.*

⁴⁶¹⁴ Voir notamment Philippe Demonsablon, « Notes sur deux vêtements talismaniques », p. 216-249. Pour une bibliographie plus fournie sur les vêtements talismaniques, cf. *supra* p. 946, note 946.

⁴⁶¹⁵ La plupart des traductions rendent *ǧinn* par « démon », l'histoire est donc à tort connue comme celle du pêcheur et du démon.

⁴⁶¹⁶ Aboubakr Chraïbi, *Les mille et une nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, p. 89.

⁴⁶¹⁷ Nous avons rétabli « djinn » pour rendre *ǧinn*, plutôt que par « démon » comme le proposait la traduction.

⁴⁶¹⁸ Nous avons ici amendé la traduction qui donnait : « J'ai refusé d'obéir à Salomon, fils de David. Je suis Şakhr. ». Le texte d'al-Maṭbaʿ al-ḥayḍarī a clairement *anā wa-Şahr al-ǧinnī* et non *anā Şahr al-ǧinnī*.

Très Haut Nom. Il donna ses ordres aux djinns fidèles qui m'enlevèrent et me jetèrent au fond des mers.⁴⁶¹⁹

(*l'am yā šayyād annī min al-ğinn al-māriqīn wa-qad 'ašaytu Sulaymān b. Dāwūd 'alay-himā l-salām anā wa-Šaḥr al-ğinnī fa-arsala lī wazīra-hu Āsaf b. Baraḥiyā fa-atā bī karh wa-qādanī wa-anā dalīl 'alā rağm anfi wa-awfaqanī bayn yaday-hi fa-lammā ra'anī Sulaymān ista'āda minnī wa-a'raḍa 'alā l-īmān wa-l-duḥūl taḥta ṭā'ati-hi fa-abaytu fa-da'ā bi-hādā l-qumqum wa-ḥabasānī fi-hi wa-ḥatama 'alayya bi-l-rašāš wa-ṭaba'a-hu bi-l-ism al-a'zam wa-amara l-ğinn fa-ḥtamalūnī wa-alqūnī fi wasaṭ al-baḥr*)⁴⁶²⁰

L'épisode évoque donc la rébellion d'un djinn, parfois identifié comme étant Šaḥr. Nous pensons au contraire qu'il s'agit d'un djinn qui faisait partie de la rébellion contre Salomon, évoquant ainsi les luttes de pouvoir qui ne mettent pas en scène des individus isolés mais des partis, certes réunis autour d'une figure. Le *Šumūs al-anwār* d'Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī semble identifier ce djinn : « Où est Dardiyā'il, l'effrit qui s'est enfuit du flacon de Salomon ? » (*ayna Dardiyā'il al-ifrit al-hārib min al-qumqum al-sulaymānī*) demande une invocation⁴⁶²¹. Dardiyā'il est un ange plusieurs fois mentionné dans le *Šams al-ma'ārif*⁴⁶²², jamais identifié comme un effrit rebelle mais uniquement comme un ange bénéfique. Le *Šams al-ma'ārif*, nous l'avons vu, fait effectivement état de djinns qui se soumirent à Salomon une fois leur chef emprisonné. Cet emprisonnement est ici expliqué avec le « bocal » (*qumqum*) scellé de plomb avec le plus sublime nom de Dieu. Les *Mille et une nuits* font donc clairement référence ici aux pratiques magiques telles que décrites dans des traités de magie, d'autant plus qu'il est question de ce type d'emprisonnement dans certains grimoires⁴⁶²³. Le plus sublime nom de Dieu est d'ailleurs utilisé par le pêcheur, qui lui demande : « Par le Nom Suprême gravé sur l'anneau de Salomon, je te conjure de répondre en toute franchise à la question que je voudrais te poser » (*fa-qāla la-hu bi-l-ism al-a'zam al-manqūš 'alā ḥātam Sulaymān b. Dāwūd 'alay-himā l-salām as'alu-ka 'an šay' wa-tašduqunī fi-hi*)⁴⁶²⁴. L'ouverture du vase puis l'enfermement

⁴⁶¹⁹ *Les mille et une nuits*, I, p. 77.

⁴⁶²⁰ *Alflayla wa-layla*, I, p. 19.

⁴⁶²¹ Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 42. Edmond Doutté a Rūdā'il pour ce nom, indiquant soit une faute de lecture sur l'un des deux textes, soit deux leçons concurrentes (nous souscrivions plutôt à la première hypothèse). Cf. Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 120. Comme le souligne par ailleurs Edmond Doutté, une tribu de djinns est plusieurs fois appelée Banū l-Qamāqim (litt. « les descendants des flacons ») par Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī.

⁴⁶²² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 26a, 27a (il est notamment décrit à ce fol. comme le maître de l'Occident), 28b, 61b, 65b et 67b.

⁴⁶²³ Voir par exemple (pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, *Muğarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī*, fol. 58a-58b. Plusieurs termes, correspondant à différentes recettes, sont proposés pour décrire les « prisons » pour le djinn (*qārūra*, *ğām zuğāğ*).

⁴⁶²⁴ *Alflayla wa-layla*, I, p. 19 ; *Les mille et une nuits*, I, p. 78.

du djinn qui a raconté son histoire est une réactualisation du pacte de Salomon. Abdelfattah Kilito interprétait ainsi l'épisode : « En enfermant les génies, Salomon réalise un double but : d'une part il châtie les coupables, et d'autre part il fait connaître sa puissance, sa gloire, à tous ceux qui, tôt ou tard, ouvriront les vases »⁴⁶²⁵. L'appropriation de la puissance de Salomon que permet le *Šams al-ma'ārif* s'inscrit dans cette même perspective.

Étiquette et culture de cour

Enfin, l'*adab* est une culture de cour et répond à une étiquette et une codification particulières. Nous pouvons trouver des traces de cette influence de la culture de cour à travers les objets et matières utilisées. Si nous prenons par exemple le *Kitāb al-Muwaššā* (*Le livre de brocard*), appelé aussi *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafā'* (*Le livre du raffinement et des raffinés*), d'al-Waššā' (m. 325/936), cet ouvrage décrit l'étiquette de la cour de Bagdad au IV^e/X^e siècle et n'est donc pas transposable aux époques postérieures, mais permet d'élaborer quelques hypothèses. L'emploi de bagues et de châtons y semble très important dans les cours : un premier chapitre⁴⁶²⁶ présente les matières employées pour les chatons et les bagues, tandis que trois chapitres sont consacrés aux formules utilisées respectivement par les « raffinés soufis » (*al-zurafā' al-šūfiyya*), les « gens de prudence » (*ahl al-ḥazm*) et les « gens de passion » (*ahl al-hawā'*)⁴⁶²⁷. À ce titre, une courte section du *Šams al-ma'ārif* sur la gravure des bagues ne peut manquer de rappeler certains de ces préceptes :

Section. [La matière] sur laquelle on choisit de graver est l'or et l'argent, mélangés [à mesure] d'un cinquième d'or et quatre cinquièmes d'argent. Parmi les pierres, [on choisira celles] semblables au cristal de roche (*al-billawr*)⁴⁶²⁸ et à la cornaline (*al-ʿaqīq*)⁴⁶²⁹. Quant aux septes lumineuses⁴⁶³⁰, ils ont [chacun] une formule

⁴⁶²⁵ Abdelfattah Kilito, *L'œil et l'aiguille*, p. 87.

⁴⁶²⁶ Al-Waššā', *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafā'*, Égypte, Maṭba'at al-i'timād, 1953², p. 162 ; *Le livre de brocard*, tr. partielle Siham Bouhlal, Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Orient », 110), 2004, p. 168.

⁴⁶²⁷ Al-Waššā', *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafā'*, p. 213-217 ; *Le livre de brocard*, p. 210-218.

⁴⁶²⁸ Il s'agit du cristal de roche ou du quartz hyalin. Diverses vocalisations sont attestées : *ballawr*, *billawr*, *bulūr*, *bullūr*, etc. Il semble cependant que les deux premières soient les plus courantes. Cf. al-Bīrūnī, *Kitāb al-Ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir*, éd. Fritz Krenkow, Hyderabad, Maṭba'at ḡam'iyat dā'irat al-ma'ārif al-ʿuṭmāniyya, 1936¹, p. 181-189 ; al-Tīfāšī, *Kitāb Azhār al-afkār fī ḡawāhir al-aḡḡār*, p. 53 (texte arabe) et 114 (traduction), n°24 ; Jean-Jacques Clément-Mullet, « Essai sur la minéralogie arabe », p. 320-237.

⁴⁶²⁹ Sur l'identification de cette pierre, cf. al-Bīrūnī, *Kitāb al-Ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir*, p. 172-174 ; al-Tīfāšī, *Kitāb Azhār al-afkār fī ḡawāhir al-aḡḡār*, p. 34 (texte arabe) et 44-45 (traduction), n°12 ; Jean-Jacques Clément-Mullet, « Essai sur la minéralogie arabe », p. 157-162 ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya*, III, p. 128 ; *Traité des*

de glorification (*tasbīh*) qui lui est adaptée, qui est son zikr (*dīkr*) qui rend gloire à Dieu - qu'il soit exalté ! - et celui qui aspire à ce pouvoir (*al-mutaṣarrif*) rappellera [cette formule] après avoir gravé chaque planète sur sa pierre ou son minerai. Les actions de ces planètes donneront un pouvoir coercitif à ce locuteur ou à son porteur.

(Faṣl. *Wa-llaḍī yuḥtāru fī-hi l-naqš huwa l-ḍahab wa-l-fiḍḍa maḥlūṭayn ḥums min ḍahab wa-arbaʿat aḥmās min fiḍḍa wa-fī l-aḥḡār miṭl al-ballawr wa-l-ʿaqīq. Wa-ammā l-nayyirāt al-sabʿ fa-la-hā tasbīh lāʿiq bi-hā wa-huwa ḍikru-hā llaḍī tusabbīhu Llāh taʿālā wa-l-mutaṣarrif taḍkuru-hu baʿd an tanqaša kull kawkab fī ḥaḡari-hi aw maʿdani-hi. Fa-inna afʿāl tilka l-kawākib tusaḥḥiru la-hu fī ḍālika l-mutakallim aw al-ḥāmīl ḡidd*)⁴⁶³¹

La cornaline rouge (*al-ʿaqīq al-aḥmar*) et l'argent poli (*al-fiḍḍa l-muḥraqa*) sont des matières particulièrement appréciées des raffinés pour les bagues d'après le *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafāʿ*. En revanche, selon le même ouvrage, « ils ne portent pas de bagues en or. Ce n'est point l'usage des hommes d'éducation, mais l'apanage des femmes, des enfants et des servantes » (*wa-lā yataḥattamūna bi-l-ḍahab, wa-laysa min zī dawī l-adab, wa-inna-mā huwa man labisa l-nisāʿ wa-labisa l-ṣibyān wa-l-imāʿ*)⁴⁶³². L'emploi de devises adaptées à l'astre voulu, et donc à un archétype céleste auquel le porteur de la bague souhaite s'associer, n'est pas sans rappeler l'usage de devises spécifiques selon la sensibilité du raffiné. Nous avons vu que les bagues sont également associées à des hommes de pouvoir.

Al-Waššāʿ évoque également la question du parfum et des plantes odoriférantes (*al-taʿaṭtur wa-l-ṭīb*). Il énumère les substances prisées par les raffinés : « le musc pilé et délayé dans l'eau de rose » (*al-misk al-maṣḥūq bi-māʿ al-ward al-maḥlūl*), « l'aloès en poudre mélangé à l'ambre imprégné d'essence de giroflée fermentée » (*al-ʿūd al-muʿanbar bi-māʿ al-qaranful al-muḥammar*), « le nadd sultanien »⁴⁶³³ (*al-nadd al-sulṭānī*), « l'ambre [gris] »⁴⁶³⁴ de Bahreïn » (*al-ʿanbar al-baḥrānī*), « le parfum à base de safran » (*al-ʿabīr*) ou encore « les poudres de senteur »⁴⁶³⁵ relevées par un mélange d'aromates » (*al-ḍarāʿir al-maftūqa bi-l-ʿabāʿir*)⁴⁶³⁶.

simples, II, p. 457-458, n°1565 et 1566 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 33 (texte arabe) et 140 (traduction), n°316.

⁴⁶³⁰ L'expression *al-nayyirāt al-sabʿa* est bien attestée pour désigner les sept planètes. Cf. Dozy, II, p. 736.

⁴⁶³¹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 93a.

⁴⁶³² Al-Waššāʿ, *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafāʿ*, p. 162 ; *Le livre de brocard*, p. 168.

⁴⁶³³ Siham Bouhlal traduit l'expression par « parfum à brûler royal ». Sur le *nadd*, voir *supra* p. 1021, note 4637.

⁴⁶³⁴ Cet ajout est de notre fait.

⁴⁶³⁵ Siham Bouhlal traduit *al-ḍarāʿir* par « poudres de senteur » en indiquant à juste titre qu'il s'agit d'un synonyme de *ḍarīra* qui désigne le *Calamus aromaticus*. Mūsā b. Maymūn en fait un synonyme de *qaṣb al-ḍarīra* est synonyme de *qaṣb fārisī*, substance mentionnée dans le *Šams*

La majorité de ces substances sont mentionnées et utilisées dans le *Šams al-ma‘ārif*. Certaines, comme l'ambre gris, étaient réputées particulièrement onéreuses au Moyen Âge et ne pouvaient donc pas être à la portée du premier *quidam*. De même, la préparation appelée *nadd* est dans nombre de sources associée aux cercles de pouvoir les plus élevés⁴⁶³⁷. Il semble donc que ces matières et substances, au sein de l'immense pharmacopée arabe médiévale, n'ont pas été retenues dans ces traités de magie en ignorant leur cherté, leur rareté ou le crédit particulier dont elles pouvaient jouir au sein des cours.

•••

Ces remarques nous conduisent naturellement à nous interroger sur le milieu dans lequel pu être écrit le *Šams al-ma‘ārif*. Lorsque l'on postule que l'auteur en est al-Būnī, on pense alors qu'il s'agit de l'œuvre d'un soufi, aux tendances certes hétérodoxes, mais destiné à un lectorat plutôt mystique. Les ouvrages du « noyau historique », comme nous l'avons montré, étaient pour la plupart destinés à un lectorat mystique : certaines épîtres répondaient à la demande de disciples venus interroger le maître sur tel point de doctrine (*Hidāyat al-qāṣidīn*). Les annotations en marge de son commentaire des noms divins laissent également suggérer que ces livres étaient abondamment diffusés dans les *ṭarīqa* et *zāwiya* et devaient servir par exemple pour des séances de *zikr* collectif en apportant une explication théorique du pouvoir du nom. Les thèmes du *Šams al-ma‘ārif* sont loin d'être de même nature, et l'ouvrage contient des éléments qui indiquent une origine courtisane de l'ouvrage. Nous avons vu de nombreux exemples de livres de magie en rapport avec la culture de cour, comme le *Sirr al-asrār*. Les nombreuses allusions peu compréhensibles sans connaissance des textes de l'*adab* forcent une lecture qui ne tient pas compte uniquement des seules sources scientifiques ou mystiques. Al-Ġāḥiḡ aurait défini l'*adab* comme le fait de « prendre de tout un peu » (*al-aḡḡ min kull*

al-ma‘ārif, et Max Meyerhof le comprend comme du faux acore. H.P.J. Renaud et Georges S. Colin indiquent à *qaṣb al-ḡarīra* qu'il s'agit de ce que Dioscoride appelle « roseau à parfum » (Κάλαμος ἀρωματικός). Dozy identifie en revanche le *qaṣb fārisī* comme de la canne de Provence ou roseau à quenouille (*arundo donax*). Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya*, IV, p. 22 ; *Traité des simples*, III, p. 90, n°1799 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḡ asmā‘ al-‘uqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 36 (texte arabe) et 164-165 (traduction), n°329 ; *Tuḡfat al-aḡbāb*, p. 36 (texte arabe) et 152 (traduction), n°349 ; Dozy, II, p. 352. Voir (pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 57b.

⁴⁶³⁶ Al-Waššā‘, *Kitāb al-Zarf wa-l-zurafā‘*, p. 162 ; *Le livre de brocard*, p. 169.

⁴⁶³⁷ Al-Nuwayrī associe notamment plusieurs de ses recettes à des califes abbassides. Cf. al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, XII, p. 35-40.

šay' bi-ṭaraf)⁴⁶³⁸. En ce sens le *Šams al-ma'ārif* est une forme d'*adab* magique, bien qu'il ne puisse être formellement considéré comme de l'*adab*.

11.3. Magie et politique : l'Invisible et le souverain

L'emploi de la magie dans les cercles de pouvoir est important. Il soutient le souverain dans son entreprise de contrôle du territoire et des sujets. Le discours politique doit donner une vision où le politique encadre tous les aspects de la vie. « C'est comme si la totalité de l'art de gouverner et de rendre justice consiste en discours prophylactique, observation et comportement dans une situation où les individus se trouvent prisonniers d'une précarité découlant d'un pouvoir dont l'arbitraire, comme celui de Dieu, est une manifestation de son caractère sans limite. Un courtisan devrait aussi être sur ses gardes, et le roi devrait être omniscient et omniprésent, à travers son propre regard et à travers celui de ses espions »⁴⁶³⁹. En quoi donc le *Šams al-ma'ārif* peut-il aider dans cette entreprise ?

Les djinns et le cours de l'histoire

En quoi conjurer les djinns peut concerner un souverain ? Nous avons vu que dans l'imaginaire, le modèle de souveraineté, Salomon, a pouvoir sur les djinns. Mais quelle pertinence donner à ces anecdotes sitôt que l'on sort du temps a-historique des récits bibliques et coraniques ? Les djinns ne sont pas uniquement une entité immatérielle touchant des individus isolés. En effet, si le djinn est présent dans les histoires et légendes de l'antéislam le djinn est aussi une réalité tangible apte à modifier le cours de l'histoire. On trouve dans les chroniques historiques, au milieu d'événements politiques, des récits où la mort d'un djinn provoque des malheurs et des manifestations de désarroi populaire.

L'anecdote la plus relayée à ce propos est la mort de Saydūk. L'historien Ibn al-Ğawzī, et à sa suite Ibn Kaṭīr, rapporte ainsi pour l'année 456/1064 :

En rabī' I / février-mars, [le bruit] se répandit à Bagdad qu'une faction de Kurdes sortie chasser vit dans le désert des tentes noires et y entendirent de violents soufflets, des grandes lamentations, et quelqu'un dire : « Saydūk, le roi des djinns, est mort ! Quelque pays qui ne s'est pas martyrisé et qui n'a pas tenu de veillée funèbre (*ma'tam*), sa fondation sera arrachée et ses habitants massacrés ! » Les femmes débauchées (*al-nisā' al-'awāhir*) sortirent alors de l'enceinte de Bagdad [pour aller] aux cimetières en se martyrisant trois jours, déchirant leurs vêtements et détachant leurs cheveux. Des originaux (*riġāl min al-safsāf*) firent de même. Cela se fit à Wāsiṭ et dans la région du Ḥūzistān. [Mais] ce n'était qu'un groupe d'imbéciles dont l'exemple ne fut pas suivi.

⁴⁶³⁸ Cité par Abdallah Cheikh-Moussa, « Considérations sur la littérature d'*adab*. Présence, effets de la voix et autres problèmes connexes », p. 57.

⁴⁶³⁹ Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, p. 126.

(*Wa-fi rabī' al-awwal: šā'a bi-Baġdād anna qawm min al-akrād ħaraġū mutaṣayyidīn fa-ra'ū fi l-barriyya ħiyam sawd sami'ū fi-hā laṭm šadīd, wa-awīl kabīr, wa-qā'il yaqūlu: qad māta Saydūk malik al-ġinn, wa-ayy balad lam yuḷtam bi-hi 'alay-hi wa-lam yuqam fi-hi ma'tam qulī'a aṣlu-hu, wa-uhlika ahlu-hu. Fa-ħaraġa l-nisā' al-awāhir min ħarīm Baġdād ilā l-maqābir yaḷtimna ṭalāṭat ayyām, wa-yaħriqna tiyāba-hunna wa-yanšurna šu'ura-hunna, wa-ħaraġa riġāl min al-safsāf yaḷalūna dālika, wa-fu'ila hādā fi Wāsiṭ wa-Ḥūzistān min al-bilād, wa-kāna hādā fann min al-ħumq lam yunqal miṭlu-hu*)⁴⁶⁴⁰

La mention des Kurdes dans la steppe entourant Bagdad n'est pas anodine⁴⁶⁴¹ : comme l'expliquait Tobie Nathan, « le monde des djinns récupère les exclus de cet ordre, les soigne, les réintègre dans des niches spécifiques »⁴⁶⁴². L'anecdote, à notre sens, doit être mise en relation avec la situation politique. Si l'on suit les événements relatés par Ibn al-Ġawzī pour la même année, il semble que la vie à Bagdad cette année-là était particulièrement difficile. Outre l'agitation politique due à la mort du premier sultan salġūqide Tuġril Beg en 455/1063, deux mois avant la mort de Saydūk, en muḥarram, des Arabes bédouins se soulevèrent dans le Sawād au Sud de Bagdad et la population dût prendre les armes pour les combattre. D'après Ibn al-Ġawzī, il en résulta un déferlement de malandrins, provoquant un climat d'insécurité profond⁴⁶⁴³. De plus, la nouvelle de l'arrivée du nouveau sultan salġūqide Alp Arslān (r. 455/1063 à 465/1073) provoque une flambée des prix⁴⁶⁴⁴. Le nom de Saydūk apparaît dans la liste des djinns du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm⁴⁶⁴⁵. Il semble que le nom de ce djinn ait eu une certaine postérité puisqu'Alexander Fodor signalait dans un ouvrage d'al-Ṭūḥī une invocation pour faire apparaître « le roi Yūnās le Sage » (*al-malik Yūnās al-Ḥakīm*) dans laquelle est appelé Saydūk pour accomplir cette tâche. L'appel à Saydūk apparaît également sur les bras d'une figure

⁴⁶⁴⁰ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, XVI, p. 87. Cf. également Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XV, p. 494.

⁴⁶⁴¹ L'association entre Kurdes et steppe ici correspond au schéma de l'assimilation entre les Arabes bédouins et les Kurdes (*al-a'rāb wa-l-akrād*). Cf. Vanessa Van Renterghem, « Invisibles ou absents ? Questions sur la présence kurde à Bagdad aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles », dans Boris James (dir.), *Les Kurdes - Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Paris, L'Harmattan, numéro thématique d'*Études kurdes*, 10 (2009), p. 32.

⁴⁶⁴² Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, p. 214. Sur cette citation, cf. *supra* p. 42.

⁴⁶⁴³ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fi ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam*, XVI, p. 86 : [*wa-min al-ħawādiṭ fi-hā*] *anna-hu lammā afsadat al-a'arīb fi Sawād Baġdād wa-aṭrāfi-hā ħamalat al-awwāmm al-silāḥ li-qitāli-him, wa-kāna dālika sabab ilā kuṭrat al-ayyārīn wa-ntiṣāri-him fi muḥarram hādīhi l-sana.*

⁴⁶⁴⁴ *Ibid.*, XVI, p. 86 : *wa-waqa'a l-irġāf bi-anna l-sulṭān Alb Arslān Muḥammad b. Dāwūd b. Mīkā'il wārada ilā Baġdād fa-ġalat al-as'ār [...].*

⁴⁶⁴⁵ Cf. *infra* p. 1138.

anthropomorphe à reproduire avec l'invocation⁴⁶⁴⁶. La mort de Saydūk coïncide donc avec ce climat social et économique asphyxiant. Elle semble donc permettre d'exprimer un profond ressentiment.

L'anecdote de la mort de Saydūk est également reprise par Ibn al-Aṭīr⁴⁶⁴⁷ (n. 555/1160, m. 630/1233). Plutôt que d'affirmer qu'il s'agissait d'un « groupe d'imbéciles », il conclut qu'« il s'agissait d'un énorme canular » (*wa-kāna dālīka dahka ʿazīma*)⁴⁶⁴⁸. Il y ajoute cependant un événement du même acabit dont il est le contemporain :

Il se produisit à notre époque, alors que nous étions à Mossoul et là où nous continuions de cheminer depuis [cette] contrée jusqu'à l'Irak, un [événement] similaire. Ainsi, les hommes en l'an six cent /1203-1204 furent atteints de nombreux maux de gorge. Un grand nombre en mourut. Il apparut qu'une femme-djinn que l'on appelait Umm ʿUnqūd⁴⁶⁴⁹ avait perdu son fils ʿUnqūd. Tous ceux qui ne feraient

⁴⁶⁴⁶ Alexander Fodor, « Arabic bowl divination and the Greek magical papyri », dans *Proceedings of the colloquium on popular customs and the monotheistic religions in the Middle East and North Africa*, éd. Alexander Fodor et Avihai Shivtiel, Budapest, 1993-1994, p. 79 (texte arabe), 81 (figure en arabe), 85-86 (traduction) et 87 (figure traduite). Alexander Fodor précise qu'il avait rencontré le très prolifique cheikh ʿAbd al-Fattāḥ al-Ṭūḥī en 1989, quatre ans avant qu'il ne se retire, et que ce dernier lui avait expliqué que ses ouvrages se basaient principalement sur des manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Égypte. Malheureusement pour l'historien, les ouvrages d'al-Ṭūḥī ne comportent pas d'introduction, de notes ou d'apparat critique qui permettrait de mieux resituer ces textes dans le temps et l'espace. Alexander Fodor n'a pas proposé de vocalisation et donne donc SYDWK.

⁴⁶⁴⁷ ʿIzz al-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Aṭīr vécut essentiellement à Mossoul, bien qu'il visitât Bagdad à plusieurs reprises. Son œuvre majeure est *al-Kāmil (Le parfait)*, annales historiques commençant avec la création et se terminant en 628 de l'hégire. Cf. Franz Rosenthal, « Ibn al-Aṭīr », *El²*.

⁴⁶⁴⁸ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-taʾrīḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1987, VIII, p. 370.

⁴⁶⁴⁹ On trouve le nom d'Abū ʿUnqūd dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* dans une conjuration visant à chasser les puces. Cf. al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma*, p. 211. Nous ignorons si ce nom était connu par ailleurs au Moyen Âge. Le mot ʿunqūd désigne un groupe en général : Ibn Manzūr l'applique aussi bien aux abeilles (essaim), au raisin (grappe), à l'arbre à épines appelé *arāk* ou à la térébinthe (*al-ʿunqūd wa-l-ʿinqād min al-naḥl wa-l-ʿinab wa-l-arāk wa-l-buṭm wa-naḥwi-hā* [...]). Les dictionnaires modernes restreignent généralement le mot à la grappe de raisin, à laquelle le supplément de Dozy ajoute l'essaim d'abeilles. Nous ignorons pourquoi le djinn est ainsi appelé. Il est possible que les épines d'*arāk* ou les piqûres d'abeilles aient pu, par analogie, être une métaphore pour les maux de gorge puisque les épines plantées dans des figurines sont attestées pour produire un mal à l'encontre d'un individu. Cela demeure très hypothétique. Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, IV, p. 3137 ; Kazimirski, II, 389 ; Belot, p. 511 ; Dozy, II, p. 182. Nous reprenons la vocalisation d'Ibn

pas de veillée funèbre (*ma'tam*) seraient frappés de cette maladie. Les actions de ce genre (*i.e.* les veillées funèbres) se multiplièrent, et [les gens] disaient : « ô Umm 'Unqūd, pardonne-nous, 'Unqūd est mort, nous ne le savions pas ! » Et les femmes se martyrisaient, et la lie du peuple (*al-awbās*) [faisait] de même.

(*Wa-laqad ġarā fi ayyāmi-nā nahnu fi l-mawṣil wa-mā wālā-hā min al-bilād ilā l-ʿIrāq wa-ġayri-hā nahwa hādā, wa-dālika anna l-nās sanat sitti-mi'a ašāba-hum waġ' kaṭīr fi ḥulūqi-him wa-māta min-hu kaṭīr min al-nās fa-ḡahara anna imra'a min al-ġinn yuqālu la-hā Umm 'Unqūd māta ibnu-hā 'Unqūd wa-kull man lā ya'malu la-hu ma'tam ašāba-hu hādā l-marād fa-kaṭura fi'l dālika wa-kānū yaqūlūna yā Umm 'Unqūd i'diri-nā qad māta 'Unqūd mā daraynā, wa-kāna l-nisā' yaṭimna wa-ka-dālika l-awbās*)⁴⁶⁵⁰

Selon la même chronique, le 20 šawwāl 600 / 21 juin 1204 a lieu la défaite militaire de Nūr al-Dīn Arslān Šāh l'émir zangide de Mossoul contre les armées coalisées de son cousin Quṭb al-Dīn Muḥammad, émir zangide de Sanġār, et d'al-ʿĀdil Sayf al-Dīn, sultan ayyoubide frère et successeur de Saladin⁴⁶⁵¹. Encore une fois, l'épisode survient dans une ville en proie à une situation difficile. Une épidémie a sans doute été l'élément déclencheur de la légende, favorisée par un climat d'inquiétude résultant de la défaite militaire. L'épisode de la mort de 'Unqūd semble en tous les cas avoir marqué les esprits. En effet, le prince ayyoubide syrien Abū l-Fidā'⁴⁶⁵² (n. 672/1273, m. 732/1331) relate pour l'année 456/1064 l'anecdote de Saydūk et l'anecdote d'Umm 'Unqūd en ajoutant :

Nous rapportons cela parce que le bas peuple (*ra'ā' al-nās*) jusqu'à nos jours, c'est-à-dire l'année sept cent quinze / 1315-1316 parlent à propos d'Umm 'Unqūd et son histoire pour enseigner l'histoire de ce délire depuis qu'il est survenu.

(*Wa-inna-mā awradnā hādā li-anna ra'ā' al-nās ilā yawmi-nā hādā wa-huwa sanat sab'i-mi'a wa-ḡams 'ašara yaqūlūna bi-Umm 'Unqūd wa-ḡadīti-hā li-yu'allima ta'rīḡ hādā l-ḡaḡayān min mattā kāna*)⁴⁶⁵³

Une autre anecdote sur le même thème est relatée pour l'Égypte de l'époque de Baybars par Ibn al-Šiḡna⁴⁶⁵⁴ (m. 890/1485), chef du rite ḡanafite du Caire entre

Manzūr et du dictionnaire de Belot, Kazimirski donne *'anqūd*. Sur l'utilisation de figurines dans lesquelles on plante des aiguilles, cf. *supra* p. 817, note 3803, et p. 970, note 4423.

⁴⁶⁵⁰ *Ibid.*, VIII, p. 370.

⁴⁶⁵¹ *Ibid.*, X, p. 289-290.

⁴⁶⁵² Al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn Abū l-Fidā' est un prince syrien de la dynastie ayyoubide. Il demeure essentiellement connu pour ses ouvrages d'histoire et de géographie. Cf. Daniella J. Talmon-Heller, « Abū l-Fidā', al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn », *EF*³.

⁴⁶⁵³ Abū l-Fidā', *Kitāb al-Muḡtaṣar fi aḡbār al-bašar*, al-Maṭba'a al-ḡusayniyya al-miṣriyya, II, p. 185. L'anecdote relatée par Abū l-Fidā' est signalée par Joseph Toussaint Reinaud. Cf. Joseph Toussaint Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, II, p. 352-353.

⁴⁶⁵⁴ Muḡibb al-Dīn Abū l-Faḡl Muḡammad b. al-Šiḡna était un grand qāḡī ḡanafite au Caire issu d'une grande famille d'Alep. Cf. Dominique Sourdel, « Ibn al-Šiḡna », *EF*².

866/1463 et 876/1471. Dans son *Kitāb Rawḍ al-manāzīr fī l-awā'il wa-l-awāḥir* (*Le livre des jardins des hauteurs : les premiers et les derniers*), il reprend pour l'année 456/1064 la mort de Saydūk, la mort de 'Unqūd (il a recopié pour ces deux anecdotes la version d'Abū l-Fidā') et y ajoute une troisième :

Il m'est parvenu qu'il s'est produit [un événement] similaire à ce dernier en Égypte, et ce au début de la dynastie zāhirite⁴⁶⁵⁵ (*awwal al-dawla l-zāhiriyya*) : les gens furent atteints de maux de gorge (*wağ' fī ḥulūqi-him*) et se mirent à faire mijoter des bouillies (*al-ʿašīda*)⁴⁶⁵⁶ qu'ils jetaient dans le Nil en disant : « ô Umm Ḥulqūm ! Pardonne-nous, Ḥulqūm est mort, nous ne le savions pas ! »

(*Wa-balaḡanī anna-hu ḡarā nazīr dālīka [bi-Miṣr]*⁴⁶⁵⁷ *wa-huwa anna-hu fī awwal al-dawla l-zāhiriyya ašāba l-nās wağ' fī ḥulūqi-him fa-ḡa'alū yaṭbahūna l-ʿašīda [fol. 50a] wa-yalqūna-hā fī l-Nīl wa-yaqūlūna yā Umm Ḥulqūm i'dīri-nā māta Ḥulqūm wa-mā daraynā*)⁴⁶⁵⁸

L'année précise n'est pas donnée. La première année de pénurie de denrée de la dynastie serait 662/1264, durant le règne de Baybars⁴⁶⁵⁹. Une des plus grandes crises de ce type que connut cependant l'Égypte à l'époque mamelouke est celle de 694/1295-696/1296⁴⁶⁶⁰. Il est cependant peu probable que ce soit la famine qui soit liée à cet événement dans la mesure où des plats sont jetés dans le Nil. Le nom du djinn décédé, Ḥulqūm, signifie « gorge »⁴⁶⁶¹ et a donc été choisi en fonction du mal qui lui fut attribué. Ce dernier exemple peut être rapproché d'une œuvre de la même époque : lorsqu'en 675/1267, Baybars cherche à rétablir la morale au Caire et à lutter contre le vice et la corruption, Ibn Dāniyāl⁴⁶⁶² (n. v. 646/1248, m. 710/1310)

⁴⁶⁵⁵ C'est-à-dire la dynastie mamelouke.

⁴⁶⁵⁶ Le terme désigne plus précisément une bouillie épaisse à base de farine délayée dans un peu d'eau bouillante avec du beurre et du miel (Kazimirski, II, p. 270).

⁴⁶⁵⁷ Cette précision n'apparaît pas dans l'édition.

⁴⁶⁵⁸ Ibn al-Šiḡna, *Rawḍ al-manāzīr fī l-awā'il wa-l-awāḥir*, Paris, BnF, ARABE 1537, fol. 49b-50a et éd. Sayyid Muḡammad Muḡannā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1997, p. 194.

L'anecdote est signalée par Joseph Toussaint Reinaud. Cf. Joseph Toussaint Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, II, p. 353.

⁴⁶⁵⁹ Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »), 2000, p. 138.

⁴⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 141. Voir aussi Mounira Chapoutot-Remadi, « Une grande crise à la fin du XIII^e siècle en Égypte », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26/3 (1983), p. 217-245.

⁴⁶⁶¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, II, p. 971 ; Kazimirski, I, p. 482 ; Belot, p. 134.

⁴⁶⁶² Šams al-Dīn Muḡammad b. Dāniyāl b. Yūsuf al-Ḥuzā'ī l-Mawṣilī est un ophtalmologue et auteur de pièces de théâtre d'ombres né à Mossoul et mort au Caire. Cf. Jacob M. Landau, « Ibn Dāniyāl », *El²*.

compose une élégie pleurant la mort d'Iblīs⁴⁶⁶³. Ce dernier exemple est bien entendu davantage une réappropriation littéraire du thème de la mort du djinn qu'un véritable fait social. Le djinn, dans les cas de Saydūk, 'Unqūd et Ḥulqūm représente le garant du bon ordre économique et social. La mort du djinn représente donc la perte de cet état et incarne cette accumulation de calamités⁴⁶⁶⁴. La colère de la mère du djinn permet d'exprimer une force bien plus grande et coercitive que celle de l'homme de pouvoir. Aussi, cette attaque de la mère du djinn et les manifestations qu'elles réclament sont un moyen d'expression populaire qui permet de libérer les tensions économiques et sociales. Le monde des djinns est un contre-pouvoir qui peut donc se manifester lors de périodes de très fortes tensions.

Ces anecdotes de Saydūk, 'Unqūd et Ḥulqūm datent de l'époque d'al-Būnī et du siècle qui suivit, mais nous en avons des exemples jusqu'au XIX^e siècle avec la mort de Šamharūš survenue en 1870, mangé par un lion selon les habitants de Blida⁴⁶⁶⁵, ou mort vers 1898 d'après Émile Mauchamp⁴⁶⁶⁶. Ce dernier explique notamment que la mort du roi Šamharūš fut la réponse donnée à l'interrogation sur l'inefficacité soudaine des talismans des magiciens. On peut ici encore faire donc le lien entre la mort du djinn et les événements politiques : le règne du sultan al-Ḥasan I^{er} (r. 1873 à 1894) fut une longue et difficile lutte contre les ingérences étrangères qui se solda par une présence française et un endettement croissant du sultanat. À sa mort, il laisse un fils de 14 ans et c'est le grand vizir Bahmad qui devient régent jusqu'en 1900, tentant de juguler le déclin du sultanat. Cet endettement eut certainement de dramatiques répercussions sur les populations locales, et la mort de Šamharūš, djinn popularisé par le *Šams al-ma'ārif* qui fait de Šamhūraš un des rois des djinns, permit de solidifier un lien social affaibli par une économie délétère sous la pression des puissances étrangères : le cadī de Fès récita à cette occasion des

⁴⁶⁶³ Li Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic history and civilization studies and texts », 93), 2012, p. 31-34.

⁴⁶⁶⁴ Jeanne Favret-Saada signalait justement à propos des paysans du bocage que l'explication d'événements par la sorcellerie ne concernait pas des événements isolés, mais une répétition ou une accumulation sur une période de temps assez courte : les causes individuelles et les solutions proposées par des spécialistes (vétérinaire, médecin) pour chaque malheur ne suffisent alors plus et c'est alors que l'on fait appel à un professionnel de l'occulte qui s'attaquera à la cause supposée unique de cette série. Cf. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, p. 20-21.

⁴⁶⁶⁵ Émile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, p. 105.

⁴⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 105. Il fut un contemporain de la mort de Šamharūš dont il est question et a dû pouvoir observer le phénomène de l'émergence d'un tel événement.

prières au cimetière de Bab Ftouh⁴⁶⁶⁷. Mohammed Maarouf a livré une étude détaillée des pratiques de désenvoûtement dans le Maroc contemporain et s'interroge de la sorte :

Pour comprendre comment ce discours idéologique est construit et maintenu à l'intérieur de l'édifice maraboutique, il est nécessaire à ce stade d'analyser le fonctionnement du discours du guérisseur-malade, ou dans le jargon maraboutique, le discours du guérisseur-djinn et d'autres formes discursives comme les rêves des patients et les récits des guérisseurs. Comment fonctionne ce discours pacificateur ? Comment cela matérialise des croyances en pratiques ?⁴⁶⁶⁸

Si notre interrogation ne se situe pas ici dans le champ des pratiques maraboutiques mais dans un cadre bien plus restreint des cercles de pouvoir du bas Moyen Âge, il n'en demeure pas moins que le *Šams al-ma'ārif* propose un discours pacificateur et matérialise des croyances en pratiques visant à réguler toute une société. L'exorcisme n'est pas individuel, au contraire, nombre de cérémonies de ce type sont collectives⁴⁶⁶⁹. Les soulèvements populaires que nous avons décrits ont une fonction exorcistique évidente, et c'est un enjeu majeur pour un souverain de le maîtriser car il est un espace d'expression échappant aux règles institutionnelles du pouvoir. Peter Brown indiquait que l'exorcisme dans un sanctuaire était un lieu

⁴⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁶⁶⁸ Mohammed Maarouf, *Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Leyde/Boston, Brill (« Islam in Africa », 8), 2007, p. 143 : « To figure out how this ideological discourse is constructed and sustained within the maraboutic edifice, it is necessary at this point to analyse the functioning of the healer-patient's discourse, or in the maraboutic parlance, the healer-jinni's discourse and other discursive forms like the patients' dreams and healers' narratives. How does this pacifying discourse function ? How does it "materialize" beliefs into practices ? [...] ».

⁴⁶⁶⁹ Le collectif peut aussi être restreint à certains critères. Nous pouvons penser notamment au cas le plus célèbre d'exorcisme collectif dans le monde musulman : le zar, pratique collective mais réservée aux femmes, répandue en Égypte. Cf. Maxime Rodinson, « Le culte des 'zars' en Égypte », *Comptes-rendus des séances de l'Institut français d'Anthropologie*, 92/7 (1953), p. 21-24, « Autobiographies de possédées égyptiennes », *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, p. 259-269 et *Magie, médecine et possession à Gondar*, particulièrement p. 61-71 (sur les esprits appelés zar) ; René Khoury, « Le zar et la Métapsychique », *Cahiers d'Histoire égyptienne*, Le Caire, 8 (1956), p. 198-205 et « Contribution à une bibliographie du "zār" », *Annales islamologiques*, 16 (1980), p. 359-374 ; Alexander Fodor, *Amulets from the Islamic World*, p. 152-159, n°288-301 ; Remke Kruk, « Zār amulets », *Dreaming of paradise : Islamic art from the collection of the Museum of Ethnology*, Rotterdam, 1993, p. 146-149 ; Tiziana Battain, « Osservazioni sul rito zār di possessioni degli spiriti in Yemen », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 117-130 ; Serge Dewel, « Culte des zar en Abyssinie », *Cahiers Leiris*, 3 (mai 2012), p. 159-170, notes p. 234-236.

d'abolition des frontières de la communauté humaine⁴⁶⁷⁰. Le souverain, s'il ne réunit pas des fonctions de saint en plus du pouvoir temporel, ne peut, contrairement au prophète-roi Salomon, contraindre les djinns. Ces derniers représentent alors une puissance plus redoutable que ce pouvoir temporel et la volonté du djinn surpasse celle du souverain. Marquer sa domination de l'Invisible par la possession d'un grimoire contenant des exorcismes ou la présence à la cour d'un conseiller expert en arts magiques peut ainsi viser à désamorcer ces moments où la colère des sujets peut mettre à mal l'équilibre du pouvoir du souverain.

Guérir : un projet politique ?

La guérison est au centre des pratiques magiques du *šams al-ma'ārif*: coliques, ventosités, excès de pituite ou maladies au sens général sont autant de maux à conjurer. Il faut ajouter à cela tout ce que la médecine médiévale considère comme des « maladies de l'âme » (mélancolie, préoccupations, etc.). La maladie affecte tout être humain, et il est tout à fait normal qu'un ouvrage de magie, supposé aider dans des maux dont l'issue n'est pas assurée, traite de ces questions. Il y a néanmoins une dimension supplémentaire lorsqu'il s'agit des hommes de pouvoir. Le souverain doit en effet assurer la santé de ses sujets comme la sienne propre.

La guérison que le souverain peut offrir à ses sujets est de plusieurs types. Nous avons vu que la conjuration des djinns peut empêcher des épidémies de se produire. Cependant, il existe d'autres moyens de déjouer les maladies. Il est en effet possible de fabriquer des talismans qui seront en usage auprès des populations. Nous avons vu que c'était le cas des mythiques rois de l'Égypte ancienne et de Balīnās pour le roi Qubād. Nous avons également montré que des bols talismaniques dédiés à des souverains nous sont parvenus⁴⁶⁷¹. Anne Regourd a analysé des coupes de ce type hérigées en biens de mainmorte (*waqf*) dans le Yémen contemporain⁴⁶⁷². Des coupes signées pour les souverains pouvaient ne pas être destinées à leur seul usage exclusif, mais servir de don afin d'asseoir la puissance d'un souverain. Une coupe comportant le nom du souverain est aussi un moyen de manifester sa présence, à l'instar des pièces de monnaie. Les sources manquent malheureusement pour étayer une telle hypothèse. Certains savants avaient un rôle similaire pour reporter leur *baraka* sur plusieurs personnes. Par exemple, le traditionniste al-Ṣābūnī (m. 449/1057) se serait vu révélé en rêve, lors d'une épidémie de peste à laquelle il succomba finalement, une invocation à réciter sur de l'eau versée dans

⁴⁶⁷⁰ Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, p. 25-26.

⁴⁶⁷¹ Cf. *supra* p. 648 et suivantes.

⁴⁶⁷² Anne Regourd, « Deux coupes magiques », p. 309-345.

une coupe⁴⁶⁷³. L'invocation est donc destinée à produire un remède qui pourra être utilisé pour plusieurs personnes. Michael W. Dols décrit nombre de procédés magiques contre la peste aux VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, indiquant que « la magie joua un rôle signifiant dans la réponse populaire à la peste noire »⁴⁶⁷⁴. Cependant, plusieurs sources qu'il mentionne, comme Ṭāšköprüzāde ou 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, écrivaient dans une cour, exclusivement à l'attention d'hommes de pouvoir ou de notables⁴⁶⁷⁵. Encore une fois il convient de ne pas restreindre l'emploi de magie prophylactique au « peuple », mais peut-être y voir une pratique des cercles de pouvoir, éventuellement à destination des sujets.

Le second enjeu de la santé du souverain est celui de la santé du pays. En effet, comme l'avait montré Ernst Hartwig Kantorowicz (n. 1895, m. 1963) dans *Les deux corps du roi* (1957), le souverain et ses sujets étaient, au moins à partir du XIII^e siècle et dans la continuité de la philosophie aristotélicienne, comparés à un corps, théorie résumée dans l'aphorisme « le Prince est la tête du royaume, et le royaume le corps du Prince »⁴⁶⁷⁶. Nous avons vu qu'une telle métaphore se retrouve au début du *Sirr al-asrār* attribué à Aristote⁴⁶⁷⁷. Lorsque le souverain est malade, il n'est plus apte à prendre les décisions qui s'imposent, et malgré les nombreuses délégations possibles, la gestion ralentit. Le corps du souverain est un microcosme de la santé du royaume, de même que l'injustice du souverain engendre des calamités dans le royaume. Ainsi, le terme de *siyāsa* peut désigner aussi bien la bonne gestion des affaires publiques que celle de l'équilibre du corps. Al-Māwardī dans *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* affirmait que la santé du souverain pouvait affecter sa légitimité à avoir ou garder le pouvoir :

Quand l'imam veille aux droits de la nation ainsi que nous venons de le dire, il satisfait aux exigences de Dieu tant au point de vue des avantages auxquels elle a droit que de celui des charges qui lui incombent. Il a alors le droit de réclamer de celle-ci deux choses : son obéissance et son concours aussi longtemps que son propre état ne subit pas de changement. Deux choses peuvent amener ce

⁴⁶⁷³ Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 127.

⁴⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁶⁷⁵ Voir le chapitre sur les croyances magiques et les pratiques dans *ibid.*, p. 121-142. Al-Būnī y est bien sûr mentionné à plusieurs reprises.

⁴⁶⁷⁶ Ernst Hartwig Kantorowicz, *Œuvres*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2000, p. 807. Pour un exposé général de cette théorie en Occident latin médiéval, cf. p. 793-842.

⁴⁶⁷⁷ Cf. *supra* p. 211.

changement et dépouiller de l'imâm celui qui en est revêtu : une lésion à son honorabilité [26] ou une lésion de son état physique.⁴⁶⁷⁸

(*Wa-ıdā qāma l-imām bi-mā dakarnā-hu min huqūq al-umma fa-qad adā haqq Allāh ta'ālā fi-mā la-hum wa-'alay-him, wa-wağaba la-hu 'alay-him haqqān al-ṭā'a wa-l-naşra mā lam yatağayyar ḥālu-hu. Wa-llađi yatağayyaru bi-hi ḥālu-hu fa-yuḥriğū bi-hi 'an al-imāma şay'an : aḥadu-humā ġurḥ fi 'adālati-hi wa-l-ṭānī naqş fi badani-hi*)⁴⁶⁷⁹

L'aptitude à être juste demeure le fondement du bon gouvernement. Ann Katharine Swynford Lambton (n.1912, m.2008) notait ainsi que « la seule qualification que Ghazālī établit dans le *Naşīhat ul-Mulūk* pour un vrai *sulṭān* est la justice »⁴⁶⁸⁰. Cependant, l'état de santé du souverain, témoignant de l'état de santé du pays, était l'objet d'une attention particulière. C'est ainsi que les califes omeyyades puis abbassides avaient à leur cour des médecins et des guérisseurs⁴⁶⁸¹, et que la charge de médecin du calife était l'objet de toutes les convoitises, bien que dangereuse étant donné les jalousies qu'elle pouvait susciter. Un traité de magie avait ainsi l'intérêt de pouvoir substituer au médecin de profession quelqu'un suffisamment familier avec le Coran, la langue arabe et éventuellement l'astrologie (une astrologie très basique dans le cas du *Şams al-ma'ārif*), compétences à la portée de la plupart des secrétaires.

Remporter la guerre, conquérir les cœurs

Certains objectifs des recettes du *Şams al-ma'ārif* sont clairement destinées aux cercles du pouvoir. Comme le soulignait Constant Hamès, « les pouvoirs politiques se sont toujours révélés être de grands demandeurs d'interventions pour obtenir, hier, des victoires militaires et aujourd'hui, des succès électoraux »⁴⁶⁸². Le contexte historique est bien entendu radicalement différent et nous nous limitons ici au Moyen Âge. Les rituels destinés à remporter la guerre ou mettre en fuite l'ennemi ne peuvent être destinés qu'à des belligérants⁴⁶⁸³. L'importance de Mars et

⁴⁶⁷⁸ Al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, éd. Edmond Fagnan, Alger, Jourdan, 1915, p. 33 ; à comparer avec *The Ordinances of Government*, tr. Wafaa H. Wahba, Garnet Publishing Limited, 1996¹, p. 17.

⁴⁶⁷⁹ Al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, éd. Aḥmad Mubārak al-Bağdādī, Koweït, Maktabat dār Ibn Qutayba, 1989¹, p. 24.

⁴⁶⁸⁰ Ann Katharine Swynford Lambton, « The Theory of Kingship in the *Naşīhat ul-Mulūk* of Ghazālī », *The Islamic Quarterly*, Londres, 1 (1954), p. 54.

⁴⁶⁸¹ Cf. *supra* p. 343 et suivantes.

⁴⁶⁸² Constant Hamès, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'Histoire des Religions*, 218/1 (2001), p. 89.

⁴⁶⁸³ Défaire les ennemis est un objectif clairement énoncé dans plusieurs recettes de l'ouvrages. Voir par exemple (pseudo-)al-Būnī, *Şams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 4a, 66b, 96a ou BnF2, fol. 135b (passage mutilé dans Esc1).

du Soleil, soulignée par les notulateurs ou des copistes qui ont isolé certaines invocations⁴⁶⁸⁴, s'accompagne de références à des souverains considérés comme des modèles de rois et de califes. C'est une telle puissance qui est associée aux antiques souverains de l'Égypte.

Un enjeu de taille pour les souverains est également la connaissance de tout ce qui se passe dans le royaume, mais aussi dans la tête des sujets. L'ouvrage d'Ibn al-Ṭiqṭaqāʾ fournit de nouveau une illustration de ce cas lorsqu'il dresse la liste des qualités nécessaires au souverain :

Parmi [ces qualités, le souverain doit] connaître les mystères des événements du royaume et les détails des affaires des sujets, récompenser l'homme bon à hauteur de sa bienveillance et l'homme mauvais à hauteur de sa malveillance. Le roi Ardašīr disait aux sujets nobles ou humbles qu'il voulait : « Hier il t'est arrivé ceci ou cela » si bien que l'on se mit à dire qu'un ange lui venait du ciel [pour] l'informer des affaires [du royaume]. Cela ne venait que de sa vigilance et de sa minutieuse attention.

(*Wa-min-hā l-iṭṭilāʿ alā ǧawāmiḍ aḥwāl al-mamlaka* [p. 31] *wa-daqaʿiq umūr al-raʿiyya wa-muǧāzāt al-muḥsin ʿalā iḥsāni-hi wa-l-musiʿ ʿalā isāʿati-hi. Kāna Ardašīr al-malik yaqūlu li-man šāʿa min ašrāf raʿiyyati-hi wa-awḍāʿi-him kāna l-bāriḥa min ḥāli-ka kayta wa-kayta ḥattā šāra yuqālu inna Ardašīr yaʿtī-hi malak min al-samāʾ yuḥbiru-hu bi-l-umūr wa-mā ḍāka illā li-tayaqquḏi-hi wa-taṣaffuḥi-hi*)⁴⁶⁸⁵

Bien qu'Ibn al-Ṭiqṭaqāʾ ne semble pas accorder crédit à la rumeur de la visite de l'ange au souverain, il n'en demeure pas moins que l'on trouve ici un des préceptes fondamentaux qui peut pousser un homme de pouvoir vers les pratiques magiques et divinatoires. Une des propriétés du nom divin *al-Ḥabīr* ne manque pas de rappeler cette anecdote : « Quant à Son nom *al-Ḥabīr*, celui qui le mentionne sept jours, une entité spirituelle lui apportera chaque information sur cette année, sur les rois ou sur ce qui relève de l'Invisible » (*wa-ammā smi-hi l-Ḥabīr man ḍakara-hu sabʿat ayyām taʿtī-hi l-rūḥāniyya bi-kull ḥabar yurīdu-hu min aḥbār al-sana wa-aḥbār al-mulūk wa-aḥbār al-ǧāʾib*)⁴⁶⁸⁶. Une autre recette sert à « dévoiler les secrets des créatures et leurs histoires qui sont en leur for intérieur » (*kašafa [Llāh] la-hu ʿan asrār al-ḥalāʾiq wa-anbāʾi-him ʿalā mā fī ḍamāʾiri-him*)⁴⁶⁸⁷, encore une autre à ce que « soient dévoilées les affaires de tous les sujets » (*wa-zuḥirat la-hu aḥwāl al-ʿibād ǧamīʿ*)⁴⁶⁸⁸. Les ouvrages de magie n'ont pas pour seul but d'informer le souverain,

⁴⁶⁸⁴ Cf. *supra* p. 695.

⁴⁶⁸⁵ Ibn al-Ṭiqṭaqāʾ, *Al-Fakhrî. Histoire du khalifat et du vizirat*, p. 30-31 ; traduction à comparer avec *Al-Fakhrî. Histoire des dynasties musulmanes*, p. 37-38.

⁴⁶⁸⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 69b.

⁴⁶⁸⁷ *Ibid.*, fol. 18a.

⁴⁶⁸⁸ *Ibid.*, fol. 18a-18b.

mais de mettre en scène cette connexion entre le pouvoir politique et le monde de l'Invisible.

Un autre objectif fréquent qui a plus de sens dans les cercles de pouvoir que dans la « vie quotidienne » est la soumission des sujets et le fait d'être aimé par tous. Une des qualités qui est fréquemment recherchée dans ces recettes est la « crainte révérentielle » (*hayba*), terme bien plus approprié pour qualifier la puissance du souverain : on demande que Dieu « accorde la "crainte révérentielle" dans le monde supérieur et le monde inférieur » (*razaqa l-hayba 'inda l-‘alam al-‘ulwī wa-l-‘alam al-sufli*) ou « dans le cœur des créatures » (*[razaqa l-hayba] fī qulūb al-ḥalāʾiq*)⁴⁶⁸⁹. La conquête des cœurs rejoint la même idée : par exemple, il est demandé à ce que « les cœurs de l'ensemble des créatures soient soumis au porteur [de tel talisman] » (*saḥḥara li-ḥāmili-hi qulūb ḡamīʿ al-maḥlūqāt*)⁴⁶⁹⁰. Nous avons vu que l'obéissance et le concours des sujets était un devoir envers le souverain pourvu qu'il soit juste. De fait un royaume sans révolte témoigne d'un juste gouvernement. De même, les rituels d'« amour » peuvent être interprétés dans un sens politique. En effet, si les termes de *maḥabba*, *ḥubb*, *wadd* ou *mawadda* désignent le sentiment amoureux, ils sont également d'usage pour décrire des relations de clientèle dans l'historiographie mamelouke, où l'affectif joue un rôle très important⁴⁶⁹¹.

Cependant, certains objectifs peuvent indiquer que le souverain n'était pas le destinataire direct mais plutôt un proche conseiller. En effet, être bien accueilli auprès des rois et des grands de ce monde est une prétention évoquée à plusieurs reprises. Celle-ci ne concerne bien évidemment pas les sujets complètement extérieurs à la cour, il s'agit bien plutôt de s'affirmer dans une cour où les rivalités et les tensions sont permanentes, où la disgrâce n'est jamais loin. Plusieurs recettes servent à faire sortir un individu d'une prison⁴⁶⁹². Il ne s'agit probablement pas de faire sortir un criminel de sa geôle, car cela entrerait en contradiction avec de nombreux passages de l'ouvrage qui présentent des recettes contre les injustes et

⁴⁶⁸⁹ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 11a. La *hayba* est également demandée aux fol. 18b, 24b (avec l'*iḡlāl* - la majesté), 85b (série de noms divins utile « pour la "crainte révérentielle", les guerres et la sublimescence » - *li-l-hayba wa-l-ḥurūb wa-l-ʿizma*), 86a, 86b et 93a. Nous pouvons ajouter à cette liste les usages de termes de la même racine comme une recette pour que « Dieu - qu'Il soit exalté - fasse revêtir de la "crainte révérentielle" sur Sa création » (*albasahu Llāh taʿālā mahāba fī ḥalqi-hi*) au fol. 92a ou une des invocations associées à Mars dont « le roi qui la portera sera craint de tous ses soldats » (*ḥāmili-hu min al-mulūk yahābu-hu sāʿir aḡnādi-hi*) au fol. 83a.

⁴⁶⁹⁰ *Ibid.*, fol. 46b.

⁴⁶⁹¹ Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, préambule, §39 (voir plus généralement §38-47).

⁴⁶⁹² *Ibid.*, Esc1, fol. 4a et 96a ; BnF2, fol. 120b (passage mutilé dans Esc1).

les tyrans. En revanche, des notables et des courtisans tombés en disgrâce ou plus généralement des opposants politiques ou, pour l'époque mamelouke, des proches d'un sultan déchu ou un prétendant au sultanat malheureux pouvaient se retrouver emprisonnés⁴⁶⁹³. Savoir ne pas nourrir d'animosités sert autant à obtenir la faveur du souverain qu'à éviter la disgrâce avec confiscation des biens et enfermement. Les recettes qui peuvent alors profiter directement au souverain et à la gestion de la société permettent alors au conseiller de se rendre indispensable à l'exercice du pouvoir en prétendant pouvoir influencer sur tous ses aspects. L'important n'est pas tant l'efficacité, mais plutôt la ritualisation des actes.

Un objectif fréquent dans les traités de magie et que l'on retrouve dans le *Šams al-ma'ārif* est de « nouer les langues » (*‘aqd al-alsina*)⁴⁶⁹⁴. On trouve de nombreux exemples dans les traités de magie⁴⁶⁹⁵. Dans une cour où le chemin peut être court entre le mauvais mot et la disgrâce, faire taire les médisants est une question de survie.

• • •

Une lecture politique du *Šams al-ma'ārif* est donc tout à fait possible. Il est erroné de penser que ce type de traité magique était « populaire » car, à l'instar d'une grande partie de la production écrite médiévale, il n'était pas plus produit dans un milieu « populaire » qu'il ne lui était destiné. Au contraire, la magie était considérée comme une science suprême, un noble art à soustraire aux non-initiés et à ceux qui n'en sont pas dignes. Le *Šams al-ma'ārif* réalise ainsi une synthèse entre la magie astrale et la cosmologie soufie selon les codes de l'*adab*. Bien qu'il ne s'agisse pas d'*adab* en tant que tel, le compilateur connaissait cette littérature et semble s'en être inspirée. La lecture du grimoire, à l'instar de la *Gāyat al-ḥakīm*, prend une autre dimension lorsqu'elle est comparée non plus aux traités théoriques d'astrologie ou de cosmologie soufie, mais aux œuvres littéraires et aux préceptes de la littérature éthico-politique. En ce sens, cette lecture témoigne des tensions permanentes dans

⁴⁶⁹³ Voir Bernadette Martel-Thoumian, « De l'équité à l'arbitraire : état des prisons et des prisonniers sous les derniers Mamlouks (872-923/1468-1517) », *Annales Islamologiques*, 40 (2006), p. 205-246. Voir aussi pour les époques antérieures Mathieu Tillier, « Vivre en prison à l'époque abbasside », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), p. 635-659 et *id.*, « Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides », *Arabica*, 55 (2008), p. 387-408.

⁴⁶⁹⁴ Sur cette expression, cf. Jaime Coullaut Cordero, « La magia del nudo : a propósito de la expresión "anudar las lenguas" », *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, octobre 2010, p. 199-209.

⁴⁶⁹⁵ Cf. par exemple Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār*, p. 104, recette traduite dans Edmond Doutté, *Magie et religion*, p. 247-248 (consulter dans le même ouvrage p. 247-249 pour des recettes visant cet objectif).

laquelles se trouvaient souverains comme courtisans au sein des cours. La magie permet de conjurer cette culture de la méfiance.

Conclusion : un modèle d'adab magique ?

L'analyse du *Šams al-ma'ārif* appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, le mode de composition du texte a laissé une grande liberté aux copistes et commanditaires de copies successifs afin de réviser, restructurer, revivifier le texte. Le caractère protéiforme de l'ouvrage, à l'origine de la grande difficulté pour délivrer une analyse cohérente du *corpus bunianum*, a été voulu dès sa composition, et nous pouvons y voir le prototype du livre de recettes personnalisé, bien qu'une structure de base relativement stable demeure. Les sources que brasse le *Šams al-ma'ārif* sont nombreuses et touchent à de nombreux domaines : les œuvres mystiques et soufies tout d'abord, avec la prééminence de la figure historique d'al-Būnī, donne le cachet recevable à l'ouvrage. C'est par le truchement d'al-Būnī et l'héritage de 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, qui transmettait les enseignements d'Ibn Barraġān et d'Ibn Masarra mais aussi d'Abū Madyan, que les conceptions cosmologiques d'inspirations néoplatonicienne et pythagoricienne charpentèrent le propos général du *Šams al-ma'ārif*. Les œuvres théologiques « classiques » (exégètes principalement) ou le hadith sont un autre élément structurant. De là, des recueils d'anecdotes de prédicateurs ont également donné une matière moins conventionnelle (car plus controversée, le prédicateur étant une figure archétypale du « pieux menteur » !) mais beaucoup plus adaptée à un goût prononcé pour le merveilleux. Cette notion de merveilleux est essentielle dans la mesure où les éléments proprement magiques du *Šams al-ma'ārif* proviennent de sources magiques comme des traités de magie juive, mais semblent aussi inspirés par un bestiaire cosmologique et littéraire déjà établi dans la littérature d'adab. Cette notion d'adab nous semble trahir le milieu d'appartenance du compositeur et du milieu de réception primitif du traité, davantage destiné à une élite en quête d'un merveilleux réel et concret. Les objectifs poursuivis dans l'ouvrage révèlent les aspirations de personnes évoluant dans les cercles de pouvoir plus que de la roture ou de la plèbe. Le prestige de destinataires auxquels furent dédiées certaines copies plaident en faveur de cette haute extraction. C'est dans cette culture du soupçon généralisé inhérente à la cour que nombre de recettes trouvent leur pleine signification. Le traité aborde néanmoins suffisamment de thématiques pour avoir pu être ensuite utilisé au service d'une clientèle plus modeste lorsque l'imprimerie permit une diffusion plus massive. La figure d'al-Būnī, en tant que soufi, a ainsi pu donner un cachet mystique à une clientèle inquiète empêtrée dans les tourments du pouvoir comme aux sujets dont la figure du saint est traditionnellement le protecteur naturel. En conformant un discours magique aux codes généraux de l'adab, le compilateur a ainsi ôté sa sainteté à al-Būnī, le faisant devenir le magicien paria, mystique dévoyé et corrupteur de la « pureté » du soufisme.

Conclusions

Une question de pouvoir

Si l'Église condamne la magie et la sorcellerie, c'est qu'elles militent contre les intentions de Dieu, elles suppriment le travail du temps.

Charles Baudelaire, « Le poème du hachisch »,
Les paradis artificiels (1860)

Le monde arabe, vous savez, c'est ce contact brutal entre deux mondes : d'un côté celui de la technologie, de l'autre celui de la magie.

Rachid Boudjedra, *L'escargot entêté* (1977)

De nos jours, les milieux soufis jouent un rôle majeur dans la diffusion de la magie en Islam⁴⁶⁹⁶. L'œuvre d'al-Būnī y tient une place essentielle. Notre travail partait du constat que l'importance du *corpus bunianum* dans les sciences ésotériques islamiques était inversement proportionnelle à nos connaissances sur ses origines. La question fondamentale était de pouvoir comprendre al-Būnī et la formation du *corpus bunianum* tout en l'inscrivant dans un héritage et une postérité. C'est pourquoi nous avons d'abord envisagé d'éditer le *Šams al-ma'ārif*, travail que nous avons ensuite souhaité étendre à une plus large partie du *corpus bunianum*. Une telle édition devait être réinscrite dans l'histoire de la magie afin de pouvoir renouveler notre connaissance de l'histoire de la magie dans l'Islam médiéval. Comment donc évaluer l'évolution de la magie islamique durant le Moyen Âge ? Comment se forma la légende d'al-Būnī en tant que prêtre-nom de tout une littérature ésotérique et magique ?

Al-Būnī, illustre inconnu

Le nom d'al-Būnī est une figure clef dans l'étude de la magie en Islam et il était donc tout naturel de se pencher sur son cas afin de mieux comprendre les processus de formation de ces pratiques magiques islamiques. La distinction entre le personnage historique et le prêtre-nom du *corpus bunianum* n'est pas chose aisée : peu de sources anciennes nous sont parvenues sur le sujet et celles-ci demeurent contradictoires. Le tardif Ḥāğğī Ḥalīfa indique qu'il serait mort en 622/1225 ou en 630/1232, un manuscrit atteste qu'il aurait tenu ses derniers cénacles soufis en

⁴⁶⁹⁶ Alexander Fodor, « Šūfī magic. Greco-Egyptian magic », *The Arabist : Budapest Studies in Arabic*, 18 (1996), p. 1-11.

622/1225. Serait-ce la source d'information de Ḥāḡḡī Ḥalīfa et auquel cas, qu'est-ce qui lui permet de déduire qu'il serait mort cette année-là ? D'où tient-il cette date de 630/1232 ? Al-Maqrīzī indique qu'il serait mort en 602/1205-1206, information infirmée par certains manuscrits des œuvres d'al-Būnī qui nous sont parvenus. Sa tombe serait à Tunis pour les uns, au cimetière d'al-Qarāfa au Caire pour les autres. Sa bibliographie s'accroît au fil des siècles. Au final, du peu que l'on sait d'al-Būnī, il s'agit d'un soufi originaire d'Annaba disciple de ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī et qui s'inscrit dans la tradition mystique andalousienne d'Ibn Masarra et Ibn Barraḡān et dans la tradition maghrébine d'Abū Madyan. Il aurait vécu en Égypte, et, selon certains aurait voyagé en Orient avant de finir sa vie en Ifrīqiya, selon d'autres aurait tenu cénacle et serait mort au Caire. Les traces qui nous restent de son activité au Caire jusque vers 622/1225 plaideraient en faveur de cette seconde hypothèse, mais les doutes légitimes que nous avons sur sa date de mort permet tout aussi bien qu'il ait pu retourner en Ifrīqiya après avoir tenu ses derniers cénacles. Les sources manquent pour retracer son parcours avec plus de certitudes, et c'est donc par l'étude de ses œuvres que l'on peut tenter de mieux cerner l'identité d'al-Būnī.

L'examen critique de ses œuvres nous permet de mettre en relief un « noyau historique » correspondant aux œuvres dont l'attribution au Būnī historique est la plus probable. De celles-ci on peut dégager plusieurs traits : de son *ʿIlm al-hudā*, commentaire des noms divins, nous pouvons déduire qu'il se situe dans un soufisme relativement classique qui accorde au zikr une place importante⁴⁶⁹⁷. Cette œuvre demeure la plus volumineuse du cheikh et ne contient aucun élément proprement « magique ». Ses *Mawāqif al-ḡāyāt* décrivent les « retraites spirituelles » à accomplir pour préparer le corps aux pratiques de dévotion. Sa *Hidāyat al-qāsidīn* est l'épître d'un maître à un disciple pour décrire les différentes étapes du chemin mystique. *Al-Lumʿa l-nūrāniyya*, dont l'authenticité est la plus sujette à caution dans le « noyau historique », est une sorte de « livre d'heures » couplé à un petit manuel d'apprentissage des noms divins en dix séries appelées *anmāt* qui firent la réputation d'al-Būnī. Ce livre intègre des données déjà moins convenues puisque les *anmāt* comportent des utilisations clairement magiques des noms divins (comment

⁴⁶⁹⁷ Le zikr consiste souvent en la répétition d'un nom divin dont on souhaite s'approprier le caractère. Il s'agit de faire de ce nom sa seconde nature de manière temporaire (*ḥāl*) ou permanente (*maqām*). Le commentaire ésotérique du nom divin est donc une approche visant à décrire et analyser le nom non pas du point de vue lexicographique mais par rapport à l'impact de ce nom pour l'individu. Il s'agit de comprendre comment le nom, qualifiant la divinité, peut s'actualiser en l'être humain. C'est ce qu'al-Būnī appelle le *taqarrub* (litt. « le fait de se rapprocher »), auquel il consacre la fin de la notice de chacun des noms qu'il commente.

les utiliser sous forme écrite ou gravés sur une bague), et un appendice explique également une méthode de construction des carrés magiques. Enfin, ses *Laṭāʾif al-iṣārāt* représentent l'aspect cosmologique de son œuvre : al-Būnī y fait une analyse mystique du cosmos dans la lignée des Iḥwān al-Ṣafāʾ. Cette œuvre est la plus « magique » du « noyau historique » dans la mesure où l'on y retrouve des données astrologiques accompagnées d'utilisations pratiques. Des carrés magiques formés de nombres ou des lettres équivalentes sont présentés, leur emploi commenté avec des indications très précises sur le rituel à accomplir pour les rendre efficaces. Il existait donc bien un aspect magique dans les œuvres écrites par al-Būnī, bien que ce fût le *Šams al-maʿārif* qui associa définitivement al-Būnī à la magie.

Le *Šams al-maʿārif* pose un problème d'authenticité : de nombreux éléments anachroniques démontrent qu'il n'est pas d'al-Būnī. Pourtant, le *Šams al-maʿārif* est mentionné parmi ses œuvres dans toutes les notices biographiques et bibliographiques, et il s'y réfère lui-même dans une grande partie de ses œuvres. Il est donc à la fois impossible d'admettre qu'al-Būnī ait écrit le *Šams al-maʿārif* et impossible d'admettre qu'al-Būnī n'ait pas écrit le *Šams al-maʿārif*. Cette contradiction fondamentale a été résolue par la découverte d'un manuscrit comportant une œuvre partielle que nous avons appelée par commodité *Šamsβ*. Ce traité, appelé *Šams al-maʿārif* est radicalement différent du traité que nous connaissons sous le même titre, mais concorde parfaitement avec toutes les informations que nous avons pu glaner sur le *Šams al-maʿārif* d'al-Būnī dans ses propres œuvres. En outre, le *Šamsβ* présente une réelle unité épistémologique avec le « noyau historique ». L'analyse du corpus dans sa globalité et non du seul *Šams al-maʿārif* offre donc des perspectives bien plus prometteuses au niveau historique. Si cette piste permet d'apporter de nombreuses réponses aux questions soulevées par l'authenticité du *Šams al-maʿārif*, elle en pose de nouvelles quant à la datation et au contexte de production réel du *Šams al-maʿārif*.

En effet, le *Šams al-maʿārif* est une œuvre de toute évidence plus tardive, que l'on peut situer entre la fin du VII^e/XIII^e siècle et la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Le compilateur avait une bonne connaissance des œuvres d'al-Būnī dans la mesure où il puise dans une grande partie de ses œuvres. Ce sont les *Laṭāʾif al-iṣārāt* qui lui servirent naturellement de base, mais il fit de nombreux ajouts d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* et du *ʿilm al-hudā*, ainsi que d'autres œuvres qui furent attribuées à al-Būnī comme le *Qabs al-iqtidāʾ*. Il puisa également dans des œuvres moins connues à l'époque et qui peuvent indiquer différentes origines : les éléments repris au *Tašawwuf* d'Ibn al-Zayyāt al-Tādilī ou au *Qabs al-iqtidāʾ*⁴⁶⁹⁸ pointent vers le Maghreb,

⁴⁶⁹⁸ La mention de plusieurs cheikhs maghrébins comme Abū Madyan ou plusieurs générations de Qaṣṭallānī étaient l'hypothèse d'une origine maghrébine pour cet opuscule.

les éléments issus des trésors de souverains ayyoubides indiquent l'Égypte, les extraits d'œuvres des mystiques Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa et ʿAbd Allāh al-Iḥmīmī orientent vers la piste syrienne. À cela s'ajoutent les éléments d'origine clairement juive, comme les *tāqūfa* qui pourraient indiquer que le compilateur avait à sa disposition des traductions du *Sefer Raziel* ou des œuvres de Naḥmanide (voire qu'il comprenait lui-même l'hébreu et/ou le grec). Cette diversité inhérente à un travail de compilation brouille davantage les pistes qui permettraient d'identifier l'origine du *Šams al-maʿārif*. Le problème devient d'autant plus épineux que le *Šams al-maʿārif* n'a pas de tradition textuelle unifiée : déjà avant le IX^e/XV^e siècle au moins deux grandes familles de manuscrits se dégagent. À partir du X^e/XVI^e siècle apparaît la version longue, le *Šams al-maʿārif al-kubrā*, qui prend le pas sur la version courte.

Le corpus bunianum après al-Būnī : la constitution d'une bibliothèque

Entre ces deux versions du *Šams al-maʿārif* furent produites de nombreuses œuvres. Nous avons tenu à montrer la multiplicité des commentaires du « noyau historique » et plus particulièrement d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* dans la mesure où ils contribuèrent grandement à la formation de la légende d'al-Būnī. En effet, longtemps pris pour source principale sur al-Būnī, Ibn Ḥaldūn n'en mentionne que deux œuvres : le *Šams al-maʿārif* et les *Anmāṭ*. Jusqu'alors, les *Anmāṭ* n'étaient pas identifiés car on ne retrouve ce titre dans aucune notice bibliographique. Lorsque nous nous penchâmes sur *al-Lumʿa l-nūrāniyya*, il apparut évident que les *Anmāṭ* correspondaient à une partie de cette œuvre. Or, poursuivant les investigations, on s'aperçoit également que ces *Anmāṭ* circulèrent indépendamment et firent l'objet de nombreux commentaires qui lui adjoignent de nombreux éléments magiques. Il n'est donc pas étonnant qu'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* et les *Anmāṭ* firent l'objet de sévères critiques de la part d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Ḥaldūn. Cependant, cela nous permet également de nous demander si les détracteurs d'al-Būnī lurent effectivement *al-Lumʿa l-nūrāniyya* ou des versions commentées. De nombreux indices tendent à indiquer qu'ils avaient entre les mains des versions commentées.

L'analyse de ces versions commentées montre qu'elles remportèrent un franc succès que ne dément pas leur utilisation dans la composition du *Šams al-maʿārif al-kubrā*. Un des commentaires, le *Tartīb al-daʿawāt fī taḥṣīṣ al-awqāt* (ou *al-Taʿlīq*) ne mentionne même jamais *al-Lumʿa l-nūrāniyya* alors que plusieurs sections en sont clairement issues. Le commentaire le plus complet d'*al-Lumʿa l-nūrāniyya* est de la plume de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, mais ce dernier ne se contenta pas de commenter uniquement *al-Lumʿa l-nūrāniyya* puisque nous trouvons des extraits repris des *Laṭāʾif al-iṣārāt* ou du *Šams al-maʿārif* attribué à al-Būnī dans ses autres œuvres. Le processus s'accroît au point d'attribuer à al-Būnī non seulement ces

commentaires, mais aussi des œuvres anonymes sur les domaines développés par les œuvres d'al-Būnī et leurs commentaires. Ainsi, le recueil *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* présente quatre épîtres attribuées à al-Būnī, mais leur analyse textuelle, croisée à l'héritage manuscrit qui nous en est parvenu, permet largement de penser que toutes sont apocryphes. Elles furent pourtant jusque là exploitées pour tenter de comprendre la pensée d'al-Būnī. De là, nous pouvons souligner l'importance de revenir aux sources les plus anciennes et de soumettre systématiquement les traités édités sans aucune information quant aux manuscrits utilisés à cet examen critique sans lequel toute déduction est nécessairement sujette à caution. Bien entendu, il n'est pas possible de livrer un tel examen pour chaque œuvre mentionnée, mais il est néanmoins nécessaire de revenir aux manuscrits chaque fois que possible afin de resituer les œuvres dans leur contexte historique, démarche difficilement envisageable autrement.

L'observation des manuscrits du *corpus bunianum* en général et du *Šams al-maʿārif* en particulier a permis de mettre en relief certains traits marquants jusque là ignorés. Ainsi, une constante demeure : les manuscrits du *Šams al-maʿārif* destinés aux bibliothèques de personnages haut placés et les manuscrits d'apparat avec une esthétique particulièrement développée sont nombreux et témoignent que le traité était prisé dans la haute société. L'analyse textuelle aurait tendance à confirmer ce fait. Pourquoi donc un traité de magie de ce type aurait suscité l'intérêt des élites politiques et sociales ? En quoi ce succès peut-il témoigner de l'évolution du rapport d'une certaine élite au savoir, et plus particulièrement à une branche du savoir constamment entachée du soupçon de la mécréance ?

Croyance, scepticisme et efficacité

Les historiens ont longtemps considéré pour acquis que la croyance en la magie était générale au Moyen Âge, arguant que la science était insuffisamment avancée pour prouver l'impossibilité de la magie et que la croyance religieuse obligeait la croyance magique comme une inéluctable conséquence. Une telle assertion est-elle valable dans le milieu islamique médiéval ?

Nous avons vu qu'il existait des traités visant à connaître toutes les astuces des charlatans. Bien que ces ouvrages ne remettaient pas en question l'existence-même de la magie, ils soulignaient l'extrême prudence nécessaire pour garder une distance critique vis-à-vis d'un phénomène en apparence surnaturel.

Pour ce qui est de la croyance en la magie elle-même, le Coran reconnaît l'existence du *siḥr*. De fait, pour nier la réalité de la magie, les exégètes et théologiens devaient trouver d'autres interprétations au *siḥr*. S'agissant du moyen de désunir les époux et d'une invitation des deux anges déchus qui affirment n'être qu'une tentation, le *siḥr* put être interprété comme la tentation, la séduction, mais

cette explication demeura marginale. Nous avons vu que l'opinion émise par al-Ṭabarī à ce sujet est que le magicien est capable de créer l'illusion sans modifier la réalité : les magiciens de Pharaon n'ont pas changé leurs bâtons en serpents, ils ont seulement donné cette illusion aux spectateurs.

Certaines sources attestent également que beaucoup de penseurs islamiques au Moyen Âge ne « croyaient » pas en la magie. Ainsi, il semblerait que Qusṭā b. Lūqā avait un avis très partagé sur la question⁴⁶⁹⁹. Dans les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, on trouve l'affirmation suivante : « De nos jours, la plupart des gens font mine de ne pas prêter attention à l'étude de la magie. Personne, parmi les hommes se piquant de culture et voulant appartenir à l'élite des gens distingués, n'arrive à y croire et à admettre qu'elle puisse relever des sciences dignes d'être étudiées »⁴⁷⁰⁰. À propos de la *zā'irġa*, Ibn Ḥaldūn rapporte que « beaucoup de gens ont une foi limitée en cette opération et son aptitude à [obtenir] ce que l'on demande. Ils ignorent son authenticité et considèrent qu'elle fait partie des fantasmagories et des illusions »⁴⁷⁰¹. À ces différents exemples, nous voyons que le scepticisme existait bien. Cependant, nous devons également tempérer ces différentes assertions émanant d'une élite (*ḥāṣṣa*) consciente d'elle-même et souhaitant se distinguer d'une masse (*ʿamma*). La croyance et la compréhension du fait magique relève alors du signe distinctif indiquant que l'on fait partie de ces initiés qui ont compris quelque chose de ces mystères divins. Dans les présentations des *Iḥwān al-Ṣafā'* et d'Ibn Ḥaldūn, l'« incroyance » en la magie est le corollaire de l'ignorance, et en ce sens elle n'est absolument pas comparable à l'« incroyance » moderne qui se veut la conséquence directe de la science et de la connaissance. La « magie » demeure donc dans le Moyen Âge une science de l'élite. Mais qu'entend-on alors par « magie » ? Quel rapport entretient donc le *corpus bunianum* à la « magie » ?

⁴⁶⁹⁹ Iqbal Ali Shah, « Arab occult writers », p. 403. Il semblerait qu'il ait développé l'idée qu'une incantation doit son efficacité à la confiance qu'on lui accorde. Il aurait également exprimé son scepticisme quant à la capacité d'invoquer des démons et exprimé des doutes sur la validité de nombreux talismans et amulettes. Iqbal Ali Shah ne mentionne malheureusement pas ses sources de manière précise, ce qui rend la vérification de ses assertions très difficile.

⁴⁷⁰⁰ *Iḥwān al-Ṣafā'*, *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, IV, p. 284 ; traduction de Pierre Lory, « La magie chez les *Iḥwān al-Ṣafā'* », p. 153, note 28 : [...] *ra'aynā l-yawm akṭar al-nās al-mutaġāfilīn idā sami'ū bi-dīkr al-siḥr yastahīlu wāḥid min-hum an yuṣaddiqa bi-hi wa-yatakāfarūna bi-man yaġ'alu-hu min ġumlat al-ʿulūm allatī yaġību an yunzara fī-hā aw yuta'addabu bi-ma'rifati-hā.*

⁴⁷⁰¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, I, p. 217-218 : *wa-kaṭīr min al-nās taḍīqu madāriku-hum ʿan al-taṣdīq bi-hādā l-ʿamal wa-nufūḍi-hi ilā l-maṭlūb fa-yankaru ṣiḥḥata-hā wa-yaḥṣabu anna-hā min al-taḥyīlāt wa-l-iḥāmāt.* À comparer avec *Les prolégomènes*, I, p. 251.

Le Šams al-ma‘ārif, le sihr et le ṭibb

Le terme de « magie » est trompeur. Nous traduisons le plus souvent le terme de *sihr* par magie. Ce mot est présent dans le Coran et désigne les techniques enseignées par les anges déchus Hārūt et Mārūt pour semer la désunion entre les époux. Son participe actif (*sāḥir*, litt. « magicien ») sert à désigner les magiciens de la cour de Pharaon, qui donnent l'illusion d'animer leurs bâtons. Des lexicographes et des théologiens rapportent alors que *sāḥir* a le sens de « savant » (*‘ālim*). Le terme coranique est donc interprété de façon ambiguë. C'est sous ce terme que les pratiques de magie sont condamnées. Cependant, cette condamnation est nettement tempérée selon les objectifs visés et les procédés employés. Le *sihr* condamné unanimement correspond en réalité exclusivement à une magie dont le but ou le moyen est condamnable. Utiliser les beaux noms de Dieu pour guérir n'est donc pas juridiquement du *sihr* dans le sens où ni le but ni le moyen n'est répréhensible. Si dans quelques cas le terme de *sihr* est pleinement assumé dans une connotation positive (*Ġāyat al-ḥakīm* et *Iḥwān al-Ṣafā'* notamment), force est de constater que le *corpus bunianum* n'emploie pas le terme de *sihr* pour se définir au Moyen Âge. Ce sont les auteurs condamnant des œuvres du *corpus bunianum* qui le lui appliquent, ou du moins affirment que le terme de *sīmiyā'* ne sert qu'à tromper la vigilance des honnêtes croyants pour masquer des pratiques hautement condamnables. Mais peut-on pour autant en déduire que la condamnation juridique et théologique explique à elle seule le refus des auteurs d'appliquer ce terme aux pratiques apotropaïques et prophylactiques basées sur le Coran, les lettres arabes et les beaux noms de Dieu ? La réticence à appliquer ce terme vient naturellement de la volonté d'inscrire ces pratiques dans les enseignements du soufisme. Alors que le *sihr* est considéré comme un savoir antique venant des Chaldéens, des Égyptiens, des Indiens, des Grecs, et d'autres peuples antiques, les autorités mises en avant dans le « noyau historique » du *corpus bunianum* sont avant tout des maîtres soufis : ils ne sont pas réputés détenir leur savoir de ces peuples de l'Antiquité, mais d'une chaîne de transmission remontant aux prophètes de la révélation monothéiste⁴⁷⁰². D'après le Coran, ceux-ci étaient accusés d'être des magiciens ou des ensorcelés par les peuples auprès desquels ils furent envoyés. À l'instar d'al-Ḥallāğ, le praticien de la *sīmiyā'* fait donc partie d'une élite, et se trouve par conséquent condamné comme un magicien par une masse qui ignore les secrets des arts divins.

Un des termes employés dans le *corpus bunianum* est celui de « médecine spirituelle » (*al-ṭibb al-rūḥānī*), qui nous semble illustrer pleinement la place de ces pratiques dans le savoir islamique. En effet, trois types de médecine se distinguent

⁴⁷⁰² Muḥammad est bien entendu la référence centrale, mais on trouve également Moïse, Jésus, Énoch/Idrīs, al-Ḥiḍr, etc.

alors : une médecine « galénique » ou « hippocratique » que nos modernes qualifieraient de « scientifique », une médecine « prophétique » héritière des « livres de médecine » (*kutub al-ṭibb*) recueillant des hadiths sur la guérison et la préservation du corps et de l'âme, et la médecine « spirituelle ». La première est l'apanage de médecins de formation (*aṭibbā'*), héritiers des observations des médecins grecs, indiens puis islamiques. C'est une médecine empirique à vocation universelle dans la mesure où elle n'est limitée à aucune langue ou communauté religieuse. La seconde, la médecine « prophétique », est l'apanage des docteurs de la loi (*'ulamā'* et *fuqahā'*), savants religieux connaisseurs en hadiths et qui veillent à appliquer pour chaque maladie le remède le plus conforme aux prescriptions du Prophète en son temps. Ils peuvent parfois expliquer l'efficacité des remèdes du Prophète en s'appuyant sur la théorie des humeurs. Quant à la médecine « spirituelle », il s'agit d'une médecine assimilée aux cheikhs soufis (*'arifūn* et *fuqarā'*). Elle est fondée sur les spéculations ésotériques à partir du Coran, des beaux noms de Dieu, des lettres de l'alphabet arabe et des carrés magiques. Se présentant comme une nouvelle forme de prophylaxie, les pratiques dont se revendique le *corpus bunianum* primitif en seraient d'autant moins blâmables. Ces trois formes de prophylaxies sont toutefois désignées par le terme *ṭibb* qui n'est pas sans rapport avec la magie. C'est en effet sous cette étiquette que se retrouvent tous les hadiths du Prophète sur la magie : désensorcellement, exorcisme, pratiques de guérison, divination, etc., sont présentés comme relevant du *ṭibb*. De là une grande ambiguïté épistémologique dans la distinction des différentes pratiques magiques.

L'évolution des savoirs

Les enquêtes épistémologiques sur la magie ont jusqu'à présent beaucoup insisté sur les paradigmes déployés par Ibn Ḥaldūn et Ḥāḡḡī Ḥalīfa depuis les travaux de Toufic Fahd. Ibn Ḥaldūn et Ḥāḡḡī Ḥalīfa sont néanmoins des auteurs trop tardifs pour aborder le fait magique au Moyen Âge. Tous deux sont postérieurs à la composition du *Šams al-ma'arif* et connaissaient donc une magie qui avait déjà tout à fait intériorisé des références et une terminologie proprement arabes et islamiques. Les références grecques, indiennes, mésopotamiennes n'avaient certes pas disparu, mais elles ne permettaient sans doute plus d'apporter autant de nouveautés qu'un soufisme structurant désormais l'espace social à tous les échelons. Ainsi, la *sīmiyā'*, terme utilisé pour désigner cette magie associée aux milieux soufis, est perçue comme une magie des noms divins et des lettres arabes. Cependant, nous avons vu que le terme désignait chez al-Maḡrīṭī (au IV^e/X^e siècle) la magie en général en tant que science naturelle ayant affaire aux astres et aux esprits, par opposition à l'alchimie (*al-kīmiyā'*) qui ne se préoccupait que des corps et de la matière. Il nous semble que l'évolution du terme de *sīmiyā'* s'est faite conjointement avec le

développement de nouvelles conceptions du savoir en Islam. En effet, à l'époque d'al-Mağrīṭī, et encore à l'époque de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, le savoir est étroitement tributaire de l'héritage hellénistique et indien. Si le mouvement des traductions a commencé à s'essouffler, ce n'est pas par une diminution de l'intérêt pour ces connaissances au profit d'un savoir religieux prétendûment obscurantiste, mais parce que le temps n'est plus à la traduction mais au commentaire de ces œuvres : la terminologie arabe islamique s'est suffisamment développée pour offrir aux penseurs musulmans des outils qui ne soient plus perçus comme étrangers à l'Islam. La *sīmiyā'* est bien la science des noms, mais c'est une science des noms barbares, des noms des langues étrangères à l'Islam et que l'on tente de transmettre et de retranscrire avec plus ou moins de cohérence et de précision. Le but est bien une connaissance transmise (*'ilm*).

En revanche, à partir du VI^e/XII^e siècle, le rapport au savoir change quelque peu : les critiques contre la philosophie et la promotion du soufisme, notamment par al-Ġazālī, tendent à souligner les limites de la science transmise (*'ilm*), faisant valoir la prééminence de la connaissance éprouvée et expérimentée du divin (*ma'rifa*). Cette connaissance est incarnée par le maître soufi qui a lui-même fait l'expérience du divin. Les conséquences de ce basculement dans la hiérarchisation des modalités et de la nature du savoir est donc un transfert de l'autorité savante de l'érudit traditionnel (*'ālim* au sens large) au mystique (*'ārif*). Le rejet du soufisme par des savants dits « traditionnels » a conduit à une rupture théorique entre le *fiqh* associé au *'ilm* et le *faqr* associé au *'amal*⁴⁷⁰³. Comme le soulignait Éric Geoffroy, « durant la période mamelouke, les émirs prennent position à maintes reprises en faveur des mystiques en proie aux attaques des juristes »⁴⁷⁰⁴. De fait, pour se faire accepter à la cour du souverain, il est préférable de revêtir le manteau des soufis que le turban du savant.

La *sīmiyā'*, incarnant le summum des savoirs ésotériques, était donc science naturelle à l'époque où les souverains se targuaient de riches bibliothèques parées des plus merveilleux ouvrages contenant des connaissances plurimillénaires ou intemporelles, elle devint science des secrets des lettres et des noms divins quand le souverain se pique de financer le développement des *zāwiya* et tient à avoir son cheikh personnel. La magie s'est donc adaptée au monopole de la connaissance divine jalousement gardé par les soufis à l'époque mamelouke. Cela ne signifie pas que la *sīmiyā'* n'est que posture, mais que ses modalités ont suivi et se sont adaptées aux tendances générales de l'époque. Le fait qu'al-Būnī soit utilisé comme prêtre-nom est le même type d'attribution que les traités attribués à Aristote au IV^e/X^e

⁴⁷⁰³ Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 366.

⁴⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 126.

siècle. Nous décrivons ici ce qui nous semble être une tendance générale et certains traités attribués à Aristote ou Platon ont également vu le jour après que la *sīmiyā*⁷ soit devenue une science des secrets divins, mais les maîtres soufis en sont devenus les autorités majeures. Si la magie fondée sur la science naturelle et astrologique perdure, le modèle de magie islamique proposé dans la *sīmiyā*⁷ de la fin du Moyen Âge simplifie nettement les correspondances et l'éventail des substances naturelles et techniques utilisées. Si les traités de talismanique comme *Ġāyat al-ḥakīm* et *al-Sirr al-maktūm* multiplient les correspondances⁴⁷⁰⁵, la magie islamique focalise toute son attention sur la langue arabe (coranique en particulier) et la numérogie.

Le compilateur du *Šams al-ma'ārif* semble à ce titre avoir bien peu de connaissances de la magie talismanique astrale, à l'exception d'un peu d'astrologie, qui demeure toutefois très simple et peu technique par rapport aux traités de talismanique. Il s'agit d'une branche différente du savoir. Pour autant, il ne s'agit pas d'un soufisme « dévoyé » comme on tend à le suggérer : un tel jugement de valeur ne pourrait avoir de pertinence qu'avec une définition d'un « soufisme pur »⁴⁷⁰⁶. Le soufisme, dans le *Šams al-ma'ārif* offre un cadre théorique avant tout pour ses aspects pratiques. Le vocabulaire technique est généralement expliqué (comme le terme de *tāqūfa*) ou illustré. Les traités d'alchimie montrent qu'il est tout à fait possible de rendre hermétique un discours que l'on veut soustraire à l'intelligence du non-initié. Dans le cas du *Šams al-ma'ārif*, il semble que cette exigence du secret, à plusieurs reprises évoquée, est une posture visant à inscrire le grimoire dans la tradition hermétique et ésotérique. Cette accessibilité, comparativement à des traités d'alchimie ou de talismanique, a nécessairement contribué au succès du traité. Elle indique également qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage destiné à circuler dans un cercle restreint d'initiés et explique que des manuscrits furent copiés à l'attention d'hommes de cour. Il n'est pas certain que le livre ait eu pour but d'être mis en pratique par ces destinataires, mais plutôt d'orner une bibliothèque d'apparat en profitant du prestige d'un livre de ce type, symbole de l'emprise de son possesseur sur l'Invisible et de sa capacité à ne pas être totalement accablé par les vicissitudes du temps. Les exemples de ce type, nous l'avons vu, sont nombreux : entre un *Sirr al-asrār*, traité éthico-politique attribué à Aristote qui consacre des pages entières à la magie, une *Ġāyat al-ḥakīm* qui contient des références claires à l'art de gouverner, un *Šams al-ma'ārif* qui se targue de réunir les

⁴⁷⁰⁵ Le fait que l'auteur d'*al-Sirr al-maktūm* indique lorsqu'il collationne plusieurs systèmes de correspondance illustre parfaitement cette tendance encyclopédique à vouloir classer l'ensemble des règnes animal, végétal et minéral dans des correspondances astrales.

⁴⁷⁰⁶ Bien entendu, l'idée même d'un « soufisme pur » relève de la subjectivité et absolument pas de l'histoire : le soufisme a constamment évolué au fil des siècles et ne peut donc qu'être défini en fonction d'un contexte historique précis.

connaissances des bibliothèques de Hārūn al-Rašīd et d'al-Ma'mūn, des traités attribués à Āṣaf b. Baraḥiyā fidèle vizir de Salomon et garant de son pouvoir sur l'occulte, les traités de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī écrits dans les codes de la littérature *d'adab* avec une prose châtiée et destinée à de prestigieux protecteurs, il est clair que la magie sous ces différentes formes ne s'est jamais conçue au Moyen Âge en dehors de la culture de cour. Sitôt que la magie s'écrit et emprunte aux codes de l'*adab*, elle n'est pas une magie « populaire » ou destinée au simple particulier. La magie demeurait alors avant tout une question de pouvoir.

Adab et magie

La question de la place de la littérature magique dans la production écrite médiévale de langue arabe nécessite un renouvellement des approches. En effet, si la démarche la plus évidente devant un texte magique est de l'éclairer par d'autres traités de sciences occultes ou de mystique, une approche par la littérature et la politique est également nécessaire. Imprégnés par la culture de cour, nous avons vu que la *Ġāyat al-ḥakīm* d'al-Mağrīṭī que dans le *Šams al-ma'ārif* d'al-Būnī empruntent largement à l'*adab*, tant dans les termes que dans les images utilisés. De là, la comparaison entre les descriptions des artefacts des traités magiques avec les descriptions qui nous sont parvenues des usages dans les cours des différents souverains pourrait s'avérer fructueuse. L'évolution des codes et de l'étiquette influe-t-elle sur le discours et les procédés magiques ? De même, la comparaison des substances utilisées en magie pourrait témoigner du niveau de richesse requis pour celui qui veut en faire usage ou de l'origine géographique des recettes.

Un des faits majeurs que nous pouvons observer dans ces textes magiques est de puiser des éléments historiques ou pseudo-historique dont l'interprétation est modifiée par le discours magique. Nous avons vu par exemple que le *Šams al-ma'ārif* décrit la fabrication d'une bague censée donner la victoire au souverain et la gloire à sa dynastie, conformément à une bague qu'al-Ma'mūn aurait eu en sa possession, justifiant alors la défaite de son frère al-Amīn par cet héritage magique. L'histoire islamique reste inchangée mais l'interprétation donne non seulement la victoire mais aussi la pleine et totale légitimité à al-Ma'mūn, l'héritier putatif du sceau d'al-Saffāḥ. Ces récits témoignent de la représentation de ces souverains dans l'imaginaire de l'époque de rédaction du traité. Ils concourent à former une « histoire occulte » où la magie joue le rôle de cette main invisible du destin. Certaines références sont puisées dans un passé mythique comme le légendaire souverain égyptien 'Azīm mentionné dans la *Ġāyat al-ḥakīm* et que l'on retrouve dans les récits islamiques sur les dynasties anciennes de l'Égypte. Ces derniers récits sont d'une manière générale réputés totalement légendaires : les rois y bâtissent des statues talismaniques, usent de techniques pour protéger leur territoire, etc.

Cependant, nous pouvons postuler que ces récits ne témoignent pas que d'une représentation islamique d'un anté-islam méconnu, mais aussi de quelques connaissances sur les savoirs des anciens Égyptiens. Les magiciens islamiques avaient-ils des connaissances sur la magie égyptienne ou la réinventent-ils à chaque ligne ? Ainsi, à titre d'exemple, l'usage de statues guérisseuses est connu des égyptologues, or, des statues talismaniques sont fréquemment évoquées. Une comparaison entre les sources égyptologiques et ces récits islamiques permettrait d'émettre de nouvelles hypothèses sur la transmission de l'histoire antique égyptienne et des pratiques magiques anciennes à la civilisation islamique.

Enfin, la littérature magique est également influencée par la littérature éthico-politique. Le lien semble évident dans certaines œuvres comme le *Sirr al-asrār* attribué à Aristote. Le chapitre de la *Ġāyat al-ḥakīm* développant les sciences nécessaires au bon gouverneur est clairement inspiré des traités politiques aristotéliens et des théories d'al-Fārābī (lui-même mentionné dans l'ouvrage) sur la cité. Le *Šams al-ma'ārif* quant à lui reprend la symbolique de la royauté astrale et use d'un vocabulaire familier des traités éthico-politiques pour décrire la hiérarchie des anges et des djinns. L'Invisible est décrit comme une société et une cour idéalisées. Le corpus d'œuvre que nous avons analysé est trop limité pour en tirer des conclusions générales, il s'agit néanmoins d'une lecture applicable au *Šams al-ma'ārif* et qui invite à reconsidérer cette littérature magique d'un point de vue historique.

Comprendre la magie en Islam au Moyen Âge

La mise en perspective que nous avons proposée, embrassant le Moyen Âge, ne doit pas masquer le caractère partiel de notre analyse : les éditions de traités sont peu nombreuses et souvent mal resituées dans le temps, et les conclusions auxquelles nous aboutissons ici seront appelées à être remises en cause avec l'avancée des travaux qui mettront au jour de nouveaux textes ou proposeront de nouvelles datations des différents ouvrages. L'immense quantité d'apocryphes est en effet un obstacle aux conclusions définitives, surtout lorsqu'aucune étude critique ne permet d'évaluer leur portée réelle ou de proposer une datation un tant soit peu précise.

À cette difficulté s'ajoute celle du vocabulaire utilisé. Le lexique spécifique des sciences ésotériques est particulièrement ardu puisqu'il est volontairement rendu hermétique afin d'en protéger les secrets. Ainsi, de nombreux mots ont un sens particulier et technique dans les contextes astrologique, alchimique, talismanique, etc. Les lexicographes traditionnels comme Ibn Manzūr n'indiquent pas ces significations particulières et le recours à d'autres sources, souvent contradictoires entre elles, est nécessaire. Ainsi, en alchimie, de nombreux mots

posent des problèmes d'identification, auxquels s'ajoutent des interprétations symboliques ou métaphoriques divergentes selon différents traités. Par exemple, nous avons vu que le terme de *ṭalq* peut désigner le talc ou le mica, mais peut aussi métaphoriquement désigner le sulfure d'arsenic (*zirnīḥ*) dans certains traités d'alchimie. Le terme de *zirnīḥ* désigne lui-même un groupe comprenant plusieurs substances mais dont le nom peut métaphoriquement désigner le vif-argent d'après certains lexiques alchimiques. Nous avons autant que possible tenté de circonscrire ces termes à partir des sources arabes médiévales et avons tenté de vérifier et éprouver les définitions proposées par Albert de Biberstein-Kazimirski, Jean-Baptiste Belot ou Reinhart Pieter Anne Dozy par la consultation des sources arabes, majoritairement d'Ibn Manẓūr. Néanmoins, cette méthode a également ses limites. Nous avons privilégié Ibn Manẓūr dans la mesure où ce lexicographe est à peu près de la même époque qu'al-Būnī et, d'origine berbère, est très au fait des usages particulièrement maghrébins des termes arabes. Cependant, l'utilisation des ouvrages des lexicographes antérieurs (Ibn Sīda, Abū 'Ubayda, Abū 'Ubayd, etc.) permettrait de mieux appréhender les usages plus anciens de ces termes et d'affiner notre connaissance de leur évolution. Un tel travail est encore relativement peu répandu dans une perspective historique : la langue arabe offre l'illusion d'avoir peu évolué au fil des siècles et les dictionnaires d'Albert de Biberstein-Kazimirski et de Reinhart Pieter Anne Dozy sont des outils qui donnent l'impression de pouvoir s'affranchir du retour aux sources. Le dictionnaire d'arabe andalousien de Federico Corriente publié en 1997⁴⁷⁰⁷ a cependant montré que la rédaction de lexiques et de dictionnaires est un travail fondamental et toujours nécessaire pour permettre une meilleure compréhension des textes anciens. Les lexiques historiques thématiques, exploitant aussi bien les lexicographes anciens que les usages textuellement attestés, sont encore peu nombreux et souvent anciens pour la langue arabe, mais le travail sur la magie souligne l'importance d'une telle entreprise tant pour l'astrologie, l'alchimie et la science des lettres que pour l'onomastique angélique et démoniaque. Les outils informatiques ont considérablement évolué depuis la constitution de la base de données angélique et il est désormais possible d'envisager un projet similaire pour dépouiller et mettre à disposition d'un large public un équivalent dédié à l'angéologie et à la démonologie islamiques. Les études sur les anges, les djinns et les démons ont en effet, à de rares exceptions, renoncé à plonger dans les méandres de la littérature magique, préférant des sources plus « classiques » présentant les djinns ou des espèces particulières de djinns sans pour autant se pencher sur leur onomastique et l'identification d'esprits individualisés. Une telle base de donnée serait néanmoins profitable à tous les chercheurs

⁴⁷⁰⁷ Federico Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997.

confrontés dans une source à un nom de djinn, d'ange, de démon, à un mot magique ou un « nom barbare » transcrit d'une autre langue et ignoré des dictionnaires, ainsi qu'à tous les chercheurs s'intéressant à l'angéologie et à la démonologie d'autres langues et religions afin de pouvoir apprécier les emprunts et les traductions.

•••

À n'en pas douter le *corpus bunianum* est encore à peine entrouvert et les études sur l'histoire de la magie dans l'Islam médiéval en sont à leur balbutiements. Tout en évitant de solliciter trop fréquemment des sources ethnographiques contemporaines, nous avons tenté de dresser un panorama de la magie en Islam au Moyen Âge afin de mieux y resituer le *corpus bunianum* et de comprendre sa constitution et son influence. De nombreux traités et auteurs demeurent jusque là ignorés des études, ils enrichiraient à coup sûr notre appréhension du fait magique. La magie en Islam au Moyen Âge recèle encore bien des secrets et des énigmes.

Annexes

Un panorama des œuvres d'al-Būnī

Le but de la présente annexe n'est pas d'établir un tableau exhaustif des manuscrits des textes attribués à al-Būnī. Une telle entreprise serait matériellement et techniquement impossible en l'état actuel. Aussi, nous nous sommes contenté de relever toutes les mentions que nous avons pu d'œuvres attribuées à al-Būnī dans les catalogues des bibliothèques de manuscrits, que nous avons, chaque fois que l'occasion nous fut donnée, confrontée avec le manuscrit lui-même. Aussi, les observations s'avèreront beaucoup plus détaillées sur les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France (Paris), de la Bibliothèque Nationale al-Asad (Damas), des bibliothèques d'Istanbul, ainsi que sur quelques manuscrits de bibliothèques européennes dont nous avons pu consulter des copies grâce à l'Institut de Recherche d'Histoire des Textes (IRHT, Paris). Cette annexe devra donc être complétée et corrigée étant donné que les collections de manuscrits ne sont pas fixes, que certains catalogues consultés ne sont plus à jour, et que les données des catalogues elles-même sont parfois fautives (nous signalerons ce genre de faute en note de bas de page quand nous avons pu les constater, afin que le chercheur désireux de consulter un manuscrit ne soit pas confronté à la mauvaise surprise d'un manuscrit ne correspondant pas du tout au texte recherché !).

La première colonne indique la ville et la bibliothèque où se trouve un manuscrit (une case vide indique que la donnée est la même qu'à la ligne précédente). La seconde colonne contient la cote et, dans le cas d'un recueil et si l'information est connue, la place dans le manuscrit. Une note de bas de page renvoie aux catalogues qui contiennent des informations sur l'objet. Enfin, la dernière colonne contient les informations recueillies grâce aux catalogues et/ou à la consultation d'une copie ou de l'original.

I. Le *Šams al-ma'ārif*

Version courte

Ankara	Ankara Adnan Ötügen il Halk Kütüphanesi 3091	119 fol. ; 13 l. ; 20,8 x 15 cm ; 14 x 10,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de copie en 966/1558
--------	---	--

	Ankara Adnan Ötüken il Halk Kütüphanesi 1517	20 fol./p. ; 31 l. ; 30,5 x 20 cm ; 24,5 x 11 cm ; <i>nashī</i>
Bagdad (maktabat al-awqāf al-‘amma)	mağāmi‘ 10060/2 ⁴⁷⁰⁸	130 fol. ; 13 x 21 cm. ; amputé des deux extrémités
Bursa (Ulucami)	949 ⁴⁷⁰⁹	72 fol. ; 22 x 13 cm ; <i>ta‘līq</i> ; fin de la copie en 932 / entre le 18 octobre 1525 et le 7 octobre 1526
Damas (BnA)	15463 microfilm 1919	la première page annonce <i>Kitāb Šams al-ma‘ārif, al-Muntaḥab fī taṣrīf al-daqa‘iq wa-l-laṭā‘if</i> ⁴⁷¹⁰ ; 162 fol. ; fin de la copie le mardi 10 tūt [...] 1[...]13 ⁴⁷¹¹ par le cheikh Aḥmad al-Ḥarakī (al-‘Arkī ?) al-Darawī (l'emploi du calendrier copte suggère une copie d'origine égyptienne) ; marque de possession du cheikh ‘Abd al-Wahhāb al-Bisāṭī (cf. dernière page) ; notes marginales de plusieurs mains ; changement net d'écriture entre les fol. [65a] et [66b] (mais le passage correspond bien au <i>Šams al-ma‘ārif</i>)
	9621 microfilm 1920	100 fol. ; fin de la copie le 12 dū l-qa‘da 982 / 23 février 1575 par Muḥammad Muḥibb al-[...] b. Aḥma[d] al-Manšūr b. al-Farānī l-Mālikī
Gotha (Herzoglichen Bibliothek)	arab. 339 ; Stz. Hal. 220 ⁴⁷¹² (1 ^{ère} p. / 7)	fol. 1 - 99b / 139 fol. ; 24 l. ; 21 x 15 cm ; début de la copie le 1 ^{er} rabī‘ II 1074 / 2 novembre 1663 et fin de la copie au milieu de ġumādā I 1074 / 15 décembre 1663 par Mūsā b. [...] ⁴⁷¹³
Istanbul (Aya Sofya)	2798 (1 ^{ère} p. / 6)	fol. 1b - 135a / 220 fol. ; 16 l. ; 29 x 19 cm ; 21 x 12 cm ; encres rouge et noire ; beau <i>nashī</i> ; n.d. ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; dessins exécutés très sommairement ; le catalogue indique que le texte continue jusqu'en 162[a] où se trouve une autre fin de texte (<i>tamma bi-ḥamd Allāh...</i>) ; le recueil se compose d'une anonyme <i>Risālat al-Taḥqīq li-sālik al-ṭarīq</i> (fol. 162b - 186b), d'une <i>Risāla fī ‘Adad al-waqf</i> d'al-Muẓaffar b. Muḥammad b. al-Muẓaffar al-Ṭūsī (fol. 186b - 200a), d'une <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-ḥurūf</i> de ‘Izz al-Dīn al-Maḥdūmī (fol. 200b - 211b), d'une <i>Risāla fī Ḥisāb asmā‘ al-ḥarb</i> d'auteur anonyme (fol. 212a - 213b) et d'un opuscule d'Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Ibrāhīm b. Ḥalaf b. Ṣadaqa l-Būnī (fol. 214a - 216b) et de pièces diverses (<i>hiġāb, du‘ā’, etc.</i>) puis du début d'un traité (fol. 219a - 220b) mutilé de la fin.
	2799 ⁴⁷¹⁴	En réalité ce manuscrit contient le texte des <i>Laṭā‘if al-iṣārāt</i> bien que les premières pages annoncent le <i>Šams al-ma‘ārif</i> . Sur ce manuscrit, voir <i>infra</i> .

⁴⁷⁰⁸ ‘Abd Allāh al-Ġubūrī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī maktabat al-awqāf al-‘amma fī Baġdād*, Bagdad, Maṭba‘at al-iršād, 1973-1974, II, p. 442, n°3934 ; Muḥammad As‘ad Ṭalas, *al-Kaššaf ‘an maḥṭūṭāt ḥazā’in kutub al-awqāf*, Bagdad, Maṭba‘at al-‘Ānī, 1953, p. 296, n°3394.

⁴⁷⁰⁹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁷¹⁰ Ce nom est probablement un condensé du développement du titre fol. [3a] (*wa-sammaytu ḥādā l-kitāb al-mubārak al-muntaḥab al-‘adīm al-miṭl al-rafi‘ al-‘ilm bi-Šams al-ma‘ārif wa-laṭā‘if al-‘awārif li-mā fī ḍamni-hi min laṭā‘if al-taṣrīfāt wa-‘awārif al-ta‘ṭīrāt [...]*).

⁴⁷¹¹ Il y a une tache après *ṭālīṭ* ‘ašara.

⁴⁷¹² William Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, Die Orientalischen Handschriften, 1878-93, II, p. 449, n°1262.

⁴⁷¹³ Incipit : *qāla l-šayḥ... wa-ba‘d fa-inna awwal mā ‘anā bi-hi aḥmadu Llāh ta‘ālā wa-l-ṣalāt ‘alā nabīyyi-hi fa-l-ḥamd li-Llāh alladī aṭla‘a šams al-ma‘ārif min ġayb al-ġayb ḥayy li-l-baṣā‘ir...*

⁴⁷¹⁴ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

	2800 ⁴⁷¹⁵	71 fol. ⁴⁷¹⁶ ; 27 l. ; 25,3 x 18,3 cm ; 20,5 x 13 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; l'encre noire a brûlé certaines pages écrites sur un papier de facture différente (le rouge reste bien en place), ce qui le rend très difficilement lisible en ces passages : fol. 4a-4b, 7a-7b, 12a-12b, 14a-14b, 17a-17b, 19a-19b, 21a-29b, 40a-49b ; bon état ; semble mutilé de la fin (copie inachevée) ; tampon de Muḥammad Muṣṭafā Ḥān
	2801 ⁴⁷¹⁷ (1 ^{ère} p. / 3)	fol. 1b - 108b / 186 fol. ; 372 p. ; 17 l. ; 18,5 x 13 cm ; 11,5 x 8 cm ; <i>nashī</i> ⁴⁷¹⁸ ; n.d. ; bon état ; encres rouge et noire ; traces de vriettes en bas de page ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; nombreuses annotations marginales ; le recueil se compose d'un anonyme <i>Muntaḥab Kunh al-murād fi waḥq al-a'dād</i> (fol. 110b - 164b, fin de copie le jeudi 12 šawwāl 888 / 13 novembre 1483) et d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> commenté par Abū l-Qāsim b. 'Alī l-Buḥārī b. Abī l-Kahf (fol. 165b - 186b).
	2802 ⁴⁷¹⁹	En réalité ce manuscrit contient le texte des <i>Laṭā'if al-išārāt</i> bien que les premières pages annoncent le <i>Šams al-ma'ārif</i> . Sur ce manuscrit, voir <i>infra</i> .
	2804 (1 ^{ère} p. / 2) ⁴⁷²⁰	fol. 1b - 94b / 98 fol. ; 19 l. ; 20,5 x 15 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> médiocre ⁴⁷²¹ ; bon état ; fin de la copie le dimanche 26 ša'bān 838 / 27 mars 1435 ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; la seconde partie du recueil est un extrait d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> sur le jour de 'Arafa et les phases de la lune (fol. 95a - 98b) (signalé dans la page de titre comme un <i>Taysīr al-maṭālib</i> ⁴⁷²²)
	2805 ⁴⁷²³	110 fol. ; 17 l. ; 17,4 x 12 cm ⁴⁷²⁴ ; 14 x 10,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> médiocre ⁴⁷²⁵ ; presque bon état ; n.d. ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; la fin du manuscrit (fol. 109b - 110b) est un ajout attribué à l'auteur (propriétaire ?) du livre (<i>šāhib ḥādā l-kitāb</i>) sur la science occulte et la sympathie des existants (<i>fi 'ilm al-ḥafī wa-ḡalab al-mawġūdāt</i>).

⁴⁷¹⁵ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭānbūl (Turkiyā)*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1972, p. 74, n°84 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁷¹⁶ Le catalogue d'Ibn 'Abd al-Karīm indique fautivement 284 p.

⁴⁷¹⁷ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭānbūl (Turkiyā)*, p. 75, n°85 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁷¹⁸ Ibn 'Abd al-Karīm indentifie l'écriture comme étant orientale (*šarqī*).

⁴⁷¹⁹ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭānbūl (Turkiyā)*, p. 75-76, n°86 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁷²⁰ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭānbūl (Turkiyā)*, p. 77, n°88.

⁴⁷²¹ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm indentifie l'écriture comme étant orientale (*šarqī*).

⁴⁷²² La page de titre indique *Kitāb Šams al-ma'ārif li-l-Būnī - raḥīma-hu Llāh ta'ālā - wa-fi-hi Kitāb Taysīr al-maṭālib wa-ġayr dālīka, wa-l-ḥamd li-Llāh waḥda-hu [...]*. Ce second ouvrage doit correspondre à l'ouvrage d'al-Kūmī.

⁴⁷²³ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭānbūl (Turkiyā)*, p. 76-77, n°87 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p.231.

⁴⁷²⁴ Toufic Fahd donne 17,5 x 14 cm.

⁴⁷²⁵ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm indentifie l'écriture comme étant orientale (*šarqī*).

	2806 ⁴⁷²⁶	126 fol. ; 19 l. ; 18,2 x 13,4 cm ; 12,9 x 8,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ⁴⁷²⁷ ; presque bon état ; les cahiers sont reliés dans le désordre ; fin de copie en 859 / entre le 22 décembre 1454 et le 11 décembre 1455 ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; à partir du fol. 120a, on trouve le chapitre sur les <i>riyāḍāt</i> de la version courte repérée à la bibliothèque al-Asad alors que le début du manuscrit est clairement la version courante du <i>Šams al-ma'ārif</i> .
(Bağdatlı Vehbi)	721	137 fol. ; 19 l. ; 15,2 x 10,6 cm ; 12,6 x 7,7 cm ; encres rouge et noire ; beau <i>nashī</i> ; certificat de collation à partir de la version longue sur la page de titre ⁴⁷²⁸ ; marques de possession de Muḥammad 'Arfī Bū Ḥalīfa (deux marques, l'une des deux a simplement Muḥammad Amīn 'Arfī) et de Muḥammad b. Muṣṭafā l-Nu'aymī l-Šahrī ; marque du cheikh Ḥāğğī Yūsuf Abū [...] (effacé) ; le colophon est écrit en vers ⁴⁷²⁹ et porte la date d'un lundi de rağab 1065 / 10, 17, 24 ou 31 mai 1655 (fol. 135a) ; les fol. 135b - 136a contiennent un <i>ḥizb al-quṭb al-rabbānī</i> d'Ibn 'Arabī ; s'ensuivent un tableau et une <i>qaṣīda</i> en écriture persane (fol. 136b - 137b).
(Carullah)	1547 (1 ^{ère} p. / 14)	la page de titre indique <i>Kitāb Šams al-ma'ārif al-wuṣṭā li-l-Būnī raḥima-hu Llāh ta'ālā amīn</i> ; fol. 1b - 228/114b ⁴⁷³⁰ / 250 fol. ; 21 l. ; 19,8 x 14,5 cm ; 14,7 x 9,6 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; le recueil se compose ensuite de courtes épîtres rédigées par des mains différentes, anonymes pour la plupart (excepté le <i>Kitāb ḥāfi</i> de Sāmūn al-Hindī, p. 276 - 312).
(Hacı Selim Ağa)	529 ⁴⁷³¹	92 fol. ; 29 l. ; 29 x 20 cm ; 20,5 x 13 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> médiocre ; décor doré au fol. 1b ; bordure dorée dans l'intégralité du manuscrit ; bordures des illustrations dorées ; n.d. ; une partie des sections est numérotée (sans qu'une présentation des titres de ces sections soit faite dans l'introduction). La dernière section numérotée est la 23 (toutes les sections ne sont pas numérotées).

⁴⁷²⁶ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fī maktabāt Istanbūl (Turkiyā)*, p. 78-79, n°90.

⁴⁷²⁷ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm indentifie l'écriture comme étant orientale (*šarqī*).

⁴⁷²⁸ *Šaḥḥaḥtu 'an al-Mušmis (sic) al-ma'ārif al-kubrā l-Būnī (sic) qaddasa Llāh rūḥa-hu sirra-hu l-'azīz 1113.*

⁴⁷²⁹ Voici le colophon en vers :

Li-šāḥibi-hi l-sa'āda wa-l-salāma / wa-tūl al-'umr mā nāḥat ḥamāma
Wa-'azza lā yudānī-hi hawān / wa-ḥayrāt ilā yawmi l-qiyāma
Wa-kātibu-hu asīru l-ḍanb yarğū / mina l-raḥmāni an yamḥū (sic) iṭāma
Wa-yā ġaffār iğfar lī dunūbī / bi-yawmi l-'arḍ huwa yawmu l-riḥāma
Bi-ḥurmat sayyid al-kawnayn Aḥmad / wa-man kāna l-muqaddam li-l-imāma
Wa-kātib dā (sic) l-kitāb al-šayḥ Aḥmad / 'alayya l-šadr mamnūḥ (sic) al-karāma
Wa-wālidu-hu ilā iğfar (?) la-hu / wa-āğir-hu min yawmi l-zihāma
Wa-yā wahhāb yassir maṭlabay-hi / wa-fī l-ḥayrāt a'ṭi-hi (sic) marāma
Wa-yā 'allām 'allim-hu bi-faḍli-ka / wa-a'ṭi-hi dawāman lā isāma
Wa-šahr rağab al-murğib dā (sic) l-kitāba / wa-yawm al-iṭnayn kāna ḥtitāma
Sanata ḥamsa wa-sittīn ba'da alf / min al-ḥiğra al-nabawīyya bi-l-tamāma
Sa'altu Llāh yūhibu-nā 'ulūman / wa-ba'a (?) l-'ilm yūhibu-nā karāma
Bi-ḥurmat man la-hu qadr 'alī / wa-man kānat tuḥallilu-hu l-ğimāma
Intaḥā.

⁴⁷³⁰ Le catalogue électronique indique 228, en réalité il s'agit de la pagination et non du foliotage (que suit le catalogue électronique pour ce manuscrit).

⁴⁷³¹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

(Kemankeş)	316M ⁴⁷³²	180 fol. ⁴⁷³³ ; 15 l. ; 20,5 x 14,5 cm ; 13,8 x 9,5 cm ; <i>nashī</i> ; presque bon état ; encres rouge et noire ; bordure rouge et verte sur l'intégralité du manuscrit ; fin de la copie un jeudi (2, 9, 16, 23 ou 30) de ġumādā I 1030 / 25 mars, 1, 8, 16 ou 22 avril 1621 par 'Ammār b. Zaytūn al-Ariḥāwī ; marque de possession de Taqī l-Dīn b. Muḥammad al-Ba'li l-Ḥazraġī ⁴⁷³⁴ ; certains passages semblent avoir été ajoutés
(Hafid Efendi)	198	60 fol. ; 30 l. ; 25 x 17 cm ; 20 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le vendredi 19 rabī' II 855 / 21 mai 1451 par Muḥammad b. Ḥaġġī l-Ḥayrī l-Šāfi'ī ; marque de possession de Muḥammad b. [...] en ramadān 1141 / entre le 31 mars et le 29 avril 1729 ; marque d'acquisition de Muḥammad b. 'Umar al-'Arḍī, <i>muftī</i> de la galerie d'Alep (<i>muftī bi-l-dabbāba l-ḥalabiyya</i>) par achat légal contre quatre <i>qurūs</i> ; certificat de lecture de al-Ḥaġġ 'Āšūr b. al-Ḥaġġ 'Abd al-Latif [?]
	198M	170 fol. ; 17 l. ; 21,5 x 15,5 cm ; 16,5 x 10,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> (mais les ق et les ف sont exécutés comme dans le <i>maġribī</i>) ; marque de possession de Muḥammad Abū Sakīn b. Muḥammad
(Kadzade Mehmed)	335 (1 ^{ère} p. / 3)	fol. 1b - 92b / 153 fol. ; 19 l. : 27 x 18 cm ; 19 x 13 cm ; encres rouge et noire ; <i>ta'liq</i> ; de fol. 89a à 92b l'encre traverse les pages ce qui rend la lecture difficile ; fin de la copie le lundi 17 ġumādā I 869 / 15 janvier 1465 par Muṣṭafā b. Muḥammad b. 'Alī l-Malamāṭī ; le recueil se compose du <i>Šams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 93b - 129a) et d' <i>al-Kanz al-bāhir wa-l-naġm al-zāhir</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 129b - 152b, changement d'écriture, beaucoup plus serrée et remplissant l'intégralité de la page à partir de fol. 148a), changement d'écriture entre le <i>Šams al-ma'ārif</i> et les deux œuvres d'al-Biṣṭāmī.
(Kiliç Ali Paşa)	692	121 fol. ; 21 l. ; 22,5 x 16 cm ; 16,5 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordures rouges ; n.d.
(Laleli)	1576	142 fol. ; 17 l. ; 17,7 x 13,3 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; encres rouge et noire ; mauvais <i>nashī</i> ; fin de la copie le 17 muḥarram 849 / 25 avril 1445
	1577	91 fol. ; 21 l. ; 21 x 15 cm ; 15 x 7,7 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; marque de possession de 'Adī b. Muḥammad al-Qaṭnānī ; mutilé de la fin, certains feuillets ne semblent pas à leur place
(Murad Buhari)	236	119 fol. ; 15 l. 30,5 x 20,5 cm ; 23 x 14 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; les fol. 1 - 18 sont mutilés (il manque la moitié de la page) ; traces de vriettes vers la fin ; fin de copie le vendredi 15 dū l-ḥiġġa (année non précisée)
(Nuruosmaniye)	2835 ⁴⁷³⁵	91 fol. ⁴⁷³⁶ ; 21 l. ; <i>šarqī</i> ; presque bon état ; encre noire (rouge utilisé seulement pour les bordures des illustrations) ; fin de la copie le jeudi 15 raġab 903 / 9 mars 1498 par Ḥasan b. Aḥmad b. 'Alī l-Qunawī l-Qādirī l-Ḥanafī ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Naġīb ['Uṭmān] Ḥān, fils du sultan Muṣṭafā Ḥān
(Univ. Kutuph.)	A 1918 ⁴⁷³⁷	94 fol. ; 23 x 17 cm ; mauvais <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1198 / entre le 26 novembre 1783 et le 14 novembre 1784
	A 6282 ⁴⁷³⁸	135 fol. ; 20 x 13 cm ; <i>nashī</i> ; n.d.

⁴⁷³² Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 86, n°100. Ce catalogue donne pour cote 316 dans le fond Nūrbānī de la bibliothèque Salim Aġa. La datation donnée en ère chrétienne (1718) est fautive.

⁴⁷³³ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm donne 385 p.

⁴⁷³⁴ La note fol. 180a indique : *dālīka l-kitāb lā rayba fī-hi ṣāḥibu-hu wa-māliku-hu afqar al-warā ilay-hi ta'ālā Taqī l-Dīn b. Muḥammad al-Ba'li l-Ḥazraġī ġafara Llāh la-hu wa-li-wāliday-hi wa-li-ġamī' al-muslimīn āmin yā rabb al-'ālamīn*. La même note se trouve au fol. 1a, mais après *wa-li-wāliday-hi*, on a : *wa-li-man ṭāla'a fī-hi āmin*.

⁴⁷³⁵ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 79-80, n°91.

⁴⁷³⁶ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm indique fautivement 296 p.

⁴⁷³⁷ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁷³⁸ *Ibid.*, p. 231.

- Un panorama des œuvres d'al-Būnī -

	A 4430 ⁴⁷³⁹	188 fol. ; 17 x 12,5 cm ; beau <i>nashī</i>
Saray	E. Hazinesi 1118 ⁴⁷⁴⁰	161 fol. ; 11,5 x 17,5 cm ; <i>nashī</i> ; n.d.
Leyde (University of Leiden)	Or336(1) (CCO n°1215) ⁴⁷⁴¹	fol. 1-100 ; fin de la copie en 857 au Caire / entre le 12 janvier 1453 et le 1 ^{er} janvier 1454
	Or. 666(1) (CCO n°1216) ⁴⁷⁴²	fol. 1-233 ; fin de la copie en 853 / entre le 24 février 1449 et le 13 février 1450 ; in-4°
	Or. 736 (CCO n°1217) ⁴⁷⁴³	108 fol. ; fin de la copie en 981 / entre le 3 mai 1573 et le 22 avril 1574
	Or. 736(1)	fol. 1-89 ; fin de la copie en 1057 / entre 6 février 1647 et le 26 janvier 1648
Londres (British Museum)	Or. 4326 ⁴⁷⁴⁴ (2 ^e p. / 2)	fol. 9-113 / 114 fol. ; 19 l. ; 21 x 15,9 cm ; <i>nashī</i> ; apparemment du XVII ^e siècle ; un colophon indique que l'exemplaire fut copié sur un manuscrit daté de 651 / entre le 3 mars 1253 et le 20 février 1254.
Manisa	1445 (tasnif n°133:51=927)	exemplaire que Toufic Fahd a indentifié comme étant le <i>Šams al-ma'ārif</i> ; le catalogue de Manisa indique qu'il s'agit du <i>Šumūs al-ma'ārif wa-laṭā'if al-išārāt</i> d'Alḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ġabbār al-Ḥāšimī ; 60 fol. ; 21 x 13,7 cm ; 16,2 x 9,6 cm ; 21 l. ; fin de la copie en 618 / entre le 25 février 1221 et le 14 février 1222
	1446 (tasnif n°133:51=927)	60 fol. ; 19 l. ; 18,4 x 14 cm ; 14 x 10 cm ; fin de la copie en 782 / entre le 7 avril 1380 et le 27 mars 1381
	1448 (1 ^{ère} p.)	fol. 1b - 278a ; 21 l. ; 28,5 x 17 cm ; 16,5 x 13 cm ; <i>nashī</i> ; établi en <i>waqf</i> en 1284 / entre le 5 mai 1867 et le 23 avril 1868
	1449 (1 ^{ère} p.)	fol. 1a - 86b ; 21 l. ; 17,8 x 13 cm ; 12,5 x 8 cm ; <i>ta'liq</i> ; établi en <i>waqf</i> en 1284 / entre le 5 mai 1867 et le 23 avril 1868
	1450 (2 ^e p.)	fol. 41b - 129 a ; 17 l. ; 21,2 x 15,5 cm ; 18,5 x 12,5 cm ; <i>nasta'liq</i>
	1454 (1 ^{ère} p.)	fol. 1b - 41b ; 21 l. ; 18,3 x 13 cm ; 13 x 7,5 cm ; <i>ta'liq</i> ; copié par Muḥammad b. Mūsā
	4978/1	178 fol. ; 27 l. ; 30,3 x 19,5 cm ; 21,5 x 13 cm ; <i>nashī</i>
	4978/2	fol. 1b - 222a ; 27 l. ; 30 x 19 cm ; 21,5 x 13,5 cm ; <i>nashī</i> ; établi en <i>waqf</i> en 1247 / entre le 12 juin 1831 et le 31 mai 1832 par Ḥacı Eyyübün

⁴⁷³⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁷⁴¹ Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 171 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 328.

⁴⁷⁴² Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 171 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 328.

⁴⁷⁴³ Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 171-172 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 328.

⁴⁷⁴⁴ Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Londres, Gilbert and Rivington, 1894, p. 561-562, n°824.

Milan (Biblioteca Ambrosiana)	B57sup. (2 ^e p.) ⁴⁷⁴⁵	260 fol. ; fol. 9b-142a ; 20 x 15 cm ; écritures maghrébines ; fin de la copie de la première partie le 16 dū l-ḥiġġa [10]11 / 27 mai 1603 par Muḥammad b. Muḥammad al-Yalbānī l-Ṣafāqūsī l-Ṭarābulusī
	D259 ⁴⁷⁴⁶	126 fol. ; 20 x 15,5 cm ; mutilé de la fin ; datant du XI ^e /XVII ^e siècle ⁴⁷⁴⁷
Paris (BnF)	2647 ⁴⁷⁴⁸	148 fol. ; 17 l. ; 25 x 17 cm ; XIII ^e siècle [?] ; ancien fonds 363
	2648 ⁴⁷⁴⁹	137 fol. ; 17 l. ; 26 x 17,5 cm ; fin de la copie en 847 / entre le 1 ^{er} mai 1443 et le 19 avril 1444 ; acéphale ; supplément 1091
	2649 ⁴⁷⁵⁰	108 fol. ; 17 l. ; 27 x 18 cm ; fin de la copie en 913 / entre le 13 mai 1507 et le 1 ^{er} mai 1508 ; ancien fonds 1122 ; Colbert 3700
Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	C 963 ⁴⁷⁵¹	fol. 1a-168b ; fin de la copie en 960 / entre le 18 décembre 1552 et le 7 décembre 1553
	A 259 (630) ⁴⁷⁵²	168 fol.
	C 927 ⁴⁷⁵³	fol. 1b-276a
	B 3773 ⁴⁷⁵⁴	fol. 11b-25b
	B 3702 ⁴⁷⁵⁵	fol. 119a-120b
Princeton (Mach. Yahuda)	258 ⁴⁷⁵⁶	134 fol. ; 17 l. ; 18 x 13 cm ; 12 x 9 cm ; incomplet ; quelques lacunes ; fin de la copie le 14 muḥarram 873 / 4 août 1468
Saint-Laurent-de- l'Escurial	925 ⁴⁷⁵⁷	98 fol. ; 25 l. ; 18 x 28 cm ; papier ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 25 muḥarram 703 / 8 septembre 1303 (le catalogue indique 25 muḥarram 873 / 15 août 1468) à La Mecque ; Cas. 920
	943 ⁴⁷⁵⁸	99 fol. ; 19 l. ; 15,5 x 21,5 cm ; papier, <i>nashī</i> ; fin de la copie en ṣafar 837 / entre le 17 septembre et le 15 octobre 1433 ; Cas. 938

⁴⁷⁴⁵ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, Neri Pozza (« Fontes Ambrosiani »), 1975-95, I, p. 63, n°CII.

⁴⁷⁴⁶ *Ibid.*, II, p. 259, n°515.

⁴⁷⁴⁷ Le manuscrit est également donné dans le catalogue d'al-Munaġġid, selon qui le manuscrit fait 233 feuilles et aurait une marque de possession datée de 1191 / entre le 9 février 1777 et le 29 janvier 1778. Cf. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaġġid, *Fihrist al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī l-Ambrūziyānā bi-Milānū*, 2^e partie, D220-440, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ġadīd, 1980², p. 38, n°40.

⁴⁷⁴⁸ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 478.

⁴⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 478.

⁴⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 478.

⁴⁷⁵¹ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedeniya [= Manuscrits arabes de l'Institut d'Études orientales (de Léningrad)]*, Moscou, Académie des Sciences, 1986, I, p. 470, n°10000.

⁴⁷⁵² *Ibid.*, I, p. 471, n°10001.

⁴⁷⁵³ *Ibid.*, I, p. 471, n°10002.

⁴⁷⁵⁴ *Ibid.*, I, p. 471, n°10003.

⁴⁷⁵⁵ *Ibid.*, I, p. 471, n°10004.

⁴⁷⁵⁶ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 448, n°5202.

⁴⁷⁵⁷ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 33-34.

⁴⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 60.

	944 ⁴⁷⁵⁹ (1 ^{ère} p. / 4)	fol. 1b - 51a / 102 fol. ; 30 lin. ; 15 x 21,7 cm ; <i>mağribī</i> ; papier ; reliure moderne aux armes pontificales ; Cas. 939 ; la version du <i>Šams al-ma‘ārif</i> et divisée en vingt-cinq <i>faṣl</i> ⁴⁷⁶⁰ ; le recueil contient également <i>al-Muntaḥab al-rafi‘ al-asnā fi l-taṣrifāt bi-asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-l-ṣifāt al-‘ulā</i> d'al-Būnī (fol. 51b - 94a), <i>al-Luma‘ al-nūrāniyya</i> d'Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq [Ibn Sab‘īn] ⁴⁷⁶¹ (fol. 94b - 101a) et d'un <i>Kitāb al-Laṭā‘if</i> d'al-Būnī ⁴⁷⁶² (fol. 101b - 102).
	981 ⁴⁷⁶³ (2 ^e p. / 2)	fol. 1b - 132a / 161 fol. ; 15 l. ; 13 x 18 cm ; écriture orientale ; papier ; fin de la copie le dimanche 7 dū l-ḥiğğā 886 / 27 janvier 1482 ; Cas. 976 ; le recueil contient un « autre ouvrage d'hermétique, à l'allure de commentaire (peut-être d'une des nombreuses œuvres d'al-Būnī) » (fol. 132b - 161) en trois sections (<i>faṣl</i>)
Sanaa (al-Maktaba l- ğarbiyya bi-l- Ġāmi‘ al-kabīr)	‘ulūm ḥafiyya 12 ⁴⁷⁶⁴	125 fol. ; 19 l. ; 17 x 25 cm ; beau <i>nashī</i> ; encre rouge utilisée ; débuts des chapitres en caractères gras ; copié le jeudi de la décade médiane (probablement le 13) de ġumādā I 1074 / le 13 décembre 1663 ⁴⁷⁶⁵

Version à 25 sections de Damas

Damas (BnA)	8536 microfilm 1932	52 fol. ; marque d'achat de ‘Abd al-Razzāq (n.d.) et d'al-sayyid Aḥmad Sayfī en muḥarrām 1246 / entre le 20 juin et le 21 juillet 1830 ; marques de possession de ‘Abd al-Ġanī b. Aḥmad Aġā le 20 rabī‘ II 1253 / 24 juillet 1837 (et son successeur Ismā‘īl), d'al-Ḥāğğ Muḥammad al-Ḥawwām b. al-Ḥāğğ Yūsuf al-Šāfi‘ī l-Qādirī, de ‘Alī Ismā‘īl al-Ḥusaynī l-Ḥanafī et de ‘Umar b. al-Misbā‘
----------------	------------------------	---

⁴⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 60-61.

⁴⁷⁶⁰ L'auteur du catalogue indique trois des vingt-cinq sections : première section sur les lettres de l'alphabet dotées de points diacritiques (*alā l-ḥurūf al-mu‘ğama*) (à partir du fol. 2a), vingt-troisième sur la voie des « maîtres des lois » et le fait de parvenir au dévoilement des esprits célestes et terrestres (*fi ṭariq aṣḥāb al-nawāmīs al-‘uzamā’ wa-l-tawaṣṣul ilā mukāšafat al-arwāḥ al-‘ulwiyya wa-l-sufliyya*) (à partir du fol. 47b) et vingt-cinquième sur les sceaux des sept jours (*fi ḥawātim al-ayyām al-sab‘a*) (à partir du fol. 50a).

⁴⁷⁶¹ L'auteur du catalogue ne semble sûr ni du titre, ni de l'auteur.

⁴⁷⁶² L'auteur du catalogue indique « du même auteur », suggérant ainsi Ibn Sab‘īn, or, la description semble plutôt correspondre à l'ouvrage attribué à al-Būnī.

⁴⁷⁶³ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 131-132.

⁴⁷⁶⁴ Aḥmad Muḥammad ‘Īsawī et Muḥammad Sa‘īd al-Maliḥ, *Fihris maḥṭūṭāt al-Maktaba l-ğarbiyya bi-l-ğāmi‘ al-kabīr bi-ṣan‘ā’*, Sanaa, Manša‘at al-ma‘ārif bi-l-Iskandariyya, 1978, p. 429-430.

⁴⁷⁶⁵ Incipit : *ba‘d al-dībāğā amma ba‘d fa-li-l-ḥaqq a‘lām wa-li-l-ḥaqqā nizām wa-li-l-arwāḥ bi-l-ma‘ārif al-ilāhiyya htimām wa-l-faḍīla wa-l-qudra ‘alā qtinā’i-hā mawhūba...*

Excipit : *allahumma fa-mā ataynā min ḥusn fa-ğ‘al-hu fi ziyāda wa-mā baqiya min a‘māri-nā fa-ğ‘al-hu fi ‘ibādi-hi (sic) wa-rzuqnā l-ḥayr wa-l-birr ḥattā nabluğa min ġazil ṭawābi-ka afḍal al-ğazā.*

Versions indéterminées

Bagdad (maktabat al- awqāf al-‘amma)	mağāmi‘ 10060/2 ⁴⁷⁶⁶	130 fol. ; 13 x 21 cm. ; amputé des deux extrémités
Birmingham (Mingane Collection)	1338 ⁴⁷⁶⁷	161 fol. ; 15 l. ; 30 x 19,5 cm. ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le 994 / entre le 23 décembre 1585 et le 12 décembre 1586 ; titres et lignes de démarcation en rouge
Le Caire (Dār al-kutub al- miṣriyya)	*6756 (ح خ) 34 (ح خ) ⁴⁷⁶⁸	écrit en « écriture normale » (<i>qalam ‘ādī</i>), à l'exception de la première feuille en écriture moderne (<i>bi-ḥaṭṭ ḡadīd</i>) ; fin de la copie le mardi 3 raḡab 873 / 17 janvier 1469 par ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī l-Ḥusaynī
Diyarbaker	772	128 fol. ; 21 l. ; 21 x 15,7 cm ; 15 x 4,5 cm ; <i>nashī</i>
Hyperabad (Salar Jang Collection)	U.S. 12/2 Acc. No. 2208 ⁴⁷⁶⁹	168 fol. ; 21 l. ; 8,4 x 5,3'' ; 21,4 x 13,4 cm ; <i>nasta‘liq</i> ordinaire ; papier européen ; rubrications ; taches d'humidité ; état correct ; XIII ^e siècle tardif ⁴⁷⁷⁰
Istanbul (Beyazid)	1397 (1 ^{ère} p.)	fol. 1b - 130b ; le recueil contient une <i>Risāla fī ‘ilm al-mikat</i> (?) ⁴⁷⁷¹ d'un auteur anonyme (fol. 134b - 153b) (non numérisé)
(Bayezid)	1045 ⁴⁷⁷²	336 p. ; 33 l. ; <i>ṣarqī</i> ; bon état
Kastamonu	3172	(version courte) 47 fol./p. : 29 l. ; 27 x 18,2 cm ; 19,7 x 12,7 cm ; <i>nashī</i>
Konya (maktabat Mawlānā)	292 (numéro de réserve) 741 (numéro de volume) ⁴⁷⁷³	222 fol. ; 27 l. ; 19 x 27,5 cm ; 15,8 x 21 cm ⁴⁷⁷⁴

⁴⁷⁶⁶ ‘Abd Allāh al-Ġubūrī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī maktabat al-awqāf al-‘amma fī Baġdād*, II, p. 442, n°3934 ; Muḥammad As‘ad Ṭalas, *al-Kaššāf ‘an maḥṭūṭāt ḥazā’in kutub al-awqāf*, p. 296, n°3394.

⁴⁷⁶⁷ Hans Ludwig Gottschalk, Derek Hopwood et Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts : now in the possessions of the trustees of the Woadbroke Settlement. Islamic arabic manuscripts*, Cambridge, W. Heffer, 1985, IV, fasc. 1, p. 175, n°951.

⁴⁷⁶⁸ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, Le Caire, 1988-91, ḡuz’ 1, p. 93.

⁴⁷⁶⁹ Muhammad Nizamuddin, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salar Jang Collection*, Hyderabad, Salar Jang Estate Committee, 1957-62, V, p. 5-6, n°1340.

⁴⁷⁷⁰ Incipit du second exemplaire : *Šams al-ma‘ārīf al-kubrā wa-huwa fī ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa-hādā l-naw‘ yaštamilu ‘alā qismayn i.l.h.*

Excipit du second exemplaire : *tammāt da‘wat al-Qamar bi-ṣarḥi-hā wa-ḥawātimi-hā wa-Llāh a‘lam al-ṣawāb.*

⁴⁷⁷¹ Le manuscrit nous ayant été inaccessible, nous n'avons pu vérifier comment le titre était écrit en arabe. Nous reproduisons donc le titre tel qu'il apparaissait dans le catalogue informatique turc.

⁴⁷⁷² Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ḡazā’iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 85-86, n°99.

⁴⁷⁷³ Markaz al-ḥadamāt wa-l-abḥāṭ al-ṭaqāfiyya, *al-Maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī maktabat mathāf Mawlānā fī Qunya*, p. 162.

⁴⁷⁷⁴ Incipit : *bi-sm... al-faṣl al-ḥādī wa-l-iṣrīn fī l-namaṭ al-awwal...*

Excipit : *li-tuqābila tawbata-ka li-Llāh tawbat Allāh la-ka aw...*

Konya (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi)	6548	287 fol./p. ; 31 l. ; 32 x 20 cm ; 23 x 12 cm ; ta'liq ; copié par Muḥammad b. Hüseyin Beypazari
Kuala Lumpur	⁴⁷⁷⁵	225 fol. ; 15 l. ; 19,5 x 14,7 cm ; nashī clair avec entrées en rouge ; n.d. ; probablement X ^e /XVI ^e siècle ; réglures en or sur les fol. 1b et 2a ; le fol. 1a a un titre doré polychrome et des motifs floraux ; annotations marginales venant de la main d'un individu qui a écrit une marque de propriété sur le fol. 1a ; une des deux marques de propriété précise qu'elle fut écrite à Kahramanmaraş (Marach ⁴⁷⁷⁶) en Turquie, 1219 / entre le 12 avril 1804 et le 1 ^{er} avril 1805 ; quelques <i>fawā'id</i> et une bibliographie sur les deux dernières pages ; reliure ancienne nécessitant réparations
Londres (British Museum)	14511 d.35 ⁴⁷⁷⁷	251 p., lith. Bombay 1287/1870. L'absence d'informations hormis le fait qu'il s'agirait d'un traité « plus court » que le précédent (qui correspond à la version longue selon la lithographie de Bombay 1296/1879) nous empêche de pouvoir estimer l'intérêt de ce texte.
Mossoul (maḥṭūṭāt Muyassar Šāliḥ al- Amīn)	recueil coté 40 (1 ^{ère} p.) ⁴⁷⁷⁸	129 fol. ; 16 x 22 cm ; fin de la copie en 966 / entre le 14 octobre 1558 et le 3 octobre 1559 par Muḥammad Ğamāl al-Dīn
Munich (Bayerischen Staatsbibliothek)	Cod.arab.1575 ⁴⁷⁷⁹	le texte de ce manuscrit contiendrait des <i>qāla l-Būnī</i> , ce qui n'appert jamais dans les versions « standard » du <i>Šams al-ma'ārif</i> , de même l'auteur du catalogue indique un découpage en quarante chapitres alors que l'incipit ne correspond pas à celui de la version longue, il est donc difficile d'identifier la version à partir de ces données contradictoires ; 148 fol. ; 23 l. ; 15,5 x 21,5 cm ; 10,5 x 16,5 cm ; nashī ⁴⁷⁸⁰
Oxford (Bodleian Library)	Laud. A.151 ⁴⁷⁸¹	178 fol. ; fin de la copie en 959 / entre le 29 décembre 1551 et le 17 décembre 1552
	Laud. A.108 ⁴⁷⁸²	112 fol.

⁴⁷⁷⁵ Haji Ali bin Haji Ahmad, *Catalogue of Arabic manuscripts in the Library of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation. Kuala Lumpur*, Kuala Lumpur, The library of the international institute of islamic thought and civilization 1994, II, p. 9-10, n°17.

⁴⁷⁷⁶ Le catalogue écrit « Mar'as », que nous pensons devoir lire « Mar'aš », nom de cette ville en arabe.

⁴⁷⁷⁷ Alexander George Ellis, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, Londres, The Trustees of the British Museum, 1967, I, p. 155.

⁴⁷⁷⁸ Abd al-Razzāq Aḥmad Sālim, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-ʿamma fī l-Mawṣil*, Mossoul, Wizārat al-awqāf wa-l-šūʿn al-dīniyya (al-ʿIrāq), 1975-1980, VI, p. 277.

⁴⁷⁷⁹ Florian Sobieroj, *Arabische Handschriften*, IX, p. 306-307, n°241.

⁴⁷⁸⁰ Incipit : < qāla > l-šayḥ al-imām [...] Muḥyī l-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-šayḥ [...] al-Būnī [...] al-ḥamd li-Llāh alladī aṭlaʿa šams al-maʿrifa al-kubrā...

Excipit : hādā mā wuġida fī l-nuṣḥa llatī katabtu min-hu (sic) wa-Llāh aʿlam bi-l-šawāb tamma l-kitāb bi-ʿawn al-Malik al-Wahhāb wa-huwa Kitāb Qabs al-anwār wa-ġāmiʿ al-asrār in šāʿa Llāh taʿālā min karami-hi an yamudda-nā bi-anfās muṣannifi-hi wa-muʿallifi-hi wa-muqriʿi-hi wa-nāsihi-hi l-muslimīn.

⁴⁷⁸¹ Alexander Nicoll et Edward Bouverie Pusey, *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientarium... arabicorum... turcicorumque catalogus. Pars secunda, Arabicos (codices) complectens*, Oxford, Bibliotheca Bodleiana, 1821-1835, I, p. 188, n°DCCCLXII.

⁴⁷⁸² *Ibid.*, I, p. 200, n°CMXXIII.

Princeton (Mach. Yahuda)	373	fol. 314b - 316b. XI.
Rabat (Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc)	(Inv.) 216 bis ⁴⁷⁸³	80 fol. ; 21 ⁴⁷⁸⁴ l. ; 20,5 x 15 cm ; fin de la copie le lundi 6 safar 1230/18 janvier 1815
	504 ⁴⁷⁸⁵	102 fol. ; 21 l. ; 20 x 14 cm ; copie ancienne non datée
	D 1576 ⁴⁷⁸⁶	229 fol. ; 29 l. ; 18,5 x 28,5 cm ; écriture orientale moyenne ⁴⁷⁸⁷

Version longue

Berlin	We.1210 ⁴⁷⁸⁸	231 fol. ; in-quarto ; 27 l. ; 29 x 18,5 cm ; 18,5 x 10,5 cm ; papier jauni et lisse ; fin de la copie par al-Ḥāḡḡ ‘Alī l-Šāmī autour de 1100 / entre le 26 octobre 1688 et le 15 octobre 1689
Beyrouth (dār al-kutub al-lubnāniyya)	raqm l-maḥṭūṭ 116 raqm al-tansīq 24/3 ⁴⁷⁸⁹	422 fol. ; 21 x 15 x 3 cm.
Chypre	A1093 ⁴⁷⁹⁰	263 fol. ; 17 l. ; 20,5 x 15 cm ; 15,5 x 10 cm ; <i>nashī</i> ; copié au XII ^e /XVIII ^e ⁴⁷⁹¹
Damas (BnA)	11948 microfilm 1933	282 fol. ; bordures ; fin de la copie en 1116 / entre le 6 mai 1704 et le 25 avril 1705 ; notes marginales de type <i>maṭlab</i> ; page [49a] à l'envers ; marque de possession du seigneur (<i>sayyid</i>) Ḥalīl Šadrī <i>ṣuḥbat</i> b. Zāde le 26 ḡumādā II 1218 / 13 octobre 1803, et par le seigneur (<i>sayyid</i>) Muḥammad b. Sīd [Šabad ?] le 27 ḡumādā II 1298 / 27 mai 1881
	14641 microfilm 58	305 fol. ; deux volumes (171 fol. + 134 fol.) ; 30 x 20 cm ; bordure ; n.d. ; issu des <i>waqf</i> d'Alep ; il manque la première page ⁴⁷⁹² .

⁴⁷⁸³ Ichoua Sylvain Allouche et ‘Abdallāh Rezagui, *Catalogue des Manuscrits arabes de Rabat, Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc*, Paris, Rabat, 1921-1958, I, première série, p. 188, n°469.

⁴⁷⁸⁴ 23 lin. d'après la traduction arabe.

⁴⁷⁸⁵ *Ibid.*, I, première série, p. 188, n°470.

⁴⁷⁸⁶ *Ibid.*, deuxième ḡuz², deuxième qism, p. 317, n°2594.

⁴⁷⁸⁷ Incipit du D 1576 : *šahādat azal fa-man badara hādīhi l-šahāda ḡtarafa l-muṣṭafūn ‘ilm...*

⁴⁷⁸⁸ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, A. Asher & Co, 1887-1899, III, p. 509-510, n°4125.

⁴⁷⁸⁹ *Fihrist al-maḥṭūṭāt. Dār al-kutub al-lubnāniyya*, Beyrouth, Dār al-kutub al-waṭaniyya, 1965, I, p. 73.

⁴⁷⁹⁰ Mustafa Haşim Altan, Cevat Izgi et Ramazan Şeşen, *Kıbrıs İslâm yazmaları kataloḡu [= Fihris al-maḥṭūṭāt al-Islāmiyya fī Qubruş]*, Istanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1995, p. 316, n°573.

⁴⁷⁹¹ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh allādī adāra bayd (sic) al-asrār laṭā’if aflāk al-malakūtiyyāt wa-ba‘d fa-li-l-haqq a‘lām wa-li-l-ḥaqīqa niṣām...*

Excipit : *fa-lā tarā-humā (sic) li-aḥad min al-ḥalaq ḡayra-ka fī sababi-hi min al-ṭarafā ta‘alluq-hā (sic) wa-ta‘alluq al-ṣiḥḥa...*

	14642 microfilm 1946	385 fol. ; fin de la copie de la première partie (fol. 129a) en dū l-qaʿda 1139 / entre le 20 juin et le 19 juillet 1727 à la mosquée al-Aqṣā, fin de copie de la deuxième partie le samedi 6 ṣafar 1141 / 11 septembre 1728, par Muḥammad b. ʿĪsā b. Ibrāhīm al-Kurdī l-Ḥusaynī ; copie à l'attention d'Ismāʿīl Efendī ([al-Miqdādī] d'après fol. 385b), cheikh de La Mecque (ṣayḥ al-ḥaram al-šarif) ; ancien waqf de la Madrasa l-Aḥmadiyya d'Alep
	15462 microfilm 1916	250 fol. ; taʿlīq ; fin de la copie le 27 rabīʿ II 1198 / 20 mars 1784 par Muḥammad Yār b. Muḥammad Ḥasan al-Bulḡārī à la mosquée al-Azhār en Égypte pour l'enseignement du cheikh des cheikhs (ṣayḥ al-šuyūḥ) al-Muṣṭafā b. [...] (il n'y a rien après b.) ; certificats de lecture du seigneur (al-sayyid) Muḥammad, fils du cheikh (ṣayḥ) Ḥusayn Kattānī [?] en 1262 / 30 décembre 1845 et le 19 décembre 1846, al-Ḥāḡḡ Ḥasan Ḥaqqī en 1270 / entre le 4 octobre 1853 et le 23 septembre 1854 et al-sayyid Muḥammad ʿĀmil Čābirī [?] [...] (n.d.) [0a] ; certificats de lecture de ʿAbd al-Wahhāb al-ʿAṭṭār (n.d.), du seigneur (al-sayyid) Maḥmūd Marʿašī Zāde [?] ⁴⁷⁹³ (n.d.), du cheikh (al-ṣayḥ) ʿAbd al-Wahhāb al-Miṣrī ʿĀbid al-Wahhāb bi-luṭf al-Ḥaqqī en 1358 [0b] ; sans doute pas un manuscrit d'apparat (pas de bordure clairement délimitée, marges assez réduites)
Hyperabad (Salar Jang Collection)	U.S. 6-7 ou Acc. No. 2202-2203 ⁴⁷⁹⁴	deux volumes ; volume 1 : IV + 376 fol. ; 21 27 l. ; 10,8 x 6,1 cm ; 6,8 x 3,1" ; volume 2 : 315 fol. ; 21-27 l. ; 27,4 x 15,4 cm ; 17,2 x 8 cm ; nashī clair ; collationné en 1137 / entre le 20 septembre 1724 et le 9 septembre 1725 ; bordures colorées ; taches d'humidité ; mangé par les vers ; mauvais état ; avec gloses marginales ; porte les sceaux de ʿAbbās b. ʿAlī et ʿAbbās ʿAlī Ḥān Bahādur ⁴⁷⁹⁵
Istanbul (Beşir Ağa(eyüp))	89	215 fol. ; 43 l. ; dimensions non indiquées ; encres rouge et noire ; nashī ; bordures en rouge ; fin de la copie au milieu de ġumādā I 1057 / vers le 18 juin 1647 par Ḥusayn, fils du cheikh (al-ṣayḥ) Muḥammad à Constantinople (Quṣṭanṭīna) ; marque de possession de 1143 / entre le 17 juillet 1730 et le 6 juillet 1731 d'Alġām Bašar, intendant de Médine et de La Mecque (nāzir al-ḥaramayn al-šarifayn)

⁴⁷⁹² Après la page de titre, la page suivante commence directement par *wa-sammaytu hādā l-kitāb [...]*.

⁴⁷⁹³ Les deux mots sont peu lisibles. Du premier nous avons pu clairement distinguer les lettres M R ʿ Š et Y. Il semble qu'entre la *šin* et la *yā* puisse se trouver un caractère illisible. Nous avons donc proposé la lecture Marʿašī, *nisba* pour la ville de Kahramanmaraş (Marach) en Turquie. Seul le début du second mot (Zā) est lisible, nous proposons donc Zāde, qui intervient fréquemment à la fin de noms turcs.

⁴⁷⁹⁴ Muhammad Nizamuddin, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salar Jang Collection*, V, p. 4-5, n°1338-1339.

⁴⁷⁹⁵ Incipit du premier exemplaire, volume 1 : *astamiddu l-ʿawn min mumidd al-kawn šahādat azal fa-min nūr hādīhi l-šahāda i.l.ḥ.*

Excipit du premier exemplaire, volume 1 : *wa-hiya hādīhi l-aškāl kamā tarā fa-fham tammāt al-muḥammara wa-tammāt asmāʾ*

Incipit du premier exemplaire, volume 2 : *al-faṣl al-ḥādī wa-l-ʿiṣrūn fī asmāʾ Allāh al-ḥusnā wa-anmāṭi-hā wa-mā li-kull namaṭ min al-taṣrifāt i.l.ḥ.*

Excipit du premier exemplaire, volume 2 : *tammāt asmāʾ al-šamḥūṭiyya bi-ḥamd Allāh wa-ʿawni-hi wa-ḥusn tawfiqi-hi wa-ṣallā Llāh ʿalā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama.*

(Carullah)	1533 (2 ^e p.)	fol. 378b - 533 ; 19 l. 20,5 x 15 cm ; 14 x 8,3 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; la page de titre (fol. 378a) indique <i>Kitāb Šumūs al-ma‘ārif li-l-Būnī</i> ; le texte commence bien par la mention d'al-Būnī après la <i>basmala</i> mais le texte ensuite ne correspond pas au <i>Šams al-ma‘ārif</i> , il s'agit en fait d'un <i>Kitāb fi ‘Ilm al-ḥarf</i> ⁴⁷⁹⁶ ; de longs espaces semblent réservés aux illustrations, qui n'ont pas été exécutées ; il y a de grosses lacunes dans le manuscrit (feuillet manquant) ; fin de la copie à la fin de rabi‘ II 1037 / vers le 7 janvier 1628 à l'attention de Muḥammad Ḥalabī, fils de feu (<i>al-marḥūm</i>) al-Ḥāḡḡ ‘Uṭmān.
	1548	287/337 fol. ⁴⁷⁹⁷ ; 30,6 x 20,5 cm ; <i>nashī</i> ; erreur dans le foliotage : le foliotage en chiffres indien passe directement de 130b (II, p. 99 de l'édition de Beyrouth) à 180a (II, p. 110 de l'édition de Beyrouth) (le passage manquant contient de nombreuses illustrations ce qui peut expliquer la grande différence de taille entre l'édition de Beyrouth et le manuscrit) ; encres rouge et noire ; fin de la section 20 fol. 191b/141b, début de la deuxième partie fol. 193b/143b ; fin de la copie en ša‘bān 1111 / entre le 29 juin et le 28 juillet 1699 ; notice bibliographique sur la page de titre ⁴⁷⁹⁸
(Fatih)	2717 ⁴⁷⁹⁹	19 + 411 fol. (les 19 premiers fol. sont une table des matières sous forme de tableau écrite par deux mains : une utilisant le <i>ta‘līq</i> , l'autre le <i>nashī</i>) ; 27 l. ; 29,8 x 19,3 cm ; 22,7 x 13 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> récent ; fin de la première partie au fol. 190b, début de la seconde au fol. 191b ; mutilé de la fin
(Feyzullah Efendi)	1303 ⁴⁸⁰⁰	(première moitié) 322 fol. ; 29 x 21 cm ; beau <i>nashī</i>
	1304 ⁴⁸⁰¹	(seconde partie) 273 fol. ; 30 x 20,5 cm ; fin de la copie en 1055 / entre le 27 février 1645 et le 16 février 1646

⁴⁷⁹⁶ Le texte est composé de sept divisions (*qism*). La première est sur les formes des lettres, leurs nombres, leurs natures et leurs rangs (*fi šuwar al-ḥurūf wa-a‘dādi-hā wa-tabā‘i-hā wa-marātibi-hā*), la deuxième sur les balances des lettres (*fi dīkr mawāzin al-ḥurūf*), la troisième sur la séparation des lettres (*fi ištiqāq al-ḥurūf*), la quatrième sur le *baṣṭ* et le *taksīr* (*fi l-kalām ‘alā l-baṣṭ wa-l-taksīr*) et la cinquième sur les propriétés des carrés magiques (*fi l-kalām ‘alā nubḍa min ḥawāṣṣ al-muwaffaqāt*). Les deux dernières divisions n'apparaissent pas car le manuscrit semble mutilé de la fin.

⁴⁷⁹⁷ Le catalogue indique 337 fol., conformément au foliotage en chiffres indiens. Le foliotage en chiffres arabes donne 287 pour la dernière page, ce qui peut indiquer une lacune parmi les feuillets.

⁴⁷⁹⁸ Titre : *Šams al-ma‘ārif al-kubrā li-sayyidi-nā wa-mawlā-nā l-imām al-‘ālim al-‘allāma l-‘ārif bi-Llāh Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Būnī naḥa‘a Llāh ta‘ālā bi-barakati-hi wa-l-muslimīn āmīn*
 Notice bibliographique : *wa-la-hu Šams al-ma‘ārif al-wuṣṭā, wa-Šams al-ma‘ārif al-ṣuḡrā, wa-la-hu l-Laṭā‘if (sic) al-išārāt, wa-la-hu l-Ta‘līqa, wa-la-hu l-Lum‘a l-nūrāniyya, wa-la-hu Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn, wa-la-hu Mawāqif al-ḡāyāt fi kayfiyyat al-riyāḍāt, wa-la-hu Qabs al-alwān wa-anwār al-ihtidā‘, wa-la-hu l-Sirr al-ḥāfi fi l-ḥurūf al-ḥawāfi, wa-la-hu Muntahā l-ḡāyāt fi asrār al-riyāḍāt, wa-la-hu Asrār al-awrād wa-taškīl al-anwār, [wa-la-hu] Silk al-ḥaqā‘iq al-kitābiyya wa-asrār al-nubuwwa, wa-la-hu ‘Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā‘ fi šarḥ asmā‘ Allāh al-ḥusnā, wa-la-hu Risāla fi Faḍl bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm.*

⁴⁷⁹⁹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 231.

(Haci Selim Ağa)	528 ⁴⁸⁰²	312 fol. ; 39 l. 31 x 20 cm ; 23,6 x 11,5 cm ; encres rouge et noire ; beau <i>nashī</i> ; décor doré aux fol. 1b et 138b, bordure dorée et rouge dans l'intégralité du manuscrit ; fin de la copie le vendredi [24] de la fin de <i>qū l-qa'da</i> 1140 / 2 juillet 1728 ; fin de la première moitié fol. 135a, début de la seconde fol. 138b (entre les deux est inséré un <i>Ṣarḥ dā'irat al-ṣayḥ al-Ṣādīli</i> , fol. 135b - 138a)
(Halet Efendi)	735	501 fol. ; 25 l. ; encres rouge et noire ; bordures rouges ; <i>nashī</i> ; n.d. ; séparation entre la première et la seconde partie à partir de fol. 245a jusqu'à 247b (page de titre fol. 247a) ; marque de possession par achat légal (<i>al-ṣirā' al-ṣar'ī</i>) de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Rūmī en <i>qū l-ḥiḡḡa</i> 1083 / entre le 20 mars et le 18 avril 1673
(Hamidiye)	677 ⁴⁸⁰³	(version longue, première moitié) 379 fol. ; 21 l. ; 20,5 x 15,5 cm ; 15 x 7 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; semble faire partie à l'origine d'un manuscrit plus grand dans lequel le <i>Ṣams al-ma'ārif</i> était précédé d'un texte en persan dont nous pouvons voir la dernière page et son décor floral coloré de bleu, blanc, rouge et plusieurs teintes de rose ; fol. 1b enluminé avec un décor floral coloré au dessus de la <i>basmala</i> ; bordure dorée sur chaque page ; dernière illustration complète au fol. 274b (par la suite on a au mieux les bordures d'un tableau, mais en général un espace blanc) ; décor floral au fol. 378b signalant la fin de la section 20, le fol. 379a indique le début de la section 21, le fol. 379b comporte un décor floral entourant du texte ; établi en <i>waqf</i> par le sultan (<i>al-sulṭān</i>) 'Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sulṭān</i>) Aḥmad Ḥān.
	676 ⁴⁸⁰⁴	343 fol. ; 31 l. ; 32 x 21 cm ; 21,5 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor doré sur la première page avec les couleurs rouge et bleue, bordure dorée au fol. 2a puis bordure rouge sur l'ensemble du manuscrit ; n.d. ; fin de la première moitié au fol. 154b, début de la seconde moitié fol. 156b (page de titre fol. 156a) ; établi en <i>waqf</i> par le sultan (<i>al-sulṭān</i>) 'Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sulṭān</i>) Aḥmad Ḥān.
	676bis ⁴⁸⁰⁵	395 fol. ; 21 x 16 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1171 / entre le 15 septembre 1757 et le 4 septembre 1758
	678	(version longue, seconde moitié) 395 fol. ; 21 l. ; 21 x 15,5 cm ; 15 x 7 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor doré mais simpliste fol. 1a et décor floral doré au dernier fol. 394a, bordure dorée dans l'intégralité du manuscrit ; fin de la copie le 16 rabī' II 1171 / 28 décembre 1757 à Constantinople par Aḥmad b. <i>al-marḥūm</i> Muṣṭafā Aḡāya Trqlīyān ; établi en <i>waqf</i> par le sultan (<i>al-sulṭān</i>) 'Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sulṭān</i>) Aḥmad Ḥān.
(Hekimoğlu)	534	514 fol. ; 21 l. ; 29,4 x 18,5 cm ; 20,8 x 10,7 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor doré sur la première page et au fol. 225b pour le début de la seconde moitié ; bordure dorée dans tout le manuscrit ; fin de la première moitié au fol. 224a, début de la seconde fol. 225b ; fin de la copie la journée du jeudi 14 <i>qū l-qa'da</i> 1118 / 17 février 1707 par Muḥammad Nūr Allāh <i>al-ḥāfiẓ li-kalām Allāh</i> à la <i>Madrasa l-Ḥasaniyya l-Mulāṣīqa li-walī Llāh 'Alā' al-Dīn al-Baṣīrī</i> .
	535	503 fol. ; 25 l. ; 30,1 x 19,6 cm ; 22,5 x 12,2 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor doré au fol. 1b, ébauche de décor au fol. 295b, bordure dorée aux fol. 1b, 2a 295b et 296a ; bordures rouges sur l'intégralité du manuscrit ; fin de la copie le 10 raḡab 1099 / 11 mai 1688 par Abū l-Ḥayr b. Ḥusayn al-Aṭfaḥī [?] l-Azharī ; fin de la première moitié fol. 293b, début de la seconde fol. 295b
	536	(version longue, seconde moitié) 224 fol. ; 25 l. ; 29 x 20,8 cm ; 20,9 x 12,8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d.

⁴⁸⁰² *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸⁰³ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 231.

	537	519 fol. ; 31 l. ; 31,5 x 18,4 cm ; 23,2 x 11 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor doré sur la première page et au fol. 240b pour le début de la seconde moitié ; bordure dorée dans tout le manuscrit ; fin de la première moitié au fol. 239a, début de la seconde fol. 240b ; fin de copie la journée du lundi 15 šawwāl 1119 / 9 janvier 1708 par Muḥammad Nūr Allāh <i>al-ḥāfiẓ li-kalām Allāh</i> à la <i>Madrasa l-Ḥasaniyya l-ğarār walī Llāh ‘Alā’ al-Dīn al-Bašīrī</i> .
(Melmet)	1304 ⁴⁸⁰⁶	282 p. ; 25 l. ; <i>šarqī</i> ; presque bon état
	1303 ⁴⁸⁰⁷	(seconde partie) ; 324 p. ; 25 l. ; <i>šarqī</i> ; presque bon état
(Murad Buhari)	237	309 fol. ; 35 l. ; 33 x 20,5 cm ; 23 x 12,5 cm ; encres rouge et noire ; décor avec dorure sur le fol. 1b, bordure rouge et bleue sur les fol. 1b et 2a, puis rouge sur l'ensemble du manuscrit ; fin de la première moitié fol. 135a, début de la seconde moitié fol. 135b ; marque de possession du seigneur (<i>al-sayyid</i>) Ḥusayn, mufti ⁴⁸⁰⁸ , et de Muḥammad Bahā’ al-Dīn ; marque d'achat d'al-Ḥāğğ Ḥasan Ḥāmid Efendī en 1212 / entre 26 juin 1797 et le 15 juin 1798 à Constantinople pour 45 qarš (lecture incertaine).
(Nuruosmaniye)	2834 ⁴⁸⁰⁹	(version longue, seconde moitié) ; 210 fol. ; 35 l. ; <i>nashī</i> ; bon état ⁴⁸¹⁰ ; encres rouge et noire ; décor doré au fol. 1b, bordures dorées aux fol. 1b et 2a, bordures rouges sur le reste du manuscrit ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Nağīb ‘Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dā’ī</i> - l-Ḥāğğ İbrāhīm Ḥatīf).
	2833 ⁴⁸¹¹	(version longue, deuxième moitié) ; 448 p. ; 31 l. ; <i>nashī</i> ; bon état état ; encres rouge et noire ; décor doré sur le fol. 1b, bordures dorées aux fol. 1b et 2a, bordures rouges sur l'intégralité du manuscrit ; n.d. ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Nağīb ‘Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dā’ī</i> - l-Ḥāğğ İbrāhīm Ḥatīf).
	2832 ⁴⁸¹²	(version longue, première moitié) ; 176 fol. ; 29 l. ; <i>nashī</i> ; bon état ; encres rouge et noire ; décor doré sur le fol. 1b, bordures dorées aux fol. 1b et 2a, bordures rouges sur l'intégralité du manuscrit ; fin de la copie le 22 šafar 1126 / 9 mars 1714 par Muḥammad al-Zaynī, petit-fils (<i>sibt</i>) de ‘Abd al-Wārīṭ al-Šāfi‘ī ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Nağīb ‘Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dā’ī</i> - l-Ḥāğğ İbrāhīm Ḥatīf).
	2831 ⁴⁸¹³	417 fol. ⁴⁸¹⁴ ; 27 l. ; <i>nashī</i> ; bon état ; encres rouge et noire ; décor doré inachevé au fol. 1b et 200b ; bordure rouge et noire sur l'ensemble du manuscrit ; fin de copie de la première moitié le premier jour (<i>ğurra</i>) de ğumādā II 1064 / 19 avril 1654, fin de copie de la seconde moitié le 18 ğumādā I 1064 ⁴⁸¹⁵ / 6 avril 1654 par ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Ğarqāwī l-Fayyūmī ⁴⁸¹⁶ ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Nağīb ‘Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dā’ī</i> - l-Ḥāğğ İbrāhīm Ḥatīf).

⁴⁸⁰⁶ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ğazā’iriyya fī maktabāt İstanbūl (Turkiyā)*, p. 87, n°101.

⁴⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 87-88, n°102.

⁴⁸⁰⁸ Le nom de la ville est mal exécuté, nous n'avons pas su l'identifier.

⁴⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 80, n°92.

⁴⁸¹⁰ Ibn ‘Abd al-Karīm précise que le manuscrit a été copié en 1126/1714 par Muḥammad b. al-Zaynī. Il s'agit d'une confusion avec le manuscrit Nuruosmaniye 2832.

⁴⁸¹¹ *Ibid.*, p. 81, n°93.

⁴⁸¹² *Ibid.*, p. 81-82, n°94.

⁴⁸¹³ *Ibid.*, p. 82-83, n°95.

⁴⁸¹⁴ Ibn ‘Abd al-Karīm indique fautivement qu'il ne s'agit que de la seconde et dernière partie.

⁴⁸¹⁵ Ibn ‘Abd al-Karīm a fautivement lu 1074.

⁴⁸¹⁶ ‘Abd Allāh al-Ğaqārī selon Ibn ‘Abd al-Karīm.

	2830 ⁴⁸¹⁷	267 fol. ⁴⁸¹⁸ ; 29 l. ; <i>nashī</i> ; bon état ; encres noire et rouge ; décor doré aux fol. 1b et 164b, bordures dorées fol. 1b - 4a et 165a, bordure rouge dans tout le reste du manuscrit ; fin de la copie le 27 dū l-ḥiḡḡa 1122 / 16 février 1711 ⁴⁸¹⁹ par Muḥammad b. Ḥaḍīr al-Muftī ; fin de la première moitié au fol. 163b, début de la seconde au fol. 164a ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū Saʿīd ʿUṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>al-dāʿī</i> - al-Ḥāḡḡ Ibrāhīm Ḥatīf).
	2829 ⁴⁸²⁰	282 fol. ; 39 l. ; <i>nashī</i> ; très bon état ; les fol. 1b et 117b ont un décor doré, les fol. 1b et 2a ont une double bordure dorée, et l'ensemble du manuscrit une bordure dorée avec de l'encre rouge jusqu'au fol. 272b ; n.d. ; fin de la première moitié fol. 115b, début de la seconde 117b ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Naḡīb ʿUṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dāʿī</i> - l-Ḥāḡḡ Ibrāhīm Ḥatīf).
	2828 ⁴⁸²¹	172 fol. ⁴⁸²² ; 35 l. ; <i>nashī</i> ; bon état ; encres rouge et noire ; n.d. ; le manuscrit commence par un tableau récapitulatif des chapitres avec les pages correspondantes
(Pertevniyal)	762	344 fol. ; 31 l. ; 29,3 x 20 cm ; var. x 12,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; décor avec dorures au fol. 1b, bordure avec dorure et encre rouge aux fol. 1b et 2a, puis rouge sur l'ensemble du manuscrit ; n.d. ; fin de la première moitié au fol. 162b, début de la seconde au fol. 163b
(Univ. Kutuph.)	A 6240 ⁴⁸²³	302 fol. ; 13 x 18 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1122 / entre le 2 mars 1710 et le 19 février 1711
(Saray, Ah. III)	1554 ⁴⁸²⁴	299 fol. ; 29,5 x 18 cm ; <i>nashī</i> ; n.d.
	1761 ⁴⁸²⁵	382 fol. ; 30,5 x 21 cm ; <i>nashī</i> ; XIII ^e /XIX ^e siècle
Londres (British Museum)	Or. 4327 ⁴⁸²⁶ (1 ^{ère} p. / 3)	fol. 38-162 / 185 fol. ; 15 l. ; 22,2 x 15,25 cm ; <i>nashī</i> ; apparemment du XVIII ^e siècle ; extrait allant de la section 33 à la section 36.
Mossoul (Maktabat al- awqāf al-ʿamma, Madrasat al- Ḥāḡḡiyyāt)	recueil coté 22/4 (22 ^e p.) ⁴⁸²⁷	363 fol. ; 14 x 21 cm
(al-Madrasa l- Aḥmadiyya)	7/5 ⁴⁸²⁸	336 fol. ; 13 x 22 cm
Paris (BnF)	2650 ⁴⁸²⁹	(première moitié) 227 fol. ; 26 l. ; 29 x 19 cm ; papier ; XI ^e /XVII ^e siècle ; ancien fonds 378
	2651 ⁴⁸³⁰	(seconde moitié) 256 fol. ; 25 l. ; 29,5 x 20 cm ; fin de la copie le 6 dū l-qaʿda 1058 / 22 novembre 1648 ; ancien fonds 1123

⁴⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 83-84, n°96.

⁴⁸¹⁸ Ibn ʿAbd al-Karīm indique fautivement qu'il ne s'agit que de la première partie.

⁴⁸¹⁹ Ibn ʿAbd al-Karīm donne fautivement 1720 en ère chrétienne.

⁴⁸²⁰ *Ibid.*, p. 84, n°97.

⁴⁸²¹ *Ibid.*, p. 84-85, n°98.

⁴⁸²² Le catalogue d'Ibn ʿAbd al-Karīm indique 394 p. ; le catalogue électronique 172 fol.

⁴⁸²³ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 231.

⁴⁸²⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸²⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸²⁶ Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 562-563, n°825.

⁴⁸²⁷ ʿAbd al-Razzāq Aḥmad Sālim, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-ʿamma fī l-Mawṣil*, III, p. 119-121.

⁴⁸²⁸ *Ibid.*, V, p. 178.

⁴⁸²⁹ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479.

	2652 et 2653 ⁴⁸³¹	(deux volumes) 578 et 605 fol. ; 16 l. ; 37,5 x 24 ; papier ; fin de la copie en 1711 ; traduction interlinéaire en latin sur le début ; supplément 1088 I, II.
	2654 ⁴⁸³²	348 fol. ; 29 l. ; 29 x 20 cm ; papier ; fin de la première partie au fol. 152a ; fin de la copie de la première partie le 29 muḥarram 1211 / 4 août 1796 et fin de la copie de la seconde partie en dū l-ḥiḡḡa 1212 / entre le 17 mai et le 15 juin 1798 par Muḥammad (?), fils du seigneur (<i>al-sayyid</i>) Aḥmad, fils du seigneur (<i>al-sayyid</i>) ‘Abd al-Raḥmān Efendī ; supplément 1089
	2655 ⁴⁸³³	509 fol. ; 27 l. ; 32 x 20 cm ; papier ; fin de la première partie au fol. 229a ; fin de la copie de la première partie au début du mois de muḥarram 1178 / début juillet 1764 et fin de la copie de la seconde partie en ša‘bān 1177 / entre le 4 février et le 4 mars 1764, par ‘Abd al-Rāziq al-Manšālīnī l-Farbāwī l-Mālikī (il semble donc qu'il ait commencé par recopier la seconde moitié) ; supplément 1090
	6681 ⁴⁸³⁴	début de la première moitié de la version longue ; 107 fol. ; 19 l. ; 20,5 x 13 cm ; bordures ; <i>nashī</i> ; fin XIX ^e siècle ; le manuscrit commence par une table des matières pour les neuf premières sections (fol. 1b - 3b)
Patna Bankipur (Khuda Bakhsh Oriental Public Library)	⁴⁸³⁵	332 fol. ; 26 l. ; 11,33 x 8 cm ; 8,33 x 5,5 cm ; <i>nashī</i> ; écrit vers 800 ; le catalogue de Ross signale qu'il commence « abruptement » par « <i>šahādat azal fa-min nūr hādīhi l-šahāda ‘tarafa l-muṣṭafūn ‘ilm fa-fham dālīka</i> » (il s'agit de l'incipit normal de la version longue) ⁴⁸³⁶
Rampur (Reza Library)	9790 D ⁴⁸³⁷	(seconde partie) ; 192 fol. ; 31 l. ; 29,8 x 21,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1117 / entre le 25 avril 1705 et le 14 avril 1706 ; bon état mais rongé par les vers et légèrement taché par l'humidité ; a un double tableau en rouge ⁴⁸³⁸
	4817 M ⁴⁸³⁹	2 volumes ; 341 fol. ; 33 l. ; 31,4 x 20,1 cm ; <i>nashī</i> ; bon état ; fin de la copie en 1248 / entre le 31 mai 1832 et le 20 mai 1833 par ‘Abd al-‘Azīz b. Muṣṭafā l-Kattānī [= Kinānī ?] ; a un double tableau en rouge ⁴⁸⁴⁰

⁴⁸³⁰ *Ibid.*, p. 479.

⁴⁸³¹ *Ibid.*, p. 479.

⁴⁸³² *Ibid.*, p. 479.

⁴⁸³³ *Ibid.*, p. 479.

⁴⁸³⁴ Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 336.

⁴⁸³⁵ ‘Abd al-Ḥamīd Mawlawī et Denison Ross, *Miftāḥ al-kunūz al-ḥafiyya fī l-wuṣūl li-l-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya*, Patna, Maṭba‘at Ṣādiq Būr, 1918-1965, I, p. 136, n°1344 ; Edward Denison Ross, *Catalog of the arabic and persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta (1908-1920), Patna (1918-1933), 1908-1933, XIII (Sufism), p. 47, n°859.

⁴⁸³⁶ Denison Ross signale en outre qu'au fol. 182b, l'auteur parle de son voyage depuis l'Égypte jusqu'à Jérusalem et affirme avoir rencontré un individu du groupe des *abdāl* (*wa-dālīka innī lammā raḥaltu wa-hāḡartu min Miṣr wa-ḡi’tu ilā ziyārat Bayt al-maqdis... id anā bi-raḡul min al-abdāl wa-qad ta‘arraḡa ‘alayya wa-sallama ‘alayya wa-qāla lī...).*

⁴⁸³⁷ Imtiyaz Ali Arsi, *Catalogue of the arabic manuscripts in Reza Library (Rampur)*, Rampur, Reza Library Trust, 1963-77, V, p. 502-503, n°4212.

⁴⁸³⁸ Incipit du 9790 D : *bi-sm Allāh - man ḥamada l-kawn istamadda l-‘awn - al-faṣl al-ḥādī wa-l-‘iṣrūn fī asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-anmāṭi-hā ā.h.*

⁴⁸³⁹ *Ibid.*, V, p. 504-505, n°4213.

⁴⁸⁴⁰ Incipit du 4817 M : *šahādat azal. Fa-min ba‘d hādīhi l-šahāda ‘tarafa l-muṣṭafūn ‘ilm fa-fham dālīka - aḥmadu-hu subḥānu-hu wa-ta‘ālā wa-kull šay’ ‘inda-hu bi-miqdār ā.h.*

Extraits du *Šams al-ma'ārif*

Alep	mağmū' cōtē 'tqī 108 (3 ^e p.) ⁴⁸⁴¹	feuillet issu du <i>Šams al-ma'ārif</i> sur les propriétés de la basmala (<i>ṣafahāt min kitāb Šams al-ma'ārif li-l-Būnī fī ḥawāṣṣ al-basmala</i>) ; 112 fol. ; 21 l. ; 16 x 23 cm ; beau <i>nashī</i>
Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	*8109 (ن ع) 24 (خ ن) ⁴⁸⁴²	invocations (<i>ad'īya</i>), litanies (<i>awrād</i>) et autres extraits du <i>Šams al-ma'ārif</i> ⁴⁸⁴³ ; « écriture normale » (<i>qalam 'ādī</i>)
Le Caire (Egyptian National Library)	ش 84 ⁴⁸⁴⁴	un exemplaire portant le titre <i>Risāla fī Ahkām al-burūğ wa-l-kawākib wa-ma'rifat awā'il al-sinīn</i> extrait du (<i>muntahab min</i>) <i>Šams al-ma'ārif al-wuṣṭā</i> ; 17 fol. ; daté d'environ 1150 / 1733 ⁴⁸⁴⁵
Dublin (Chester Beatty Library)	4942 (4 ^e p.) ⁴⁸⁴⁶	fol. 258 - 303 ; 19,5 x 14 cm ; <i>nashī</i> clair ; fin de la copie en 1092 / entre le 21 janvier 1681 et le 10 janvier 1682 par Mahdī b. Yaḥyā b. Ṣalāḥ al-Misūrī
	5297 ⁴⁸⁴⁷ (2 ^e p.) ⁴⁸⁴⁸	fol. 97 - 125 ; 25,6 x 17 cm ; deux écritures <i>nashī</i> ; n.d. ; IX ^e /XV ^e siècle
Gotha (Herzoglichen Bibliothek)	arab. 1079 ; Stz. Kah. 572 ⁴⁸⁴⁹	répertorié comme une recette de la version moyenne (<i>fā'ida min Šams al-ma'ārif al-wuṣṭā</i>) ; 10 fol. ; 21 l. ; 21 x 15,5 cm ; <i>nashī</i> ⁴⁸⁵⁰

⁴⁸⁴¹ Muḥammad Kamāl, *Ma'had al-turāt al-'ilmī l-'arabī. Fihrist al-maḥṭūṭāt*, Alep, Ma'had al-turāt al-'ilmī l-'arabī, 1980, p. 72, n°23.

⁴⁸⁴² Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuz² 1, p. 199.

⁴⁸⁴³ *Risāla taṣṭamilu 'alā ad'īya wa-awrād wa-ğayr dālīka multaqaṭa min Šams al-ma'ārif li-l-Būnī*.

⁴⁸⁴⁴ David A. King, *A catalogue of the scientific manuscripts in the Egyptian National Library*, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1981-1986, 5/3/5, part 2, p. 740.

⁴⁸⁴⁵ Incipit : ... *wa-ba'ḍ fa-hāḍihi risāla laṭīfa taṣṭamilu 'alā aḥkām ṣattā min aḥkām al-burūğ wa-l-kawākib wa-fī-hā ma'rifat istiḥrāğ awwal kull sana min al-ta'rīḥ al-'arabī wa-l-qibṭī wa-l-rūmī wa-ma'rifat burğ al-Šams wa-l-Qamar wa-manzilati-himā wa-ma'rifat ṭālī' al-waqt wa-taqwīm al-šī'r al-yamāniyya wa-ğayr dālīka mimmā yaridu 'alay-ka mufaṣṣal...*

Excipit : ... *kāna l-ma'nā llaḍī huwa fī bāṭini-hā l-rūḥāniyya l-nāzila min al-manāzil bi-quadrat Allāh ta'ālā kamā tarā...*

⁴⁸⁴⁶ Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, VI, p. 150.

⁴⁸⁴⁷ Le recueil en question est composé de deux textes d'al-Būnī, le premier étant le *Laṭā'if al-iṣārāt*.

⁴⁸⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 150.

⁴⁸⁴⁹ William Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, II, p. 450-451, n°1263.

⁴⁸⁵⁰ Incipit : *qāla Abū l-Huḍayl qāla kāna 'Īsā 'alay-hi l-salām idā arāda an yuḥyiya l-mawtā ṣallā rak'atayn.*

Istanbul (Amcazade Huseyn)	348 (3 ^e p. / 4)	la page de titre indique <i>Kitāb Miṣṣāḥ al-ḡafr al-ḡāmi‘ wa-miṣbāḥ al-nūr a[l]lāmi‘</i> de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (ce titre est rayé) ; fol. 13b - 15b ⁴⁸⁵¹ / 32 fol. ; 20 l. ; 17,5 x 13,1 cm ; 14,8 x 10,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>ta‘liq</i> ; marque de possession de Yaḥyā b. ‘Abd al-Raḥīm al-Šaqandāwī l-‘Ulwānī ; le recueil se compose du <i>Qabs al-iqtidā’</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 10b), des <i>Laṭā‘if</i> d'al-Būnī (fol. 11b - 13a) ⁴⁸⁵² , d'un commentaire anonyme sur les <i>anmāt</i> répertorié sous le titre <i>Šarḥ ḥawāṣṣ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> de Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Ya‘qūb b. Abū l-Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī ⁴⁸⁵³ (fol. 16b - 27b) puis de pièces diverses (<i>du‘ā’</i> , <i>fawā‘id</i> , etc) (fol. 28a - 32b).
(Aya Sofya)	1872 ⁴⁸⁵⁴	répertorié sous le titre <i>Risāla fī l-Taṣawwuf</i> , sans nom d'auteur ⁴⁸⁵⁵ ; 16 fol. ; 9 l. ⁴⁸⁵⁶ ; 17,6 x 12,9 cm ; 8,2 x 6,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; l'extrait se présente comme un extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> recopié par une tierce personne. L'intérêt de ce texte de par les informations de transmission qu'il délivre nous a paru suffisamment intéressant pour l'ajouter à nos annexes ; établi en <i>waqf</i> par Maḥmūd Ḥān ; tampon de Muḥammad Muṣṭafā Ḥān.
	2803 (3 ^e p. / 4) ⁴⁸⁵⁷	extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> ; fol. 73b-77a / 94 fol. ; 13 l. ; 19 x 12,5 cm ; 12,5 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; état moyen ; le recueil se compose d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> (fol. 1b - 70a), <i>al-Laṭā‘if al-tis‘a</i> (fol. 70b - 73a) et d'un traité sur les propriétés des noms divins d'Aḥmad b. Ya‘qūb al-Asadī l-Ṭībī (fol. 77b - 89b), suivi de petits opuscules jusqu'à la fin (fol. 94b) ; marque de possession de Amīn Allāh b. Šams al-Dīn b. [...] et de Muḥammad b. ‘Alī l-Mawṣilī ; certificat de lecture d'Aḥmad b. Arkmās [?] en muḥarram 905 / entre le 8 août et le 6 septembre 1499 ; établi en <i>waqf</i> par Maḥmūd Ḥān.
(Bağdatli Vehbi)	930 (2 ^e p. / 2)	répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ wa-wafq</i> ; fol. 59b-66b / 66 fol. ; 25 l. ; 26,5 x 17,5 cm ; 20 x 17 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordures rouges dans l'intégralité du manuscrit ; mutilé de la fin (mais une autre main a écrit sur la dernière page vierge qui restait) ; extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> commençant au commentaire du nom divin <i>al-barr</i> et se terminant au tableau de cinq lignes contenant huit lettres chacune (م ب و ر د ج ع ل) (comprend le passage sur Muḥammad b. Ṭalḥa) ; marque de possession de ‘Alī b. Naṣīr al-Dīn b. Faṭīra du 6 ḡū l-ḥiḡḡā 1054 / 3 février 1645 ; la première partie du recueil contient le <i>Kitāb al-‘Uḡāla fī ḥall al-anmāt al-ma‘rūfa bi-ḡam‘ Abi l-‘Abbās Aḥmad</i> d'Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Biṣṭāmī (commentaire d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i>) (fol. 1b - 57a, fin de la copie le lundi 12 ṣawwāl 836 / 1 ^{er} juin 1433 au Caire par Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ḥaṭīb connu sous le nom de (<i>al-šahīr bi-</i>) Abū l-Šayḥ Badr al-Ḥamawī)

⁴⁸⁵¹ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁴⁸⁵² Non signalé dans le catalogue électronique.

⁴⁸⁵³ Celui-ci est considéré comme l'auteur dans le catalogue électronique. Le texte s'achève en fait par la mention *allafa-hu wuqūfa-hu l-‘abd al-faqīr ilā l-malik al-ḡanī l-kabīr Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Ya‘qūb b. [?] Abī Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī bi-‘awn Allāh ta‘ālā*.

⁴⁸⁵⁴ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 238.

⁴⁸⁵⁵ Le catalogue indique en outre qu'il s'agit des fol. 294 à 325 et que le texte a 17 lignes par page, ce qu'il s'avère faux.

⁴⁸⁵⁶ Le catalogue électronique indique 17 lin.

⁴⁸⁵⁷ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ḡazā’iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 78, n°89. Le catalogue indique *Šams al-ma‘ārif al-suḡrā* alors qu'il ne s'agit que d'un extrait.

	2250 (4 ^e p. / 7)	fol. 33b - 54a / 140 fol. ; 16 l. ; 18 x 12 cm ; 15 x 9 cm ; encre noire, traces de crayon de couleur rouge ; <i>nashī</i> ; s'annonce comme un extrait (<i>mimmā ḍakara-hu l-šayḥ Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-šayḥ Abū l-Ḥasan b. Yūsuf al-Būnī fī kitābi-hi Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif fī ism Allāh taʿālā l-ʿalīm [...]</i>), le texte se termine par <i>intahā mā ḍakara-hu l-šayḥ al-Būnī raḥima-hu Llāh taʿālā fī Šams al-maʿārif al-wustā [...]</i> puis le colophon ; fin de la copie le 21 dū l-qaʿda 1321 / 8 février 1904 par Baġdādī Wahbī ; établi en <i>waqf</i> pour la bibliothèque <i>al-kāʾina</i> à Bagdad le 25 šafar 1323 / 1 ^{er} mai 1905 par Baġdādī Wahbī, compilateur de ce recueil ; le recueil contient <i>Šarḥ al-Qašida l-qāfiyya</i> de Burhān al-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Abū l-Qāsīm b. Arfaʿ al-Raʿs (fol. 1b - 27b, fin de la copie le 25 šafar 1323 / 1 ^{er} mai 1905 par Baġdādī Wahbī), de <i>Maqāla fī l-Nāʾim wa-l-yaqẓān</i> de Muḥammad b. Zakariyā l-ṭāḥib al-Rāzī (fol. 28b - 29a, fin de copie en 1323 / entre le 8 mars 1905 et le 25 février 1906 par Baġdādī Wahbī), d'un aide mémoire de cotes d'ouvrages (fol. 29b - 32b), d'un extrait du <i>Kitāb al-Aḥḡār</i> de Šaraf al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf al-Qāhirī l-Tifāšī (fol. 58b - 61a, fin de copie le 11 muḥarram 1319 / 30 avril 1901 par Baġdādī Wahbī), d'un extrait du <i>Šarḥ al-Šuḍūr</i> d'al-Čildakī (fol. 61b - 64a, fin de copie le 2 muḥarram 1322 / 19 mars 1904) ⁴⁸⁵⁸ , de divers autres extraits d'œuvres (fol. 64a - 110b) ⁴⁸⁵⁹ et d' <i>al-Īḍāḥ fī asrār al-nikāḥ</i> de ʿAbd al-Raḥmān b. Naṣr b. ʿAbd Allāh al-ʿAdawī l-Šīrāzī ⁴⁸⁶⁰ (fol. 112b - 140a, fin de la copie le 25 šafar 1323 / 1 ^{er} mai 1905 à Bagdad par Baġdādī Wahbī) ⁴⁸⁶¹ .
	928 ⁴⁸⁶²	le manuscrit est répertorié sous le titre <i>Šarḥ sawāqit al-fātiḥa</i> et la page de titre indique : <i>hādā kitāb Šarḥ sawāqit al-fātiḥa l-šarīfa wa-ḡalḡalūtiyya l-kubrā wa-maʿrifat al-kawākib al-sayyāra wa-l-burūġ</i> ; le contenu est un extrait du <i>Šams al-maʿārif al-kubrā</i> ; 81 fol. ; 15 l. ; 24,8 x 15,5 cm ; <i>nashī</i> ; le fol. 2a indique 1271 / entre le 24 septembre 1854 et le 13 septembre 1855 mais il peut s'agir d'un ajout tardif ; il semble que le manuscrit soit un extrait d'un manuscrit plus large : alors que l'ensemble est globalement bien écrit et mis en page avec des marges, la première page est d'une autre main, sans marges ni effort de présentation et la fin du texte de la dernière page est rayé, comme pour compléter un début manquant et supprimer une phrase incomplète à la fin ; les fol. 1b-50b correspondent aux p. 5-33 (édition de Beyrouth), suit la section 12 sur le plus sublime nom de Dieu, jusq'aux sections treize et quatorze avec des lacunes.
Istanbul (Baġdād Walī l-dīn)	667 ⁴⁸⁶³ [?]	répertorié sous le titre <i>Sawāqit al-fātiḥa</i> ; 34 p. ; 15 l. ; <i>šarqī</i> ; bon état

⁴⁸⁵⁸ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁴⁸⁵⁹ Non signalés dans le catalogue électronique.

⁴⁸⁶⁰ Le catalogue électronique indique fautivement al-Šīzarī.

⁴⁸⁶¹ Le catalogue signale fautivement *al-Īḍāḥ fī asrār al-nikāḥ* de Baġdādī Wahbī (fol. 112 - 126), prenant le copiste pour l'auteur du traité. En réalité l'extrait se compose de deux parties rédigées comme deux textes indépendant avec le colophon de la première en 126b, fin de copie le 8 šawwāl 1322 par Baġdādī Wahbī et le début du nouvel extrait au fol. 127b.

⁴⁸⁶² Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232. Toufic Fahd identifie ce texte sous le titre *Kitāb Šarḥ sawāqit al-fātiḥa l-šarīfa wa-l-ḡalḡalūtiyya l-kubrā wa-maʿrifat al-kawākib al-sayyāra wa-l-burūġ*.

⁴⁸⁶³ Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ḡazāʾiriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 11, n°1.

(Fatih)	5321 (5 ^e p. / 6)	fol. 85b - 89b / 89 fol. ; 13 l. ; 22,1 x 16 cm ; 14,8 x 8,5 cm ; ta'liq ; encres rouge et noire ; établi en waqf par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; il s'agit du chapitre concernant Muḥammad b. Ṭalḥa ; le recueil contient <i>al-Awrād al-bahā'iyya</i> de Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Buḥārī Naqšband (fol. 1b - 8b), <i>Šarḥ Sunnat al-asmā'</i> attribué à al-Ġazālī (fol. 9b - 40a, le texte est coupé au fol. 21a par une page de titre du texte d'al-Ġazālī puis deux folios rédigés par une autre main, le texte reprend avec pour titre <i>šarḥ āḥar 'alā Ġannat al-asmā'</i>), <i>Tarġamat Šarḥ Sunnat al-asmā'</i> (fol. 41b - 55a) et <i>Šarḥ qašīdat 'Alī d'al-Ġazālī</i> (fol. 55b - 79a) et du <i>Faḍā'il al-basmala</i> (fol. 79b - 85a) ; établi en waqf par Maḥmūd Ḥān.
(Hacı Ahmed Paşa)	336 (16 ^e p. / 21)	répertorié sous le titre <i>Fā'ida nuqilat min Šams al-ma'ārif al-kubrā</i> ; fol. 80 - 81 / 122 fol. ; 21 l. ; 20,5 x 15 cm ; 14,5 x 9 cm
	350 (3 ^e p. / 6)	répertorié sous le titre <i>Muntaḥab min Šams al-ma'ārif al-kubrā</i> , le titre à l'encre rouge au fol. 24b indique <i>wa-ḡakara fi kitāb Šams al-ma'ārif al-wustā l-Būnī [...]</i> ; fol. 24b - 25a / 61 fol. ; 13 l. ; 20,5 x 14,9 cm ; 12,9 x 7 cm ; encres rouge et noire ; ta'liq ; l'extrait correspond au tableau de 7 cases de côté établissant les correspondances entre lettres de l'alphabet, noms divins, sceau de Salomon, jours de la semaine, anges, rois des djinns et tempérament ; le recueil contient <i>Šarḥ Sunnat al-asmā'</i> attribué à al-Ġazālī (fol. 1b - 22b, fin de la copie l'après-midi (<i>'aṣr</i>) du mardi 16 ġumādā I 1097 / 10 avril 1686 par Maḥmūd b. al-ḥāġġ Ḥalīl), <i>al-Qašīda l-ġalġalūtiyya</i> attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib (fol. 23a - 24a, le titre en rouge au-dessus de la <i>qašīda</i> est <i>hādā hizb al-barr</i> , corrigé par une main tardive au-dessus en <i>al-ġalġalūtiyya</i>), <i>Tarġamat Šarḥ sunnat al-asmā'</i> attribué à al-Ġazālī (fol. 25a - 53b), <i>Qašīda fi ḥawāṣṣ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> (fol. 54b - 60a) et <i>Šurūṭ ta'bīr al-ru'yā</i> (fol. 61a).
Mossoul (Madrasat al-Ḥaġġiyyāt)	recueil coté 23/43 (19 ^e p.) ⁴⁸⁶⁴	extraits (<i>nuqūlat</i>) du <i>Šams al-ma'ārif</i> ; 209 fol. ; 16 x 21 cm
(Madrasat al-Ḥyāt)	recueil coté 16/1 (23 ^e p.) ⁴⁸⁶⁵	<i>Faṣl fi ḥawāṣṣ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> [<i>manqūla min kitāb Šams al-ma'ārif</i>] ; 410 fol. ; 16 x 21 cm
(Madrasat al-Ḥaġġiyyāt)	recueil coté 22/4 (20 ^e p.) ⁴⁸⁶⁶	Épître extraite d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> et du <i>Šams al-ma'ārif (risāla mustalla min al-Lum'a l-nūrāniyya wa-Šams al-ma'ārif)</i> ; 363 fol. ; 14 x 21 cm
Paris (BnF)	5424	fol. 266b - 300b ; <i>maġribī</i> ; nous émettons de sérieuses réserves quant à l'identification de ce texte au <i>Šams al-ma'ārif</i> ; si les thèmes traités sont similaires, nous ne sommes pas parvenu à identifier l'extrait sur les versions imprimées de l'ouvrage
	5542 ⁴⁸⁶⁷ (5 ^e p. / 11)	(début de la version longue) fol. 67b - 77b / 168 fol. ; 20 l. ; <i>maġribī</i>
Rampur (Reza Library)	2610 M ⁴⁸⁶⁸	<i>al-Faṣl fi 'ilm al-zā'irġa</i> ; fol. 73b-74a ; 28,7 x 23,3 cm ; <i>nashī</i> ; incomplet ; bon état, légèrement taché par l'humidité ; fin de la copie en 1132 / entre le 14 novembre 1719 et le 2 novembre 1720 ⁴⁸⁶⁹

⁴⁸⁶⁴ c Abd al-Razzāq Aḥmad Sālim, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-āmma fi l-Mawṣil*, IV, p. 217-218.

⁴⁸⁶⁵ *Ibid.*, V, p. 95.

⁴⁸⁶⁶ *Ibid.*, III, p. 119-121.

⁴⁸⁶⁷ Nouredine Ghali, *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou (conservée à la Bibliothèque Nationale - Paris)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985, p. 109.

⁴⁸⁶⁸ Imtiyaz Ali Arsi, *Catalogue of the arabic manuscripts in Reza Library (Rampur)*, V, p. 552-553, n°4229.

⁴⁸⁶⁹ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh rabb al-ālamīn - al-Faṣl al-rābi' wa-l-ṭalaṭūn min Šams al-ma'ārif al-kubrā fi 'ilm al-zā'irġa*.

Résumés, versions abrégées, morceaux choisis

Taysīr al-ʿawārif fi šarḥ Šams al-maʿārif

Saint-Laurent-de-L'Escurial	946 ⁴⁸⁷⁰ (1 ^{ère} p. / 32 ⁴⁸⁷¹)	se présente comme un <i>talḥiṣ</i> (abrégé) en sept chapitres (<i>bāb</i>) ; fol. 1n - 13 / 253 fol. ; 25 lin. ; 15 x 22,3 cm ; écriture orientale ; papier ; Cas. 941 ; traité non daté mais le manuscrit comporte plusieurs pièces datées : des <i>maqālāt</i> datées du dimanche 26 ḡumādā I 889 / 21 juin 1484 (fol. 47a), un <i>Asās al-ʿulūm wa-l-sirr al-maktūm</i> anonyme (fol. 62a-124b) daté du mardi 11 muḥarram 899 / 22 octobre 1493, un <i>Kitāb al-Aḥḡār</i> (fol. 127) daté du 6 šafar 895 / 30 décembre 1489, un traité d'Abū l-Ḥasan al-Ḥaddāfi (fol. 136b-148a) daté du 10 ramaḏān 911 / 4 février 1506, un fragment (fol. 148b-151b) daté du 23 šafar 893 / 7 février 1488, <i>al-Durr al-manẓūm fi l-sirr al-aʿzam</i> de Muḥammad b. Ṭalḥa (fol. 171b-176b) daté du 13 raḡab 890 / 26 juillet 1485, un poème <i>Šayḡat al-būm fi ḥawādīt al-rūm</i> d'Ibn ʿArabī (fol. 234b-236b) daté de 871 / entre le 13 août 1466 et le 2 août 1467 et de fragments (fol. 237a-238b) portant les dates de rabīʿ I 792 / entre le 17 février et le 18 mars 1390 et de šawwāl 873 / entre le 14 avril et le 13 mai 1469 : on peut donc estimer la copie du fragment de la fin du IX ^e /XV ^e siècle ou du début du X ^e /XVI ^e siècle ; le recueil comporte en outre une <i>qašīda</i> d'al-Būnī en vingt-cinq vers (mètre <i>ṭawīl</i>) reproduite deux fois (fol. 51a et 52a)
-----------------------------	--	---

Ḥulāṣat Šams al-maʿārif

Leyde (Université de Leyde)	Or. 1055(2) ⁴⁸⁷²	fol. 60a - 100b ; CCO 1218
--------------------------------	-----------------------------	----------------------------

Muḥtārāt min Kitāb Šams al-maʿārif al-kubrā

Allemagne	Hs.or.4438 ⁴⁸⁷³ (2 ^e p.)	l'auteur du catalogue prend soin de préciser que l'auteur est pseudo-al-Būnī ; fol. 14b - 32b / 180 fol. ; 21 l. ; 10 x 16,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie un samedi au milieu (14) de šafar 1261 / 22 février 1845
-----------	---	---

Kitāb fi l-asrār wa-l-awfāq

Cet ouvrage semble se présenter comme un abrégé du *Šams al-maʿārif al-kubrā* (*iḥtašara fi-hi Šams al-maʿārif al-kubrā wa-l-maṭbūʿ marrāt*)⁴⁸⁷⁴.

Bagdad (maktabat al-awqāf al-ʿamma)	10012 ⁴⁸⁷⁵	85 fol. ; 11 x 14 cm Les deux catalogues font mourir al-Būnī en 624 de l'hégire.
--	-----------------------	---

⁴⁸⁷⁰ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 63-76.

⁴⁸⁷¹ L'auteur du catalogue ne prétend pas avoir réussi à tout clairement identifier du fait de la composition très hétérogène du manuscrit.

⁴⁸⁷² Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 172, n°1218 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 328.

⁴⁸⁷³ Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, III, p. 182-183, n°193.

⁴⁸⁷⁴ ʿAbd Allāh al-Ġubūrī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fi maktabat al-awqāf al-ʿamma fi Baġdād*, IV, p. 322.

II. *Al-Lum'ā l-nūrāniyya*

L'œuvre porte le numéro 28 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁴⁸⁷⁶.

Version complète

Alexandrie (Baladiyya)	D / 5145 ⁴⁸⁷⁷	<i>al-Lum'ā l-nūrāniyya fī kašf al-asrār al-rabbāniyya</i> ; 79 fol.; 17 l.; 15 x 20,5 cm; <i>nashī</i> ; traces d'humidité et trous; désarticulé; estimé au XII ^e /XVIII ^e siècle ⁴⁸⁷⁸
Allemagne	or.oct. 3928 ⁴⁸⁷⁹ (4 ^e p.)	fol. 100 - 132 / 132 fol.; 21 lin.; 15,5 x 23 cm; 12 x 19 cm; <i>nashī</i> ; fin de la copie le dimanche 20 ša'bān 825 / 9 août 1422; marques de possession de Muṣṭafā b. Muḥammad et de Muḥammad Bayram al-Rābi'; hérité par Rašīd al-Daḥdāh; marque d'achat de rabī' II 1289 / entre le 8 juin et le 6 juillet 1872 par Muḥammad Bayram al-Rābi'; le recueil contient également <i>Kitāb al-Rafi' al-asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> d'al-Būnī (fol. 2 - 73b), <i>Qabs al-iqtidā' ilā wafq al-sa'āda</i> d'al-Būnī (fol. 73b - 85) et un <i>Lawḥ al-dāḥab min kitāb al-ḥurūf</i> attribué à al-Būnī (fol. 86 - 99). ⁴⁸⁸⁰
Bagdad (ḥizānat Qāsim Muḥammad al-Raġab)	⁴⁸⁸¹	<i>al-Lum'ā l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya</i> ; attribué à Šaraf al-Dīn Aḥmad b. 'Alī l-Būnī l-Qurašī; exemplaire en bon état; IX ^e siècle

⁴⁸⁷⁵ *Ibid.*, IV, p. 321-322, n°6983; Muḥammad As'ad Ṭalas, *al-Kaššāf 'an maḥṭūṭāt ḥazā'in kutub al-awqāf*, p. 339, n°3610.

⁴⁸⁷⁶ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'arīf al-Kubrā*, p. xiii.

⁴⁸⁷⁷ Muḥsin Zahrān et Yūsuf Zaydān, *Fihris maḥṭūṭāt Baladiyyat al-Iskandariyya* [= *Catalogue of manuscripts in the Municipal Library of Alexandria*], Alexandrie, al-Hay'a al-'amma li-maktabat al-iskandariyya, 1996-2001, II, p. 321, n°326.

⁴⁸⁷⁸ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām Šaraf al-Dīn Abi l-'Abbās ... fa-innī staḥartu Llāh fī iġābat da'wat aḥ lī sa'alanī 'an al-ism al-a'zam wa-kayfiyyat al-infi'ālāt bi-hi.*

Excipit : (vers) *Qul li-man yafhamu 'annī mā aqūlu / qašra l-qawl minnī ašraḥu bi-tūl*

Huwa sirr ġamiḍ min dūni-hi / qarabtu wa-Llāh a'nāq al-'uqūl.

⁴⁸⁷⁹ Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, I, p. 105-106, n°124.

⁴⁸⁸⁰ Incipit : *qāla l-šayḥ ... al-Būnī ... aḥmadu Llāh 'alā ḥusn tawfiqi-hi wa-as'alu-hu hidāya (sic) li-ṭariqi-hi ... wa-ba'd fa-innī staḥartu Llāh ta'ālā fī iġābat da'wat aḥ lī šādiq sa'ala-nī 'an al-ism al-a'zam wa-kayfiyyat al-infi'ālāt bi-hi.*

Excipit : *wa-fi hādā sirr badī' wa-Llāh a'lam bi-mā awda'a min ḥukmi-hi fa-ḥtafiḥ ayyu-hā l-aḥ bi-mā alqaytu ilay-ka taḥazzu bi-nuġḥi-hi wa-l-yakun hādā āḥir al-kitāb wa-l-ḥamd li-Llāh...*

Excipit : *wa-l-taqarrub bi-hi ilā Llāh ta'ālā ma'lūm wa-huwa taġdīd al-'azīma wa-tark al-muḥālafāt 'aqd wa-fi'l wa-l-tawaġġuh ilā Llāh sirr wa-ġahr wa-taḥqīq al-tawba marqūm fī Kitāb Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn fa-fi-hi taġidu šurūṭ tawbat al-sālikīn wa-l-murīdīn wa-l-'arīfīn wa-aqsāma-hā fa-tadabbar dālika taġidu-hu in šā'a Llāh ta'ālā ṭumma šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā.*

⁴⁸⁸¹ Kurkis 'Awwād, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī ḥizānat Qāsim Muḥammad al-Raġab* [= *Catalog of arabic manuscripts in the Qassim Muhammad al-Rajab*], Bagdad, Maṭba'at al-iršād, 1966, II, p. 9, n°199.

Berlin	Lbg.103 ⁴⁸⁸²	fol. 1- 50 et 59 - 61 ; in-quarto ; 16 lin. ; 24,25 x 18,25 cm ; 18,5 x 12 cm ; papier brunâtre et épais ; en provenance du Yémen ; fin de la copie en rabi ^c I 782 / entre le 5 juin et le 4 juillet 1380 par ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Aṭīyya
	Pm.585 ⁴⁸⁸³	extraits d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> au sein d'un recueil très composite ; fol. 91a - 93a / 192 ; in-octavo ; 23 l. ; 21 x 15 cm ; 16 x 11 cm ; papier jauni, lisse et solide ; fin de la copie autour de 1100 / 1688
(Staatsbibliothek zu Berlin)	Hs.or.5309 ⁴⁸⁸⁴ (2 ^e p.)	fol. 20 - 69 / 69 fol. ; 9 à 15 l. ; 13 x 20,5 à 14 x 20,5 cm ; 9 x 15,5 à 10 x 13,5 cm ; le recueil contient en outre un anonyme <i>Šarḥ al-aḥruf al-sab‘a l-sāqiṭa min umm al-Qur‘ān</i> (nous n'avons pas pu déterminer s'il s'agit d'un extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> , de l'épître souvent attribuée à al-Būnī ou d'un autre texte ⁴⁸⁸⁵ ⁴⁸⁸⁶)
Birmingham (Mingane Collection)	recueil coté 536 II (2 ^e partie du recueil) ⁴⁸⁸⁷	fol. 20-49 ; 25 l. ; 20,6 x 14,9 cm ; <i>nashī</i> ; n.d. ; probablement du XII ^e / XVIII ^e siècle
Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	*8131 (ع ٨) ou 46 (ع ٨) ⁴⁸⁸⁸	« écriture normale » (<i>qalam ‘ādī</i>), plusieurs mains (<i>bi-ḥuṭūṭ muḥtalifa</i>)
Le Caire (Index of Dār al-kutub al-miṣriyya)	٢ 21576 ⁴⁸⁸⁹	<i>al-Lum‘a l-nūrāniyya fi l-kuṣūfāt al-rabbāniyya</i> ; 57 fol. ; 21 l. ; 21 x 16 cm ; <i>qalam mu‘tād</i> ; fin de la copie le jeudi 15 rabi ^c II 1146 / 25 septembre 1733 ; annotations marginales ⁴⁸⁹⁰
Damas (BnA)	3679 microfiche n°8314	= BnAa (voir notre description dans notre édition d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i>)
	18554 microfiche n°14670	= BnAb (voir notre description dans notre édition d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i>)

⁴⁸⁸² Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 385, n°3798.

⁴⁸⁸³ *Ibid.*, VII, p. 403, n°8422.

⁴⁸⁸⁴ Rosemarie Quiring-Zoche, *Arabische Handschriften*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, VI (die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz), p. 153, n°237.

⁴⁸⁸⁵ Sur ce *Šarḥ al-aḥruf al-sab‘a al-sāqiṭa min umm al-Qur‘ān*, cf. Rosemarie Quiring-Zoche, *Arabische Handschriften*, VI, p. 169, n°264.

⁴⁸⁸⁶ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh ta‘ālā ‘alā ḥusn tawfiqi-hi ... < wa-ba‘d > fa-innī staḥartu Llāh ta‘ālā...*

Excipit : *wa-fi hādā sirr badī‘ wa-Llāh ta‘ālā a‘lam bi-mā ū‘im (? sic) wa-hādā l-qalam al-hindī.*

⁴⁸⁸⁷ Hans Ludwig Gottschalk, Derek Hopwood et Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts : now in the possessions of the trustees of the Woadbroke Settlement. Islamic arabic manuscripts*, IV, fasc. 3, p. 232, n°1246.

⁴⁸⁸⁸ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuz³ 1, p. 210. À signaler dans ce même catalogue un manuscrit du même titre attribué à Ibn ‘Arabī en 28 *durra*. Ce mode de fragmentation du texte indique qu'il ne s'agit pas d'*al-Lum‘a l-nūrāniyya* d'al Būnī (Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuz³ 1, p. 45, n°976, fol. 271-311).

⁴⁸⁸⁹ Ayman Fu‘ād Sayyid, *Fihris al-maḥṭūṭāt. Index of Dār al-kutub al-miṣriyya*, Le Caire, Maṭba‘at dār al-kutub, 1961-63, II, p. 281.

⁴⁸⁹⁰ Incipit : *ba‘d al-dībāḡa aḥmadu Llāh ‘alā ḥusn tawfiqi-hi i.l.ḡ.*

	18203 microfiche 14395	fol. 1-27; première partie d'un recueil comprenant aussi <i>Kitāb Ġāyat al-majnam fi l-ism al-a'zam</i> de Tāğ al-Dīn b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. Futūḥ al-Šāfi'ī (m. 958/1551-1552) (fol. 27a - 55b) et <i>Kitāb al-Anwār</i> de Abū l-Baqā' Muḥammad, fils du cheikh imam très-savant (<i>al-šayḥ al-imām al-'allāma</i>) 'Alā' al-Dīn al-Sūrī l-Šāfi'ī (fol. 56a - 74b); manuscrit acéphale (le texte commence dans le paragraphe consacré au premier tiers de la nuit du mardi); pas de colophon (le manuscrit semble inachevé).
	14647 microfilm 5134	46 fol.; 13 l.; 14,5 x 20,5 cm; <i>nashī</i> ; les fol. 46a et 46b contiennent un <i>du'ā'</i> pour le milieu du mois de ša'bān, le texte d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> à proprement parler s'achève au fol. 42a mais le passage du fol. 42b à 45b contient les correspondances des heures et des <i>du'ā'</i> sous forme rédigée, le texte d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> s'achève après les invocations correspondant aux tiers de la nuit, après les <i>anmāt</i> , marque de possession de Darwīš Muḥammad al-Ḥusaynī b. 'Uṭmān (s.d.) et une de Darwīš Muḥammad al-Ḥusaynī b. Ibrāhīm (n.d.); ancien <i>waqf</i> de la Madrasa l-Aḥmadiyya d'Alep (fol. 1b)
	recueil coté 15464 microfilm 2818 (1 ^{ère} p.)	répertorié sous le titre <i>al-Ġāya l-quṣwā fi asrār al-hurūf wa-l-asmā'</i> mais le contenu présente clairement la même structure qu' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> , excepté quelques différences dans la présentation des carrés magiques à la fin; fol. 1b - 49b / 75 fol.; 21 l.; 13,5 x 20 cm; copié par Yūsuf al-Dīrīnī l-Šāfi'ī l-Rifā'i, le copiste l'a donné à son propriétaire en šafar 1173 / entre le 24 septembre 1759 et le 23 octobre 1759; fait partie des biens établis en <i>waqf</i> par Muḥammad Efendī Zytği pour la Madrasa l-Idāniyya [?] d'Alep, bordures; suivi dans le recueil par <i>al-Minḥağ al-ḥanīfi ma'nā smi-ḥi laṭīf</i> (fol. 51b - 75b)
Dublin (Chester Beatty Library)	recueil coté 3168 (5 ^e p.) ⁴⁸⁹¹	fol. 96-125 / 160 fol.; 22,4 x 16,9 cm; <i>nashī</i> clair; fin de la copie en 686-7 / entre le 16 février 1287 et le 25 janvier 1289 par 'Uṭmān b. Yūsuf b. Muḥammad b. Arslān al-Ḥanafī l-Ḥarīrī au Caire
	4284 ⁴⁸⁹²	<i>al-Lum'a l-nūrāniyya fi l-kusūfāt al-rabbāniyya</i> ; 74 fol.; 15,3 x 12,8 cm; <i>nashī</i> correct; fin de la copie le samedi 18 ġumādā II 790 / 24 juin 1388 par Muḥammad b. Naṣr Allāh b. Muḥammad, appelé Ibn Busāqa l-Ġifārī
Istanbul (Aşir Efendi)	169 ⁴⁸⁹³	62 fol.; 13 l.; <i>šarqī</i> ; presque bon état; encres rouge et noire; marque de possession sur la première page de Muṣṭafā 'Āšir b. al-Rasan al-Kātib; certificat de lecture sur la première page de Muḥammad Naṣīb 'Afnağ; fin du manuscrit mutilé; la dernière page semble ne rien à voir avec <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> ; la dernière page indique comme copiste Naṣir al-Laḡānī l-Mālikī mais l'écriture est différente du reste du manuscrit, elle indique en outre un autre auteur, Abū l-'Abbās Aḥmad al-Futūḥī l-Ḥanbalī, ce qui semble provenir d'un autre texte.
(Aya Sofya)	2803 (1 ^{ère} p. / 4)	fol. 1b - 70a / 94 fol.; 13 l.; 19 x 12,5 cm; 12,5 x 9 cm; <i>nashī</i> ; état moyen; encres rouge et noire; marques de possession de ['Abd] Allāh b. Šams al-Dīn b. [...] al-Zān et de Muḥammad b. 'Alī l-Mawšili; établi en <i>waqf</i> par Maḥmūd Ḥān; les correspondances entre les heures sont rédigées et non sous forme de tableau; nombreuses notes marginales de correction; la seconde partie du recueil est constitué d' <i>al-Laṭā'if al-tis'ā</i> (fol. 70b - 73a), la troisième d'un extrait du <i>Šams al-ma'arīf</i> (fol. 73b - 77a) et la quatrième d'un commentaire des <i>Anmāt</i> d'Aḥmad b. Ya'qūb al-Asadī l-Ṭībī (répertorié sous le titre <i>Risāla fi Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i>) (fol. 77b - 89b).
	2810 (1 ^{ère} p. / 2) ⁴⁸⁹⁴	fol. 1b - 95a / 97 fol.; 11 l.; 16,7 x 12 cm; 10,5 x 7,5 cm; <i>nashī</i> ; bon état; encres rouge et noire; semble être un manuscrit d'apparat; présence de bordures à l'encre rouge et d'un décor sur la première page; les correspondances entre les heures sont sous forme de tableau; fin de la copie en 851 / entre le 19 mars 1447 et le 7 mars 1448 par Muḥammad b. Maḥmūd al-Tirwānī Ḥamid Allāh; la seconde partie du recueil est le début d'un extrait d' <i>al-Sirr al-maktūm</i> de Faḥr al-Dīn al-Rāzī par une autre main (fol. 95b - 96a); établi en <i>waqf</i> par Maḥmūd Ḥān; tampon de Muḥammad Muṣṭafā Ḥān.

⁴⁸⁹¹ Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, I, p. 68.

⁴⁸⁹² *Ibid.*, V, p. 89-90.

⁴⁸⁹³ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Istanbūl (Turkiyā)*, p. 92, n°109. Le catalogue indique 224 p., ce qui est erroné.

⁴⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 91-92, n°108.

	1870 (6 ^e p. / 9)	fol. 43a - 84a / 239 fol. ; 17 l. ; 17,9 x 12,5 cm ; 12,7 x 8,5 cm ; encres rouge et noire ; fin de la copie du recueil le 26 ġumādā I 818 / 3 août 1415 ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarīfayn</i>) ; le recueil se compose d' <i>al-Asmā' al-arba'in</i> de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (fol. 1b - 2a), du <i>Šarḥ al-asmā' al-ʿaẓīma</i> du même auteur (fol. 2a - 11b), de deux anonymes <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ āyat al-kursī</i> (fol. 13a - 15a) et <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ awā'il al-suwar</i> (fol. 15b - 18a), d' <i>al-Durr al-manẓūm fī sirr al-a'ẓam</i> de Kamāl al-Dīn Abū Sālim Muḥammad b. ʿAlī (fol. 19b - 38b), d' <i>al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā</i> d'al-Būnī (fol. 84b - 105), <i>al-Durr al-naẓīm fī faḍā'il al-Qur'ān al-ʿaẓīm</i> d'al-Yāfi'i (fol. 108b - 222a) et de <i>Manāfi' al-Qur'ān</i> de Ġa'far al-Šādiq (fol. 222b-239b)
(Bağdatlı Vehbi)	2117 (7 ^e p. / 7)	répertorié sous le titre <i>Risāla fī l-Isn al-a'ẓam</i> , mais il s'agit bien du début d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> (le titre <i>Risāla fī l-Isn al-a'ẓam</i> n'apparaît pas dans le texte) ; fol. 126b - 131b / 137 fol. ; 21,6 x 15,7 cm ; encres bleue et violette ; <i>nashī</i> ; manuscrit tardif (confirmé par les quelques dates de copies en fin de certains textes) ; le texte s'achève avec la prière de la huitième heure du dimanche ; le recueil se compose d'un <i>Ḥusn al-namaṭ fī l-muḥammas al-ḥālī l-wasaṭ</i> de Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥaṭṭāṭ (fol. 1b - 16b, fin de copie un lundi [13] à la mi-ša'bān 1197 / 14 juillet 1783 par 'Alī b. Aḥmad al-Rizī dans la Madrasat Dār al-ḥadīṭ de Muḥammad Aġā dans le <i>sūq</i> de Čahān Šanab), d'un <i>Raf' al-ġalaṭ 'an al-muḥammas al-ḥālī l-wasaṭ</i> d'Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (fol. 18a - 19b), d' <i>al-Iksir al-ġarīb fī 'ilmay al-taksīr wa-l-tak'ib</i> de Muṣṭafā b. Muḥammad al-Raḍī l-Ḥalabī l-Šāfi'i l-Ḥalwatī l-Qādir (<i>sic</i>) al-Ġalūtī (fol. 24b - 61a), de <i>Risāla fī l-Ḥawāṣṣ</i> de Šalāḥ al-Dīn al-'Abdī (fol. 73b - 80b), de <i>al-Durra l-mudī'a fī l-maqāla l-saniyya</i> de 'Abd Allāh b. Hilāl al-Bābīlī ⁴⁸⁹⁵ (fol. 81a - 86b) et de <i>Risālat Tuḥfat al-ʿuššāq [bi-]ṭarīq al-awfāq</i> attribué à al-Būnī (fol. 87b - 99b, encres rouge et bleue, fin de copie en šawwāl 1137, fol. 99b l. 12, en plein milieu de la page, le texte suivant ne commence pas par la <i>basmala</i> , d'où le catalogue situe la fin de ce texte fol. 104a), d'un extrait du <i>Šams al-ma'ārif</i> (fol. 105b - 111a) ⁴⁸⁹⁶ et d'anonymes <i>Ramādāt</i> correspondant à ceux attribués à al-Būnī dans un manuscrit de Damas et figurant dans le <i>Šams al-ma'ārif al-kubrā</i> (fol. 111a - 123b).
(Beyazid)	7965	fol. 30b - 43b ; le recueil contient aussi <i>Tartīb al-da'awāt</i> (fol. 43b - 62a) (non numérisé)
(Carullah)	2083 (1 ^{ère} , 3 ^e et 4 ^e p. / 5)	fol. 1b-31a, 64b-78b et 80b-93b / 121 fol. ; 17 l. ; 180 x 13,5 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de la copie la journée du dimanche 15 rabī' I 893 / 28 février 1488 par 'Uṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī ; ces trois extraits correspondent respectivement : - à la première partie sur les prières des différentes heures (les correspondances sur les heures sont présentées sous forme rédigée), les <i>anmāṭ</i> et les prières des tiers de la nuit (suivi d'un petit récapitulatif des correspondances entre les heures fol. 29b - 31a) (répertorié sous le titre d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i>) - aux <i>anmāṭ</i> (répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i>) - aux vertus de la nuit du destin (<i>laylat al-qadr</i>) (répertorié sous le titre <i>Risāla fī Faḍā'il laylat al-qadr</i>) Le recueil contient en outre <i>al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā</i> (répertorié sous le titre de <i>Risāla fī Kayfiyyat al-ʿilm bi-āyāt al-Qur'ān</i> , fol. 31a - 64b), <i>al-Laṭā'if</i> de Tāġ al-Dīn al-Maḥallī (fol. 93b - 109a, nous le signalons à l'entrée du nom de cette œuvre), d'un <i>Šarḥ al-asmā' al-arba'in</i> attribué à al-Būnī dans le catalogue électronique, sans nom d'auteur sur le manuscrit (fol. 110a - 113b), d'un extrait du <i>Qabs al-iqtidā'</i> (fol. 116a), d'un anonyme <i>Fawā'id li-ʿusr al-wilāda</i> (fol. 118b - 121b).

⁴⁸⁹⁵ Peut-être s'agit-il d'un apocryphe attribué à 'Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyārī l-Kūfī.

⁴⁸⁹⁶ Non signalé dans le catalogue électronique.

(Esad Efendi)	1693 (11 ^e p. / 26)	fol. 132b - 133a / 251 fol. ; 21,2 x 13,1 cm ; <i>nashī</i> ; il ne s'agit que du début d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> , écrit en glose marginale face à un autre texte ; le recueil se compose de vingt-cinq autres textes, principalement d'Ibn 'Arabī.
(Fatih)	2803 ⁴⁸⁹⁷	45 fol. ; 17 l. ; 20,6 x 12,4 cm ; 14,2 x 6,4 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; texte incomplet ; il manque la partie sur les carrés magiques ; s'arrête à [38b] du ms de Princeton (<i>bi-nafahāt al-ḥaqq</i>) avec un bref colophon en haut de la page suivante) ; une main a fautiveusement attribué le texte à Ibn 'Arabī sur la page de titre alors qu'une autre indique bien al-Būnī, qui est mentionné après la <i>basmala</i> ; marques de possession de Muṣṭafā Ḥādīs et de Muḥammad Abū l-Baqā' ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzi</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-ṣarīfayn</i>)
(Hamidiye)	189 [?] ⁴⁸⁹⁸	fol. 95b - 130b ; 27 x 14 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1041
	260 (3 ^e p. / 4)	fol. 264b - 284a ⁴⁸⁹⁹ / 419 fol. ; 21 l. ; 25 x 18 cm ; 18 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; la première page indique <i>Kitāb 'ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā'</i> ; le texte est interrompu au fol. 271a où est inséré un « bāb ma'rifat al-sā'āt » sur les vertus des heures de la journée, le texte d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> reprend aussitôt après avec l'introduction des <i>anmāt</i> puis les <i>anmāt</i> , les prières des différentes heures de la nuit viennent après les <i>anmāt</i> (fol. 278a - 283b) ; le recueil contient <i>Mūdiḥ al-tariq fi quṣṭās al-tahqīq</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 239b), <i>al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-ṣā'ā'iyya</i> d'al-Būnī (répertorié comme <i>Ḥawāṣṣ al-asmā' wa-ad'iya</i> ⁴⁹⁰⁰) (fol. 240b - 264a), de très courts textes (fol. 284b - 287a) et du <i>Tartīb al-da'awāt</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ al-hurūf wa-l-awfāq</i>) (fol. 288a ⁴⁹⁰¹ - 419b) ; établi en <i>waqf</i> par le sultan 'Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sulṭān</i>) Aḥmad Ḥān.
(Ibni Mirza)	42	8 fol. ; 19 l. 18,8 x 10 cm ; 14,5 x 6,3 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordures dorées à chaque page ; manuscrit (complet) ne comprenant que les <i>anmāt</i> ; fin de la copie le 13 rabī' I 1099 / 17 janvier 1688 par Aḥmad b. Muḥammad ; des traces d'humidité rendent une partie de la lecture difficile
(İsmihan Sultan)	333	fol. 1b - 100a / 114 fol. ; 11 l. ; 18 x 13,5 cm ; 12 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; les correspondances entre les heures sont rédigées ; il manque la section sur le jour de 'Arafa ; la fin du manuscrit est un ensemble de petits textes (<i>ṣifa</i> , <i>du'ā'</i> , etc) écrits par une autre main.
(Lala Ismail)	714 (2 ^e p. / 12)	(court extrait du début) fol. 7a - 14a / 361 fol. ; 19 l. ; 17,7 x 10,2 cm ; 14,2 x 7,6 cm ; encre noire ; le recueil se compose de nombreux opuscules partiellement mutilés.

⁴⁸⁹⁷ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

⁴⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 232. Nous n'avons pas trouvé trace de ce manuscrit. La cote correspondante à la Suleymaniye est un *Tafsīr ḡāmi' ḥawāṣṣ al-Qur'ān* de 356 fol. Nous nous référons donc aux seules informations données par Toufic Fahd.

⁴⁸⁹⁹ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁴⁹⁰⁰ Le catalogue électronique indique qu'il s'agit d'un *Ḥawāṣṣ al-asmā'* entre fol. 240 et fol. 287. En réalité, au fol. 264a se termine le texte commencé en fol. 240b avec mention du titre (*tamma mā yassara Llāh ta'ālā bi-hi min al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-ṣā'ā'iyya wa-ṣallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama*) et l'annonce du texte suivant, *al-Lum'a l-nūrāniyya (wa-ya'tī ba'da-hu l-Lum'a l-nūrāniyya fī tartīb al-da'awāt wa-Ṣarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-ad'iya fī l-tuḷṭ al-aḥīr min al-layl)*. On notera la confusion réunissant en un seul titre *al-Lum'a l-nūrāniyya* et *Tartīb al-da'awāt*, qui sont bien deux textes séparés dans le manuscrit.

⁴⁹⁰¹ Le catalogue électronique indique fautiveusement fol. 264.

- Un panorama des œuvres d'al-Būnī -

(Laleli)	1594 (2 ^e p. / 6)	fol. 47b - 72a / 117 fol. ; 15 l. ; 17,8 x 13,8 cm ; 12,3 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; lacune entre le fol. 51b et 52a (il manque un feuillet contenant les du'ā' des onzième et douzième heures du dimanche et les correspondances entre les heures) ; le recueil contient <i>Taysīr al-maṭālib li-kull ṭālib</i> de Muḥammad b. Muḥammad b. Ya'qūb al-Tūnisī l-Kūmī (le corps du texte indique al-Būnī, corrigé dans la marge en al-Kūmī) (fol. 1b - 46a), d'un anonyme <i>al-Asḡad fi 'ulūm ḥurūf abḡad</i> (fol. 73a - 79b), d'un <i>Ma'dīn al-asrār al-rūḥāniyya bi-ṣarḥ anmāt al-Lum'a l-nūrāniyya</i> (fol. 80b - 92b), du <i>Qabs al-iqtidā' ilā waḡq al-sa'āda wa-naḡm al-ih̄tidā'</i> d'al-Būnī (fol. 93b - 103a) et d'un <i>Sirr al-rabbānī fi l-ālam al-ḡismānī</i> (fol. 103a - 116b, mutilé de la fin).
(Nuruosmaniye)	2842 (1 ^{ère} p. / 9)	fol. 1b - 48a / fol. ; encres rouge et noire ; <i>nasta'liq</i> ; les marges comportent deux autres textes : <i>al-Nafahāt al-sirriyya wa-laṭā'if al-'ulūm</i> de 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Kinānī (fol. 1b - 6b) et un anonyme <i>Kitāb rūḥānī fi 'ilm al-ḥurūf wa-l-ad'iyā</i> (fol. 9a - 16b) ; les correspondances entre les heures sont présentées sous forme de tableau puis rédigées en partie ; fin de copie au milieu (<i>fi awāsīt</i>) du mois de ṣa'bān ⁴⁹⁰² 1115 / vers le 24 décembre 1703 par Muḥammad As'adzāde ; le recueil se compose d'autres traités sur les mêmes thèmes, anonymes pour la plupart : <i>Risāla fi 'ilm al-ḥurūf</i> de Sāmūr al-Hindī (fol. 49b - 74), <i>Risāla fi Aqsām</i> (fol. 49b - 52b, écrit dans les marges), <i>Risāla fi Sab'at asmā' wa-iḡmāra wa-ṣarḥi-hi</i> (fol. 52b - 56b, écrit dans les marges), <i>Taṣyīd ḡāmi' ḥawāṣṣ al-Qur'ān</i> (fol. 74b - 175b, fin de copie le 9 rabī' I 1116 par Muḥammad al-Ḥusaynī l-Mudda'a bi-As'adzāde), <i>al-Kalim al-ṭayyib</i> de 'Ulwān al-Ḥusayn Aḥmadī l-Ḥammāmī (fol. 79a - 81a, écrit dans les marges) et <i>Risāla fi l-Ad'iyā</i> (fol. 176b - 177b, mutilé de la fin) ; établi en <i>waḡf</i> par Abū l-Naḡīb 'Uṭmān Ḥān b. al-sulṭān Muṣṭafā Ḥān.
	2841 (12 ^e p. / 22)	fol. 200b - 234a / 261 fol. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordure rouge sur l'intégralité du manuscrit ; les correspondances entre les heures n'apparaissent pas ; copié par Ṣams al-Dīn ; certificat de lecture d'Abū l-Faḡl 'Abd al-'Azīz b. al-ṣayḥ Badr al-Dīn al-Quraṣī l-'Abbāsī l-Raṣīdī l-Ṣāfi'ī de 994 / entre le 23 décembre 1585 et le 12 décembre 1586 ; le recueil se compose d'une vingtaine de titres, anonymes pour la plupart, mais parmi les titres ayant un nom d'auteur on trouve : <i>al-Futūḥa l-ilāhiyya fi tarḡamat Kitāb Sāmūr al-Hindī</i> d'Abū l-Qāsim al-Laysī (fol. 43b - 49a), <i>al-Laṭā'if al-awraḡiyya wa-l-nafahāt al-aryahīyya</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 71b - 84a), <i>Ṣayḥat al-būm fi ḥawādiṯ al-Rūm</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ⁴⁹⁰³ (fol. 84a - 97a), une <i>Risāla ḥāfiyya</i> attribuée à al-Būnī (fol. 234b - 238b) et <i>Laṭā'if al-iṣārāt</i> d'al-Būnī (fol. 246a - 290b ⁴⁹⁰⁴) ; établi en <i>waḡf</i> par Abū Sa'id 'Uṭmān Ḥān b. al-sulṭān Muṣṭafā Ḥān.
(Reisulkuttab)	1162 (17 ^e p. / 19)	fol. 210a - 235b / 242 fol. ; 17 l. ; marges entièrement remplies de texte dans l'intégralité du manuscrit ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de copie le jeudi 10 muḥarram 789 / 31 janvier 1387 à Damiette par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥasan b. Aḥmad b. Ḥalīl b. Yūsuf b. Ḥurayba l-Miṣrī l-Dimyāṭī l-Ṣāfi'ī l-Anṣārī ; le texte s'arrête après les <i>anmāt</i> ; le recueil se compose d'une vingtaine de traités et opuscules
(Sehid Ali Pasa)	2764 (9 ^e p.)	fol. 129b - 178a / 231 fol. ; 13 l. ; 17,5 x 13,5 cm ; 12 x 7 cm ; encres noire et rouge ; beau <i>nashī</i> ; bordures rouges du fol. 129b au fol. 132b ; une main a ajouté en marge les correspondances astrologiques attribuées à al-Kūmī l-Tuṣṭarī ; les correspondances entre les heures sont rédigées, bien que le copiste ait ébauché deux tableaux et un cercle dans la marge des fol. 143b et 144a ; le texte s'arrête après les prières des différents tiers de la nuit ; le recueil se compose d'une douzaine de titres, anonymes pour la plupart et écrits par des mains différentes
(Univ. Kutuph.)	A 5671 ⁴⁹⁰⁵	40 fol. ; 20 x 15 cm ; <i>nashī</i> ; n.d.
İzmir	332	51 fol. ; 15 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; les correspondances entre les heures sont sous forme de tableau ; mutilé de la fin (la réclame en bas du fol. 51b le confirme)

⁴⁹⁰² Confusion possible avec ṣawwāl.

⁴⁹⁰³ Une main a corrigé en rouge dans la marge en *li-Bn 'Arabī*.

⁴⁹⁰⁴ Le catalogue électronique indique que le texte des *Laṭā'if al-iṣārāt* se termine fol. 339. En réalité, dès le fol. 291a le texte ne correspond plus à l'œuvre d'al-Būnī, un cahier a probablement disparu entre les deux.

⁴⁹⁰⁵ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

Manisa	Genel 1502 ⁴⁹⁰⁶	80 fol. (incomplet) ; 17 x 12 cm ; <i>nashī</i> récent ; en persan
Milan (Biblioteca Ambrosiana)	B58 sup. (10 ^e p.) ⁴⁹⁰⁷	Cette dixième partie du recueil est consacrée aux prières et se divise en deux parties : la première commence par l'indication <i>Muntaḥab untuḥiba min Risālat al-Ġamāliyya min mu'allafāt [...]</i> Abī Sa'īd al-Širyānī. La seconde partie (à partir de 315a) commence par <i>Da'awāt murattaba 'alā sā'at al-ayyām kamā awrada-hā ṣāhib Kašf al-ḥurūf wa-l-layālī... al-Būnī, wa-šaraḥa-hā l-faqīh Abū l-Qāsim b. 'Alī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī</i> , et l'auteur du catalogue précise [= <i>al-Lum'a l-nūrāniyya fi l-kušūfāt al-rabbāniya</i>] fol. 312b-324 / 420 fol. ; 20 x 14,5 cm ; écriture maghrébine, sauf dans la première partie du recueil ; fin de la copie dans les années 1016-1018 / entre le 28 avril 1607 et le 26 mars 1610 par Muḥammad b. Muḥammad al-Yalbānī l-Šafāqūsī
	recueil coté D331 (9 ^e p.) ⁴⁹⁰⁸	incomplet (seules les six premiers <i>du'ā'</i> du dimanche et le <i>faṣl fi ad'iyat al-saḥar</i> du dimanche et samedi s'y trouvent) ; 108 fol. ; fol. 66-69a ; 22 x 16 cm ; première partie du recueil copiée en 1197 / entre le 7 décembre 1782 et le 26 novembre 1783 par Ḥasan b. Sālim Fayrūz ; 3 ^e et 11 ^e p. copiées en 1203 / entre le 2 octobre 1788 et le 21 septembre 1789
Manisa	1502	80 fol. ; 17 l. ; 16,5 x 11,5 cm ; 14 x 9 cm ; <i>nashī</i>
	1451	68 fol. ; 17 l. ; 20,2 x 15 cm ; 15,3 x 9,5 cm ; <i>nashī</i>
	Akhisar Zeynelzade Koleksiyon (Ak Ze) 188 (6 ^e p.)	fol. 80b - 123a ; 19 l. ; 19,8 x 14,2 cm ; 15,5 x 10 cm ; <i>nashī</i>
Mossoul (Madrasat al-Ṣā'iḡ al- Čalabī)	4/31 ⁴⁹⁰⁹	55 fol. ; 12 x 16 cm
(Madrasat al- Ḥaġġiyyāt)	recueil coté 22/4 (20 ^e p.) ⁴⁹¹⁰	épître extraite d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> et du <i>Šams al-ma'ārif (risāla mustalla min al-Lum'a l-nūrāniyya wa-Šams al-ma'ārif)</i> ; 363 fol. ; 14 x 21 cm
Oxford (Bodleian Library)	Bodl. 443 ⁴⁹¹¹	77 fol. ; belle écriture vocalisée ; fin de la copie en 971 / entre le 21 août 1563 et le 9 août 1564 dans une ville fortifiée (<i>fi balda maḥmiyya</i>)
Paris (BnF)	1225 ⁴⁹¹²	41 fol. ; 17 l. ; 23 x 15 cm ; papier ; ancien fonds 303 ; fin de la copie en 845 / entre le 22 mai 1441 et le 11 mai 1442
	1226 ⁴⁹¹³	61 fol. ; 15 l. ; 14 x 9 cm ; X ^e / XVI ^e siècle ; ancien fonds 460
Patna Bankipur (Khuda Bakhsh Oriental Public Library)	⁴⁹¹⁴	36 fol. ; 20 l. ; 7 x 5 cm ; 6,5 x 3,33 cm ; <i>nasta'liq</i> ; fin de la copie en 998 / entre le 10 novembre 1589 et le 30 octobre 1590 à Constantinople par Faḍl Allāh ⁴⁹¹⁵

⁴⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁹⁰⁷ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 64-65, n°CIII.

⁴⁹⁰⁸ *Ibid.*, II, p. 292-3, n°587.

⁴⁹⁰⁹ Abd al-Razzāq Aḥmad Sālim, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-amma fi l-Mawṣil*, VII, p. 138.

⁴⁹¹⁰ *Ibid.*, III, p. 119-121.

⁴⁹¹¹ Alexander Nicoll et Edward Bouverie Pusey, *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum*, II, p. 83, n°LV.

⁴⁹¹² William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 235.

⁴⁹¹³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁹¹⁴ Abd al-Ḥamīd Mawlawī et Denison Ross, *Miftāḥ al-kunūz al-ḥafiyya fi l-wuṣūl li-l-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya*, I, p. 157, n°1491 ; Edward Denison Ross, *Catalog of the arabic and persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, XXIV – Ethics and prayer, p. 73, n°2710.

Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	C 685 (779a) ⁴⁹¹⁶	fol. 62b - 96a
Salé (al-Ḥizāna l- Subayhiyya)	350 ⁴⁹¹⁷	l'auteur n'est pas mentionné mais déduit par l'auteur du catalogue avec le <i>Kaṣf al-zunūn</i> ; 74 fol. - 168 p. ; 12 l. ; 13,5 x 13,5 cm ; fin de la copie le mardi [3] ouvrant le mois de rabi' I 993 / 5 mars 1585 par Aḥmad b. Ibrāhīm al-Gdmywy ⁴⁹¹⁸ pour Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusaynī [al-Sulṭān al-Manšūr al-Ḍahabī] ; écriture maghrébine <i>muḡawhar</i> colorée ; le nom du sultan Aḥmad al-Manšūr y est écrit avec de l'or ⁴⁹¹⁹
Sanaa (Maktabat al-Ġāmi' al-kabīr) ⁴⁹²⁰	2274 ⁴⁹²¹	<i>al-Lum'a l-nūrāniyya fi ḥawāṣṣ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> ; fol. 46-67 ; 37 l. ; 16 x 21 cm ; <i>nashī</i>
	2279 ⁴⁹²²	fol. 90 - 129 ; 17 l. ; têtes et introductions de chapitres en rouge
	maḡāmi' 53 ⁴⁹²³	fol. 147 - 209 ; 16 l. ; 15 x 20 cm ; <i>nashī mu'tād</i> ; fin de la copie le 21 ša'bān 1076 / 26 février 1666 par 'Alī Muḥammad 'Awwāḍ al-Murtaḍā
	2276 ⁴⁹²⁴	fol. 12 - 55 ; 15 l. ; 15 x 20 cm ; <i>nashī mu'tād</i> ; fin de la copie le 6 safar 1058 / 2 mars 1648 ; issu du <i>waqf</i> de Muḥammad b. al-Ḥasan
Shinqiti	Š, 1, 630 ⁴⁹²⁵	34 fol. ; 21 l. ; 15 x 20 cm ; 8 x 13 cm ; <i>nashī</i> ; incomplet à la fin

⁴⁹¹⁵ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām al-‘ālim al-allāma... Šaraf al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī... wa-ba’d fa-innī staḥaratu Llāh ta‘ālā fi iḡābat da‘wat aḥ li šādiq sa‘alanī ‘an al-ism al-a‘zam wa-kayfiyyat al-infi‘ālāt...*

⁴⁹¹⁶ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedeniya*, I, p. 175, n°3486.

⁴⁹¹⁷ Ḥāḡḡi Muḥammad, *Fihris al-Ḥizāna al-‘ilmiyya al-Subayhiyya bi-Sala*, Safat, Manšūrāt Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, 1985, p. 580, n°1260.

⁴⁹¹⁸ La première lettre de la *nisba* est un g persan.

⁴⁹¹⁹ Incipit : *yabtadi’u fi aṭnā’ ḥuṭbat al-kitāb bi-qawl : wa-bi-rīqi-hi wa-sirr azhar bi-salsabil al-fath wa-raḥīqi-hi wa-lisān mabsūṭ bi-baṣṭ al-baṣṭ wa-tazwīqi-hi.*

Excipit : *wa-‘lam anna l-ma‘ādin sab‘a : al-ḍahab wa-l-fiḍḍa wa-l-raṣāš wa-l-qaṣḍir wa-l-ḥadīd wa-l-naḥās wa-l-zī‘baq (sic)... wa-min hunā ḥaṣalat al-munāsaba wa-Llāh a‘lam... wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama taslīm.*

⁴⁹²⁰ L'auteur du catalogue indique seulement *tāniya*, *tālita* et *rābi‘a*. Le nom du premier manuscrit ne correspondant pas aux deux variantes principales, il est possible qu'il s'agisse d'un autre texte. Les autres manuscrits sont probablement d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* puisqu'ils ont été classés sous ce titre, sans que l'on puisse bien sûr en avoir la certitude sans consultation des manuscrits eux-mêmes d'autant plus que leurs incipits respectifs ne sont pas retranscrits.

⁴⁹²¹ 'Alī Wahhāb al-Ānsī, 'Abd Allāḥ Muḥammad al-Ḥabašī et Aḥmad 'Abd al-Razzāq al-Raqīhī, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-Ġāmi' al-kabīr, Ṣan'a*, Sanaa, Waqf al-abḥāṭ li-l-tārīḥ wa-l-funūn wa-l-ṭaqāfa al-islāmiyya (Īsār), 1984, III, p. 1384-1385.

⁴⁹²² *Ibid.*, III, p. 1384-1385.

⁴⁹²³ *Ibid.*, III, p. 1384-1385.

⁴⁹²⁴ *Ibid.*, III, p. 1384-1385.

⁴⁹²⁵ Ahmed Wuld Muhammad Yahya, *Handlists of Islamic manuscripts series VII. African Collections. Mauretania. Handlist of Manuscripts in Shinqit and Wadan*, Londres, Ulrich Rebstock Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1997, p. 255, n°629.

Princeton (Mach. Yahuda)	1895 ⁴⁹²⁶	fol. 1b - 48b ; 15 l. ; 18,3 x 13,6 cm ; 12 x 8,7 cm ; fin de la copie en muḥarram 834 / entre le 19 septembre 1430 et le 18 octobre 1430 à Tripoli
	4412 ⁴⁹²⁷	fol. 1b - 38b ; 15 l. ; 17,3 x 13 cm ; 13,2 x 9,5 cm
	976 ⁴⁹²⁸	fol. 233b - 239a (extrait) ; 21 l. ; 13,4 x 10,7 cm ; 102, x 8,0 cm

Extraits

Daʿawāt al-ayyām wa-l-layālī [?]

Médecine (manuscrits de Médecine)	adʿiya wa-aḥzāb de 26 ⁴⁹²⁹	172 fol. ; exemplaire doré ; fin de la copie en 921 / entre le 15 février 1515 et le 4 février 1516
--------------------------------------	--	---

Daʿawāt [?]⁴⁹³⁰ (n°6)

Leyde (E.J. Brill)	4931	114 fol. ; 12 l. ; 15 x 10 cm ; <i>nashī</i> élégant ; n.d. ; probablement XVI ^e siècle ; reliure en cuir ; il manque la couverture et la première feuille ; dernière page réparée avec des pertes marginales du texte
-----------------------	------	---

Awrād [?]

Munich (Bayerischen Staatsbibliothek)	Cod.arab.1527 ⁴⁹³²	comme l'auteur du catalogue le signale, l'incipit de ce traité est identique à celui d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> bien que le contenu ne soit composé que de prières, le premier <i>wird</i> (alors que le traité d'al-Būnī ne contient que des <i>du'ā'</i>) a un début sensiblement différent de la première prière d'al-Būnī ; 19 fol. ; 17 l. ; 14 x 20,5 cm ; 8,5 x 15,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de copie en 1002 / entre le 27 septembre 1593 et le 16 septembre 1594 ⁴⁹³³ .
--	-------------------------------	--

⁴⁹²⁶ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 162, n°1879.

⁴⁹²⁷ *Ibid.*, p. 162, n°1879.

⁴⁹²⁸ *Ibid.*, p. 162, n°1879.

⁴⁹²⁹ ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muntaḥab min maḥṭūṭāt al-Madīna al-munawwara*, p. 44, n°2.

⁴⁹³⁰ Signalé dans GAL, II, p. 911 (eb. 345). Cf. également (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. x.

⁴⁹³¹ Pieter Sjoerd van Koningsveld et Qāsim al-Sāmarrāʿī, *Localities and dates in Arabic manuscripts: descriptive catalogue of a collection of arabic manuscripts in the possession of E.J. Brill*, Leyde, E.J. Brill, 1978, p. 46, n°69.

⁴⁹³² Florian Sobieroj, *Arabische Handschriften*, IX, p. 220-221, n°193.

⁴⁹³³ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh ʿalā ḥusn tawfiqi-hi wa-asʿalu-hu l-hidāya ilā ṭarīqi-hi wa-l-ilhām al-ḥaqq ilā l-ḥaqīqa [...]* < *wird laylat al-aḥad* > *bi-sm-Allāh [...]* *allahumma anta l-muḥīṭ bi-ḡayb kull šāhid...*

Excipit : *ʿalā kull mansūb ilay-hi fī kull al-marātib illā huwa l-ḥaqq al-mubīn wa-ḡaʿalnā min ḥawāšši-him. Āmīn.*

Versions commentées

Nous n'avons pas effectué un répertoire systématique des commentaires, ce qui aurait supposé une identification systématique de tous les manuscrits de 'Abd al-Rahmān al-Biṣṭāmī, dont l'œuvre est encore mal connue bien qu'abondamment représentée dans les fonds manuscrits.

Mossoul (Madrasat al-ṣā'iḡ al- čalabī)	recueil coté 17/37 (1 ^{ère} p.) ⁴⁹³⁴	répertorié sous le titre <i>Da'awāt sā'āt al-layl wa-l-nahār</i> , d'Aḥmad b. 'Alī l-Būnī et Ḥasan b. 'Alī b. Abī l-Karam al-Tustarī ; 93 fol. ; 14 x 17 cm ; fin de la copie en 896 / entre le 14 novembre 1490 et le 3 novembre 1491 ⁴⁹³⁵
Istanbul (Aya Sofya)	2801 ⁴⁹³⁶ (3 ^e p. / 3)	version commentée par Abū l-Qāsim b. 'Alī b. Abī l-Kahf al-Buḥārī ; fol. 165b - 186b / 186 fol. ; 17 l. ; 18,5 x 13 cm ; 11,5 x 8 cm ; bon état ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; traces de vriettes en bas de page ; lacune entre fol. 183b et 184a (le fol. 183b s'arrête à la l. 4, la page suivante reprend, il manque entre les deux la description du <i>namaṭ</i> 5 et le début de la description du <i>namaṭ</i> 6) ; le manuscrit s'arrête juste après la description des <i>anmāt</i> ; quelques annotations marginales ; le recueil se compose du <i>Šams al-ma'ārif</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 108b) et d'un anonyme <i>Muntaḥab Kunh al-murād fi waḡq al-a'dād</i> (fol. 110b - 164b, fin de copie le jeudi 12 šawwāl 888 / 13 novembre 1483) ; établi en <i>waḡf</i> par Maḥmūd Ḥān.
(Carullah)	1543	15 l. ; 20,8 x 14,5 cm ; 12,2 x 7,2 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> Le catalogue électronique annonce un recueil de cinq parties composées respectivement de : - <i>Rašḥ aḡwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awqāt al-Lum'a l-nūrāniyya</i> de 'Abd al-Rahmān al-Biṣṭāmī (fol. 1 - 13) - <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 13 - 321) - <i>Risāla fi Ḥawāṣṣ al-ḥusuf</i> (fol. 325 - 352) - <i>Čabarūt al-čarā'im</i> (fol. 353 - 405) - <i>Tuḡfat al-safara ilā ḡaḡrat al-barara</i> de Qiwām al-Dīn Muḡammad b. 'Abd al-Ḥāmid al-Biṣṭāmī (fol. 406 - 417) En réalité, toute la première partie est le commentaire <i>d'al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Biṣṭāmī. La fin du texte comporte un colophon : fin de la copie le vendredi 19 raḡab avant la fin de l'après-midi ('aṣr) en [8?]96 ⁴⁹³⁷ / 28 mai 1491 à Constantinople (<i>Quṣṭanṭīna</i>) par Darwiš Ḥasan b. Dalī Muṣṭafā bṭrb (?) Fuzūnī l-Mawlawī.

⁴⁹³⁴ 'Abd al-Razzāq Aḡmad Sālim, *Fihris maḡṭūṭāt maktabat al-awḡāf al-āmma fi l-Mawṣil*, VII, p. 202.

⁴⁹³⁵ Incipit : *aḡmadu Llāh 'alā ḡusn tawḡiqi-hi...*

⁴⁹³⁶ Muḡammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḡṭūṭāt ḡazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 75, n°85.

⁴⁹³⁷ Le siècle est très difficilement lisible.

	2095 (22 ^e et 23 ^e p. / 42)	Le catalogue électronique considère deux textes séparés, l'un étant <i>al-Lum'ā l-nūrāniyya</i> et l'autre <i>Anmāt al-Lum'ā l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya</i> , le manuscrit sépare effectivement les deux textes après le tableau de correspondance des heures au fol. 155a ; fol. 145b - 158a ⁴⁹³⁸ ; 23 l. ; 28 x 16,1 cm ; 18,5 x 8,2 cm ; <i>ta'liq</i> ; encres rouge et noire ; le manuscrit se présente comme une copie d' <i>al-Lum'ā l-nūrāniyya</i> remaniée par 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī le mercredi 9 ramaḍān 736 ⁴⁹³⁹ / 21 avril 1336 ; fin de copie du premier extrait le dimanche 6 ḡumādā II 837 / 18 janvier 1434 (après l'ajout d'un petit commentaire attribué à 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī) ; le tableau de correspondance des heures inclus les astres, développés textuellement dans les quelques lignes qui le précèdent ; fin de copie du deuxième extrait à l'aurore (<i>ḡurra</i>) du mardi 20 ramaḍān 838 / 19 avril 1435 (également après l'ajout d'une note de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī)
(Nuruosmaniye)	2843 (1 ^{ère} p. / 2)	Le recueil est présenté dans le catalogue électronique comme contenant <i>al-Lum'ā l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī et <i>Fawāhir al-nuṣūṣ wa-ṣawāhir al-fuṣūṣ</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. En réalité, tout le recueil est un commentaire d' <i>al-Lum'ā l-nūrāniyya</i> d'al-Biṣṭāmī. fol. 1b - 37a / 179 fol. ; encres rouge et noire ; établi en <i>waqf</i> par Abū l-Naḡīb 'Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sulṭān</i>) Muṣṭafā Ḥān

Ad'iyat sā'āt al-layl wa-l-nahār

Carl Brockelmann signale ainsi une version d'après al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abū l-Karam al-Tustarī à Mossoul⁴⁹⁴⁰.

⁴⁹³⁸ Le catalogue électronique indique fol. 159 - 162, toutes les pages n'étant pas numérotées, nous avons compté à partir de la dernière page numérotée avant les deux extraits, ce qui correspond effectivement au bon foliotage.

⁴⁹³⁹ La page de titre (fol. 145a) se présente ainsi :

Risālat Aḥmad al-Būnī fī Aḥwāl al-sā'āt al-mubāraka wa-ad'iyati-hi l-mustaḡāba

Kitāb al-Lum'ā l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya li-l-ṣayḥ al-imām al-'alīm al-fard al-hammām al-'alīm bi-Llāh wa-l-dāll 'alā Llāh ṣāriḥ rumūz anwār al-ma'ānī fātiḥ kunūz asrār al-ma'ānī baḥr al-ṣarī'a al-furqāniyya ḥibr al-ḥaqīqa al-nūrāniyya Abī l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī b. Yūsuf al-Būnī l-Quraṣī nawwara Llāh qabra-hu wa-saqā bi-mā' al-riḍwān maṣhada-hu mā ḥimā ḡayṭ wa-ḥimā layṭ wa-l-ḥamd li-Llāh bi-lā ḡāya wa-l-ṣukr la-hu bi-lā nihāya.

Qāla l-'abd al-ḍa'if al-rāḡī ḡufūr rabbi-hi l-laṭīf 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Ḥanaḫī mansak al-Biṣṭāmī maslak ḡafara Llāh ḍunūba-hu wa-satara 'uyūba-hu. Ibtada'tu fī rasm ḥādā l-durr al-farid fī ṭālī' sa'id wa-l-Muṣṭarī fī ṣarafi-hi fī yawm al-arbi'ā' tāsī' ṣuhūr ramaḍān al-mu'azzam min ṣuhūr sanat sitt wa-ṭalāṭīn wa-sab'i-mi'a, 'allaqa-hu li-nafsi-hi, saqā-hu Llāh min ḥiyāḍ qudsi-hi 'alā riyāḍ unsi-hi 'inda ḥulūl dumsi-hi bi-l-durra al-fāḥira nabīyyu-nā Muḥammad ṣallā Llāh 'alay-hi wa-'alā āli-hi wa-aṣḥābi-hi sādāt al-dunyā wa-l-āḥira, wa-l-ḥamdu li-Llāh rabb al-'ālamīn.

⁴⁹⁴⁰ GAL, II, p. 911. Mossoul, 153(45).

III. *Laṭāʾif al-iṣārāt*

L'œuvre porte le numéro 27 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁴⁹⁴¹.

Béjaïa (Lmuḥub Ulahbib)	tia 14	répertorié comme étant le <i>Šams al-maʿārif al-ṣuḡrā</i> ; 53 fol. ; 27 l. ; 15 x 21 cm ; 11x17 cm ; manuscrit complet et en bon état ; papier filigrané
Berlin	Mf.80 ⁴⁹⁴²	porte le titre <i>Kitāb maʿānī asrār al-ḥurūf</i> ; 67 fol. ; in-quarto ; 21 lin. ; 26 x 17 cm ; 20 x 13,5 cm ; 14 cm ; fin de la copie en 669 / entre le 20 août 1270 et le 9 août 1271 ; collationné
Dublin (Chester Beatty Library)	recueil coté 5297 ⁴⁹⁴³ (1 ^{ère} p.) ⁴⁹⁴⁴	fol. 1 - 96 ; 25,6 x 17 cm ; deux écritures <i>nashī</i> ; n.d. ; IX ^e / XV ^e siècle
Istanbul (Aya Sofya)	2799	répertorié sous le titre <i>Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif</i> donné fautiveusement sur la page de titre ⁴⁹⁴⁵ (le texte est bien celui des <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i>) ; 45 fol. ; 25 l. ; 25,5 x 16 cm ; 18,5 x 11,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>taʿlīq</i> ; fin de la copie le jeudi 13 ramaḍān 861 / 4 août 1457 par ʿĪsā b. Faqīh al-Samūlī l-Istanbūlī ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>)
	2802 ⁴⁹⁴⁶	le manuscrit est référencé sous le titre <i>Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif</i> donné fautiveusement sur la page de titre (le texte est bien celui des <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i>) ; la page de titre indique « <i>Kitāb Šams al-maʿārif</i> dont il n'existe aucun autre semblable ; car cette copie n'est pas celle qui se trouve entre les mains des gens ; elle contient des notes et additions complémentaires de Būnī » ⁴⁹⁴⁷ ; 75 fol. ; 23 l. ; 24,5 x 15,8 cm ; 19 x 11,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; un cahier n'est pas à sa place (relié dans le désordre), certains passages manquent ; encres rouge et noire ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>)

⁴⁹⁴¹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xii.

⁴⁹⁴² Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 510-511, n°4126.

⁴⁹⁴³ Le recueil en question est composé de deux textes d'al-Būnī, le second étant un extrait du *Šams al-maʿārif*.

⁴⁹⁴⁴ Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, VII, p. 94.

⁴⁹⁴⁵ La page de titre indique : *hādā kitāb yusammā bi-Šumūs* (sic) *al-maʿārif*.

⁴⁹⁴⁶ Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ġazāʾiriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 75-76, n°86.

⁴⁹⁴⁷ Traduction de Toufic Fahd, la page de titre donne ainsi : *Kitāb Šams al-maʿārif allatī laysa li-nuṣṣati-hā wuġūd wa-hādīhi l-nuṣṣa laysa hiya l-nuṣṣa allatī mawġūda bayn al-nās wa-fī-hā fawāʾid wa-zawāʾid ʿalā l-tamām li-l-Būnī*. « *Li-l-Būnī* » est écrit sous l'inscription, aussi, on peut se demander si ce sont bien les « recettes » et les ajouts qui sont d'al-Būnī ou bien le *Šams al-maʿārif*.

(Carullah)	1556 (1 ^{ère} p. / 4)	répertorié sous le titre <i>Kašf asrār al-ḥurūf</i> ; fol. 2a - 65b ⁴⁹⁴⁸ ; 17 l.; 17,7 x 13 cm; encres rouge et noire; <i>nashī</i> ; rongé par les vriettes, particulièrement à partir du fol. 116a (la rupture d'intensité de l'attaque des vriettes entre les fol. 115 et 116 indique qu'il manque au moins un cahier entre les deux); le texte des <i>Laṭā'if al-išārāt</i> s'arrête en 63b, avec un « <i>tamma l-kitāb bi-ḥamdi Llāh wa-ʿawni-hi</i> » ajouté <i>a posteriori</i> , cependant le fol. 64b contient une partie du texte des <i>Laṭā'if</i> et une ébauche de l'illustration présente au fol. 8b dans le manuscrit de la BnF, de même le fol. 65b correspond au début du texte des <i>Laṭā'if al-išārāt</i> , indiquant une erreur dans la reliure; le recueil contient <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-ḥurūf</i> attribué dans le catalogue électronique à al-Būnī ⁴⁹⁴⁹ (fol. 66a - 73b, le texte semble mutilé de la fin, il manque sans doute quelques feuillets), <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-ḥusūf</i> d'Abū Ishāq b. Asbāṭ al-Ba'lbakī (fol. 74b - 93a) et <i>Šams al-āfāq fī ʿilm al-ḥurūf wa-l-awfāq</i> de ʿAbd al-Rahmān al-Biṣṭāmī (fol. 94 - 122) ⁴⁹⁵⁰ .
(Fazil Ahmed Paşa)	923 (2 ^e p. / 3)	répertorié sous le titre <i>Šams al-maʿārif</i> ; fol. 30b - 84b / 95 fol.; 13 l.; encre rouge et noire; <i>nashī</i> ; le texte est en réalité un extrait inspiré des <i>Laṭā'if al-išārāt</i> sur les lettres de l'alphabet ⁴⁹⁵¹ , les nombreuses illustrations en sont absentes; le texte se termine par <i>tamma l-kitāb al-musammā bi-Šams al-maʿārif</i> d'où la confusion dans le titre; un texte est écrit dans les marges fol. 30b - 34a; le recueil se compose de <i>Lawāʾih al-ğawhar</i> attribué à Platon (fol. 1b - 29b, mutilé de la fin) et d'un opuscule répertorié sous le titre <i>Tawassulāt kitābiyya (daʿawāt)</i> , peut-être une œuvre d'al-Būnī (fol. 86b - 95b, mutilé de la fin).
(Halet Efendi)	736 ⁴⁹⁵²	114 fol.; 13 l.; 18 x 14 cm; encres rouge et noire; <i>taʿliq</i> ; date illisible; marque de possession de Muḥammad b. ʿAlī l-Malaṭī, une note indique au fol. 114a que ce dernier l'a anoté pour lui-même ⁴⁹⁵³

⁴⁹⁴⁸ Le catalogue électronique indique fol. 1 - 65. En réalité, le premier folio est un texte ajouté *a posteriori* n'ayant rien à voir avec les *Laṭā'if al-išārāt* qui sont acéphales dans ce manuscrit.

⁴⁹⁴⁹ Nous contestons cette attribution qui paraît étrange alors qu'al-Būnī est cité aux fol. 69b (*min kutub al-imām Abī l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf al-Būnī wa-l-imām Abī Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ğazālī*), fol. 70a (*wa-qad waḍaʿa-hu l-imām Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī fī Kitāb Laṭā'if al-išārāt*) et fol. 72b (*fa-ktub-hā mustaqīma ʿalā ṭariq al-Būnī*). Ces citations semblent incompatibles avec l'attribution de cette œuvre à al-Būnī dans la mesure où il cite plus volontiers le titre de ses œuvres que son nom. Le traitement de certains thèmes comme les alphabets (fol. 68b - 69a) nous semble trop développé pour faire partie des œuvres d'al-Būnī.

⁴⁹⁵⁰ Nous ne donnons pas ici plus de précision quant aux folios exacts : les changements d'écriture sont fréquents, une partie des pages est rongée par les vriettes et il semble manquer plusieurs cahiers. Il est difficile dans ces conditions d'observer une éventuelle cohésion du texte.

⁴⁹⁵¹ L'auteur de ce texte explique sa démarche fol. 32a : *wa-lammā waqafu ʿalā Kitāb Laṭā'if al-išārāt fī asrār al-ḥurūf al-ʿulwiyyāt alladī allafa-hu l-šayḥ Abū l-ʿAbbās al-Būnī - raḥima-hu Llāh taʿālā - min ʿulamāʾ al-Mağrib, alqaytu-hu kitāb nafīs qad awdaʿa-hu min asrār al-ḥurūf wa-tawābiʿi-hā, wa-aṭāla fī dīkr ḥaṣāʾiṣi-hā wa-manāfiʿi-hā wa-dīkr mā yaqtaḍi-hi min al-awfāq wa-ṣuwar aškāl ʿağība ġamaʿa fī-hā ʿalam al-aflāk wa-l-ṭabāʾiʿ al-insāniyya bi-l-ittifāq, wa-lam takun al-nuṣṣa marḍiyya li-saqmi-hā [...].*

Il précise en outre un peu plus loin sur la même page qu'il y a deux sections : *wa-ğaʿaltu-hu faṣlayn, aḥada-humā wa-huwa al-awwal fī maʿrifat ṭabāʾiʿi al-ḥurūf wa-manāfiʿi-hā, wa-l-tānī fī maʿrifat al-awfāq al-ʿadadiyya wa-l-ḥarfīyya [92b] wa-mā fī-hā min al-manāfiʿ wa-awqāt waḍʿi-hā.*

⁴⁹⁵² Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

(Ibrahim Efendi)	569	répertorié sous le titre <i>Risāla fī Asrār al-ḥurūf</i> ; 45 fol. ; 22 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; mutilé de la fin
(Nuruosmaniye)	2841 (15 ^e p. / 22)	fol. 246a - 290b ⁴⁹⁵⁴ / 261 fol. ; encres rouge et noire ; bordure rouge sur l'intégralité du manuscrit ; <i>nashī</i> ; copié par Šams al-Dīn ; certificat de lecture d'Abū l-Faḍl 'Abd al-'Azīz b. <i>al-šayḥ</i> Badr al-Dīn al-Qurašī l-'Abbāsī l-Rašīdī l-Šāfi'ī de 994 / entre le 23 décembre 1585 et le 12 décembre 1586 ; établi en <i>waqf</i> par Abū Sa'īd 'Uṭmān Ḥān b. <i>al-sulṭān</i> Muṣṭafā Ḥān ; le recueil se compose d'une vingtaine de titres, anonymes pour la plupart, mais parmi les titres ayant un nom d'auteur on trouve : <i>al-Futūḥa l-ilāhiyya fī tarǧamat kitāb Sāmūr al-Hindī</i> d'Abū l-Qāsim al-Laysī (fol. 43b - 49a), <i>al-Laṭā'if al-awraǧiyya wa-l-nafahāt al-aryahiyya</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 71b - 84a), <i>Ṣayhat al-būm fī ḥawādiṯ al-Rūm</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ⁴⁹⁵⁵ (fol. 84a - 97a), <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 200b - 234a) et une <i>Risāla ḥāfiya</i> attribuée à al-Būnī (fol. 234b - 238b).
Saray	Ah. III 1601 ⁴⁹⁵⁶	40 fol. ; 26 x 17 cm ; <i>nashī</i> tardif ; n.d. ; copié en Égypte
Manisa	1445	répertorié dans le catalogue électronique sous le titre <i>Šaraf al-šakliyyāt wa-asrār ḥurūf al-'adadiyyāt</i> ; 60 fol. ; 21 l. ; 20,5 x 12,5 cm ; 15,5 x 9 cm ; <i>ta'liq</i> ; fin de la copie en 618 / entre le 25 février 1221 et le 14 février 1222
	1446 (première partie du recueil)	répertorié dans le catalogue électronique sous le titre <i>Šaraf al-šakliyyāt wa-asrār ḥurūf al-'adadiyyāt</i> ; fol. 1b - 62b ; 19 l. ; 18,3 x 13,8 cm ; 13,5 x 10 cm ; <i>nashī</i>
	1447	109 fol. ; 15 l. ; 26 x 17 cm ; 18,5 x 12,2 cm ; <i>nashī</i>
Oxford (Bodleian Library)	Marsh. 262 ⁴⁹⁵⁷	exemplaire intitulé <i>Kitāb Laṭā'if al-išārāt fī asrār al-falak wa-l-ḥurūf al-ma'nawiyiyāt</i> ; 87 fol.
Paris (BnF)	2657 ⁴⁹⁵⁸	66 fol. ; 21 l. ; 25,5 x 17 cm ; papier ; fin de la copie en 784 / entre le 17 mars 1382 et le 6 mars 1383 à La Mecque ; ancien fonds 364
	2658 ⁴⁹⁵⁹	93 fol. ; 17 l. ; 19 x 14 cm ; papier ; XV ^e siècle ; ancien fonds 1185
	6556 ⁴⁹⁶⁰	répertorié sous le titre de <i>Šams al-ma'ārif al-ṣuǧrā</i> (c'est le titre présent sur la page de titre, mais le texte correspond bien aux <i>Laṭā'if al-išārāt</i>) ; 58 fol. ; 19 l. ; 17,5 x 12,5 cm ; fin de la copie à la fin du mois de ramaḍān (<i>āḥir šahr al-šiyām</i>) 781 ; les dernières pages (fol. 55b à 58) sont un texte attribué à Faḥr al-Dīn Abū l-Ḥasan 'Alī l-Ḥarālī (qu'il faut probablement corrigé en al-Ḥarālī)
Saint-Laurent-de- L'Escurial	979 ⁴⁹⁶¹	46 fol. ; 22 l. ; 16,5 x 19,5 cm ; <i>maǧribī</i> (quatre premiers fol. en écriture plus moderne) ; papier ; n.d. (XIV ^e siècle ?) ; Cas. 974 ; manuscrit acéphale (il manque les deux premiers feuillets) et mutilé de la fin

⁴⁹⁵³ 'Allaqa-hu li-nafsi-hi aḍ'af 'ibād Allāh ta'ālā wa-aḥwaǧu-hum ilā ġufrāni-hi Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī l-Malaṭī [...]

⁴⁹⁵⁴ Le catalogue électronique indique que le texte des *Laṭā'if al-išārāt* se termine fol. 339. En réalité, dès le fol. 291a le texte ne correspond plus à l'œuvre d'al-Būnī, un cahier a probablement disparu entre les deux.

⁴⁹⁵⁵ Une main a corrigé en rouge dans la marge en *li-Bn 'Arabī*.

⁴⁹⁵⁶ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

⁴⁹⁵⁷ Alexander Nicoll et Edward Bouverie Pusey, *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium... arabicorum... turcicorumque catalogus. Pars secunda, Arabicos (codices) complectens*, I, p. 205, n°CMXLII.

⁴⁹⁵⁸ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479.

⁴⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 479.

⁴⁹⁶⁰ Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 297.

⁴⁹⁶¹ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 130.

Vatican (Biblioteca Apostolica Vaticana)	488 ⁴⁹⁶² (1 ^{ère} p. / 4)	fol. 1b-80b / 168 fol. ; 23 x 15 cm
--	--	-------------------------------------

Muntaḥab Laṭāʾif al-iṣārāt fī asrār al-ḥurūf al-ʿulwiyyāt

Istanbul (Resid Efendi)	599	38 fol. ; 17 l. ; 19,8 x 14 cm ; 14,3 x 8,5 cm ; encre noire (rouge utilisé dans le surlignage de certains titres et dans certaines notes marginales) ; <i>nashī</i> ; n.d. ; manuscrit inachevé ; le texte reprend globalement (mais non dans le détail) la description des lettres données dans la dernière partie des <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i> , il n'y a aucun tableau ou illustration, il est douteux que ce résumé soit d'al-Būnī lui-même.
----------------------------	-----	---

IV. ʿIlm al-hudā wa-asrār al-ihtidāʾ fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā

Nous signalons ici les manuscrits intitulés *ʿIlm al-hudā* et *Mūḍiḥ al-ṭarīq*. L'œuvre correspond respectivement aux numéros 19 et 36 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁴⁹⁶³.

Alexandrie (Baladiyya)	Ĝ / 3121 (1 ^{ère} p.) ⁴⁹⁶⁴	fol. 1a-72b ; 21 l. ; 14,2 x 20,2 cm ; « écriture habituelle » (<i>qalam muʿtād</i>) ; fin de la copie en 1008 / entre le 24 juillet 1599 et le 12 juillet 1600 ; traces d'humidité et trous ; titres épais ; répertorié depuis le début ; marque de possession de ʿAbd al-Raḥmān Mīrzādeh en de 1144 / entre le 6 juillet 1731 et le 24 juin 1732 ⁴⁹⁶⁵
Bassorah (al-maktaba l-ʿabbāsiyya)	coté 113_B ⁴⁹⁶⁶	exemplaire en deux parties ; 356 fol. ; 21 l. ; 28 x 20 x 3 cm. ; fin de la copie le lundi 24 ṣafar 1073 / 8 octobre 1662 pour la première partie et le 28 rabīʿ I 1073 / 10 novembre 1662 pour la seconde partie. al-Būnī y est appelé Taqī l-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf al-Qurašī l-Maġribī l-maʿrūf bi-l-Būnī (<i>al-mutawaffā</i> 630).
Le Caire (Index of Dar al-kutub al-miṣriyya)	maġmūʿa coté Š 63 (1 ^{ère} p.) ⁴⁹⁶⁷	un exemplaire portant le titre <i>ʿIlm al-hudā fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> ; fol. 1 - 19 ; 15 l. ; 15 x 10 cm ; <i>taʿlīq</i> ⁴⁹⁶⁸

⁴⁹⁶² Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935, p. 52, n°488.

⁴⁹⁶³ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xi-xii et xiv.

⁴⁹⁶⁴ Muhsin Zahrān et Yūsuf Zaydān, *Fihris maḥṭūṭāt Baladiyyat al-Iskandariyya* [= *Catalogue of manuscripts in the Municipal Library of Alexandria*], II, p. 222, n°213 ; Muḥammad al-Bašīr al-Šindī, *Fihris baqiyyat al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1892-1930 (Maktabat al-baladiyya)*, Alexandrie, Maṭbaʿat Rīšār D. Bāsī bi-l-Iskandariyya, 1955, p. 15 (section sur le soufisme).

⁴⁹⁶⁵ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām... al-Būnī : inna l-maqṣūd min šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā saʿādat al-ʿabd bi-l-taḥalluq wa-l-taḥallī bi-maʿānī l-asmāʾ wa-l-šifāt... qāla muʿallifu-hu fa-rattabtu-hā aṭwār maqāmāt wa-maʿāriḡ daraġāt*

Excipit : *fa-l-tawba fī l-maqām al-awwal : ʿilm wa-ʿamal. Wa-fī ṭānī l-maqāmāt : ʿilm lā ʿamal li-anna-ka taʿlamu ʿayb al-maqām... wa-mimmā ašrutū-hu fī l-tawba, qawl Ibrāhīm b. Adham tamma šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*

⁴⁹⁶⁶ ʿAlī l-Ḥaqānī, *Maḥṭūṭāt al-maktaba al-ʿabbasiyya fī Baṣrā*, Bassorah, 1961-62, p. 95, n°672.

⁴⁹⁶⁷ Ayman Fuʿād Sayyid, *Fihris al-maḥṭūṭāt. Index of Dār al-kutub al-miṣriyya*, II, p. 139.

Damas (BnA)	1363 (taṣawwuf 37) ⁴⁹⁶⁹	282 fol. ⁴⁹⁷⁰ ; 21 l. (10 mots par ligne) ; 14,5 x 20,5 ⁴⁹⁷¹ cm ; 3,5 cm de marges ; écriture <i>nashī</i> claire ; encre noire ; beaux noms de Dieu et têtes de chapitre écrits en rouge ; commentaires et gloses en marges ; premières pages endommagées par l'humidité ; fin de la copie le mardi 25 ṣafar 876 / 13 août 1471 ; succession des propriétaires sur la première page, le premier date de 1020 / entre le 16 mars 1611 et le 4 mars 1612, sur la première page //, marque de possession du cheikh (ṣayḥ) Abū l-Ḥawwām ; issu du <i>waqf</i> du vizir (<i>wazīr</i>) As'ad Bāšā, préfet de Damas (<i>muhāfiz al-šām</i>) à la <i>madrasa</i> de son père ⁴⁹⁷²
Damas (BnA)	8787 microfilm 2478	la page de titre indique <i>Mūḍiḥ al-ṭarīq fi šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> ; 78 fol. ; 24 l. ; 26,5 x 18 cm ; écriture « ordinaire » (<i>mu'tād</i>) ; n.d. ; marque de possession du cheikh (ṣayḥ) Muṣṭafā b. Ġār Allāh al-Wā'iz al-Ḥulw[ā]nī l-Qaṣṭmūlī
Istanbul (A. Tekelioğlu)	183	200 fol. ; 21 l. ; 19 x 13 cm ; 11,5 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; manuscrit acéphale attaqué par les vriettes ; fin de la copie le mardi 3 muḥarram 787 ⁴⁹⁷³ / 14 février 1385 au Caire par Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Farġānī l-Kūfī l-Ḥanafī ; le copiste semble avoir été propriétaire du manuscrit puisqu'il y a fait mention de la naissance de son fils (<i>wulida l-walad al-mubārak</i>) Abū l-Faraġ Amīn al-Dīn 'Abd al-Mu'ahḥir [...] b. [...] Aḥmad al-Farġānī l-Kūfī l-Md'ūtāġ [?] al-Ḥanafī dans la journée du mercredi 13 ġumādā II 808 / 6 décembre 1405 ; certificat de lecture d'Aḥmad al-Ḥaqīr [?] al-Kawākibi devant le cheikh ('alā ṣayḥi wa-ustāḍi) Muḥammad al-Maġribī l-Miṣrī du début à la fin
(Ātif Efendi)	1526 ⁴⁹⁷⁴	la page de titre indique <i>Kitāb Mūḍiḥ al-ṭarīq wa-qusṭās al-taḥqīq min miškāt asmā' Allāh al-ḥusnā</i> ; 296 fol. ; 27 x 18 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de la copie au petit matin du mercredi 14 ṣa'bān 811 / 2 janvier 1409 par Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Buṣāqa ; marque de possession de Ya'qūb ancien juge (<i>qāḍī</i>) de la ville de Snāqr [?] (<i>al-qāḍī bi-madinat Snāqr sābiqan</i>) ; les cinq premières pages avant la page de titre sont une table des matières

⁴⁹⁶⁸ Incipit : *bismi Llāh al-raḥmān al-raḥīm wa-ṣallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-sallama... i.l.ḥ.*

⁴⁹⁶⁹ Muḥammad Riyāḍ al-Māliḥ, *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya (al-Taṣawwuf)*, Damas, Maġma' al-luġa al-'arabiyya, 1978-80, II, p. 10, n°1154 ; Ṣalāḥ Muḥammad al-Ḥaymī, *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya. 'ulūm al-Qur'ān al-karīm*, Damas, Maṭbū'āt maġma' al-luġa al-'arabiyya bi-Dimašq, 1983-84, p. 183.

⁴⁹⁷⁰ 282 fol. selon al-Māliḥ, 283 fol. selon al-Ḥaymī.

⁴⁹⁷¹ 20,5 cm selon al-Māliḥ, 20 cm selon al-Ḥaymī.

⁴⁹⁷² Indication du catalogue : *wa-sammā-hu : Mūḍiḥ al-ṭarīq wa-qusṭās al-taḥqīq su'āl waqa'a li-l-mu'allif 'an kayfiyyat sulūk al-qāṣidin bi-ḥaqā'iq al-asmā' wa-tartib daraġi-hā fi ma'āriġ al-irtiqā' fa-šahaḍa himmata-hu wa-ġama'a hādā l-kitāb wa-ḍamma-hu šawāhid wa-asrār wa-aḥwāl wa-ḥikāyāt ṣūfiyya.*

Incipit : *al-ḥamd li-Llāh allāḍi rasama daqā'iq fi laṭā'if al-asrār wa-aṭla'a šams al-ma'rifa min ġayb al-ġayb ḍiyā' li-l-baṣā'ir wa-nūr li-l-abṣār wa-aḫhara sirr 'aġā'ib al-malakūt al-ḥafi tawahhum wahm al-afkār 'allaqa mišbāḥ al-qalb fi miškāt al-ṣadr...*

Excipit : *ḥaddaṭa-nā l-ṣayḥ al-imām Abū Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī... warada 'alā wārid fi ṣalāt al-zuhr wa-kuntu 'inda ba'ḍ mašā'ihī fa-lammā faraġtu min al-ṣalāt taqaddamtu ilay-hi wa-ḍakartu la-hu mā warada 'alayya fa-qāla lā 'ilm li-bi-mā warada 'alay-ka wa-lā a'rifu man yufṣiḥu la-ka 'an ḥaqīqat ḍālīka illā l-ṣayḥ Abā (sic) Madyan.*

⁴⁹⁷³ Le catalogue électronique donne 781.

⁴⁹⁷⁴ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 238.

Istanbul (Bağdatlı Vehbi)	966	le catalogue électronique le répertorie sous le titre <i>Muḏīh al-ṭarīq wa-qisṭās al-taḥqīq</i> ; la page de titre a <i>hādā Kitāb ‘ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā’ : Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> et une annotation indique <i>qawl hādā l-ism ġalaṭ wa-l-šaḥīḥ anna sma-hu Mūḏīh al-ṭarīq wa-qisṭās al-taḥqīq. unzur ilā l-waraq al-tālīṭ min hādā l-kitāb, huwa li-l-šayḥ Aḥmad b. ‘Alī l-Būnī</i> ; 170 fol. ; 15 l. ; 35,8 x 25,4 cm ; 25 x 16 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; une anotation sur la page de titre indique qu'il s'agit des deux parties ⁴⁹⁷⁵ ; le manuscrit se termine avec le nom <i>nīm al-mawlā</i> et <i>nīm al-našīr</i> , le texte semble donc incomplet à la fin malgré la <i>ḥamdala</i> finale
(Beyazid)	1362 ⁴⁹⁷⁶	répertorié sous le titre <i>Šarḥ al-asmā’ al-ḥusnā</i> ; 254 fol. ⁴⁹⁷⁷ ; 17 l. ; <i>šarqī</i> ; presque en bon état ; fin de la copie en 1132 / entre le 14 novembre 1719 et le 2 novembre 1720 (non numérisé)
	1397 ⁴⁹⁷⁸	répertorié sous le titre <i>Šams al-ma’ārif</i> ; 130 fol. ⁴⁹⁷⁹ ; 21 l. ; écriture orientale (<i>šarqī</i>) ; presque en bon état ; copié par Muḥammad b. Nūr al-Dīn
	1377 ⁴⁹⁸⁰	répertorié sous le titre <i>Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> ; 174 fol. ; 26 x 18 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 773 / entre le 15 juillet 1371 et le 3 juillet 1372 ; deux mains dont l'une est plus ancienne que l'autre (non numérisé)
	1362 ⁴⁹⁸¹	254 fol. ; 21 x 16 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 960 / entre 18 décembre 1552 et le 7 décembre 1553 (non numérisé)
(Esad Efendi)	1501	233 fol. ; 21 l. ; 25,9 x 18,2 cm ; 19,6 x 12,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; les deux pages de titres donnent des indications contradictoires quant au titre ⁴⁹⁸² , le texte contient <i>Mūḏīh al-ṭarīq wa-qusṭās al-taḥqīq</i> ; fin de copie le vendredi 8 rabī‘ I 773 / 19 septembre 1371 par Aḥmad b. ‘Abd Rabb al-Nabī l-Ḥanafī l-‘Aṭṭār ; certificat de lecture de Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ča‘far le 4 raġab [1]209 / 25 janvier 1795

⁴⁹⁷⁵ *Yatlū-hu l-ġuz’ al-tānī fi hādā l-kitāb.*

⁴⁹⁷⁶ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Maḥtūṭāt ġazā’iriyya fi maktabāt Istanbūl (Turkiyā)*, p. 71, n°80.

⁴⁹⁷⁷ Le catalogue d'Ibn ‘Abd al-Karīm donne 490 p. Le catalogue électronique de la Suleymaniye 254 fol. (manuscrit non numérisé)

⁴⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 72, n°81.

⁴⁹⁷⁹ Le catalogue d'Ibn ‘Abd al-Karīm donne 306 p. Le catalogue électronique de la Suleymaniye 254 fol. (manuscrit non numérisé)

⁴⁹⁸⁰ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

⁴⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁹⁸² La première page de titre contient trois annotations de mains différentes :

(1) *wa-fi hādā l-muġallad al-šarīf asmā’* (sic) *al-ḥusnā li-Llāh al-laṭīf*

(2) *hādā Kitāb Šarḥ asmā’* (sic) *al-ḥusnā li-l-imām al-hammām Muḥammad al-Ġazālī šarḥ laṭīf lā tāniya la-hā wa-fi-hi naf’ ‘azīm, wa-man naẓara fi-hi lā yakū-hu faqīr abadan nafa’anī li-Llāh bi-ḥusn barakati-hi.*

(3) *Wa-hādā l-kitāb ḍakara-hu l-Yāfi’i fi ta’rīḥi-hi wa-lākin bi-sm al-maqṣad al-asnā fi šarḥ al-asmā’ al-ḥusnā kamā ḍakara fi maḥalli-hi.*

La seconde page de titre contient six annotations de mains différentes :

(1) *Kitāb ‘ilm al-hudā fi šarḥ asmā’* (sic) *al-ḥusnā li-Bn Barraġān. Wa-nisbat hād[ā] l-kitāb ilā l-Ġazālī ġalaṭ wa-llaḍī l-Maġribī* (sic) *ism al-maqṣad al-asnā fi šarḥ asmā’* (sic) *al-ḥusnā ġazza’a-hu Muḥammad Nūr al-Dīn al-Arzaḥ* (rayé)

(2) *tašarrafa mamlakat al-‘abd al-faqīr al-sayyid Abū l-Ma‘ālī ġafara la-hu*

(3) *Kitāb ‘ilm al-hudā fi šarḥ al-asmā’ al-ḥusnā, daḥala fi mulk al-faqīr al-sayyid Ḥusayn b. ‘Abbās* (rayé)

(Hacı Beşir)	368	première partie ; 159 fol. ; 19 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordures dorées autour du titre dans la page de titre et aux fol. 1b et 2a ; pas de bordure ; marque de possession de Ḥāğğī Başır, intendant de la Mecque et de Médine (<i>nāzīr al-ḥaramayn al-şarīfayn</i>), de 1143 / entre le 17 juillet 1730 et le 6 juillet 1731.
	369	deuxième partie ; 158 fol. ; 19 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; bordures dorées autour du titre dans la page de titre et aux fol. 1b et 2a ; pas de bordure ; fin de copie fin (<i>fi ḡāya</i>) šawwāl 1150 / entre le 22 janvier et le 20 février 1738 ; marque de possession de Ḥāğğī Başır, intendant de la Mecque et de Médine (<i>nāzīr al-ḥaramayn al-şarīfayn</i>) de 1143 / entre le 17 juillet 1730 et le 6 juillet 1731 et de Ḥāğğī Başır, officier de la noble Constantinople (<i>Ağā'i dār al-sa'āda l-şarīfa</i>) de 1158 / entre le 3 février 1745 et le 23 janvier 1746 ; issu du <i>waqf</i> de ce même officier (<i>Ağā'i dār al-sa'āda l-şarīfa</i>).
	534 ⁴⁹⁸³ [?]	326 p. ; 19 l. ; <i>şarqī</i> ; presque bon état
	966 ⁴⁹⁸⁴ [?]	340 p. ; 15 l. ; <i>şarqī</i> ; très bon état
(Hamidiye)	260 (1 ^{ère} p. / 4)	la page de titre indique <i>Kitāb 'ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā'</i> ; fol. 1b - 239b / 419 fol. ; 21 l. ; 25 x 18 cm ; 18 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de copie la veille du vendredi 21 ḡumādā II 772 / 10 janvier 1371 à Damas par 'Alī b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. 'Umar secrétaire de la législation à Damas (<i>Kātib al-qawānīn bi-Dimaşq</i>) ; établi en <i>waqf</i> par le sultan 'Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Aḥmad Ḥān ; le recueil contient <i>al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-ʿaṭā'iyya</i> d'al-Būnī (répertorié comme <i>Ḥawāşş al-asmā' wa-ad'īya</i>) (fol. 240b - 264a) ⁴⁹⁸⁵ , <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> ⁴⁹⁸⁶ d'al-Būnī (fol. 264b - 284a), de très courts textes (fol. 284b - 287a) et du <i>Tartīb al-da'awāt</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Ḥawāşş al-ḥurūf wa-l-awfāq</i>) (fol. 288a ⁴⁹⁸⁷ - 419b).
(Kiliç Ali Paşa)	588 ⁴⁹⁸⁸	la page de titre a <i>Kitāb 'ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā'</i> ; 221 fol. ; 21 l. ; 26,5 x 18,2 cm ; 20,7 x 13,5 cm ; encres rouge et noire ; beau <i>nashī</i> ; copie (<i>ta'liqā</i>) terminée le dimanche 2 ramadān 792 / 14 août 1390 ; marque de possession de 'Abd al-'Azīz b. <i>al-marḥūm</i> Sa'd al-Dīn et de Ḥasan Qadīm al-Ḥanafī du 16 rabī' II [10?]40 / 22 novembre 1630.

(4) *Hādā ḥaṭṭ al-şayḥ al-Ḥalwatī* [...] *al-şamsiyya al-nūr li-anwār muḥaṭṭ yawm al-ḡum'a bi-l-Sulaymaniyya şayḥ al-zāwiya al-şuhra bi-Ḥāğğī Awḥad* [...]

(5) *al-taşḥīḥ al-'abd al-faqīr ilā Llāh al-ḥāğğ Muḥammad b. al-mawlā l-marḥūm al-ḥāğğ Muḥammad Mustaqīm ḡafara la-humā*

(6) *intaqala illayya wa-anā l-faqīr Ibn Muḥammad b. Muḥammad Mustaqīm Sa'd al-Dīn Sulaymān Amīn Allāh b. 'Abd al-Raḥmān* [...] *al-maknūnāt al-qudsiyya [raḍiya ?]* Allāh 'an-hum sanat 1164.

⁴⁹⁸³ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ḡazā'iriyya fī maktabāt Iştanbūl (Turkiyā)*, p. 34, n°31.

⁴⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 66-67, n°75.

⁴⁹⁸⁵ Le catalogue électronique indique qu'il s'agit d'un *Ḥawāşş al-asmā'* entre fol. 240 et fol. 287. En réalité, au fol. 264a se termine le texte commencé en fol. 240b avec mention du titre (*tamma mā yassara Llāh ta'ālā bi-hi min al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-ʿaṭā'iyya wa-şallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-şahbi-hi wa-sallama*) et l'annonce du texte suivant, *al-Lum'a l-nūrāniyya (wa-ya'tī ba'da-hu l-Lum'a l-nūrāniyya fī tartīb al-da'awāt wa-Şarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-ad'īya fī l-tuṭṭ al-aḥīr min al-layl)*. On notera la confusion réunissant en un seul titre *al-Lum'a l-nūrāniyya* et *Tartīb al-da'awāt*, qui sont bien deux textes séparés dans le manuscrit.

⁴⁹⁸⁶ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁴⁹⁸⁷ Le catalogue électronique indique fautivement fol. 264.

⁴⁹⁸⁸ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

(Laleli)	549 (1 ^{ère} p.)	répertorié sous le titre <i>Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> , la page de titre indique <i>Kitāb Tafsiṛ asmāʾ Allāh taʿālā l-ḥusnā</i> ; fol. 1b - 102a / 134 fol.; 15 l.; 18,5 x 13,8 cm; 11,8 x 8,5 cm; encres rouge et noire; deux papiers différents (l'encre noire a brûlé le papier le plus sombre: fol. 11bis, 15bis, 19bis, 23bis, 27bis, 30bis, 34bis, 38bis, 43bis, 46bis, 50bis, 54bis, 58bis, 62bis, 66bis, 70bis, 74bis, 78bis, 82bis, 86bis, 91bis, 93bis, 98bis on constate même des trous dans les fol. 23bis, 30bis, 34bis, 38bis, 43bis, 58bis, 74bis, 78bis, 82bis, 98bis); fin de copie la veille du samedi 17 šaʿbān 881 / 5 décembre 1476; marques de possession de Muḥammad Nawālī [...] à Alep, ʿAlī, fils du cheikh (<i>al-šayḥ</i>) ʿUṭmān al-Mutaṭabban à Alep, Ismāʿīl [...] et Muḥammad b. Ḥusayn al-Madanī; le recueil contient le <i>Qabs al-ihtidāʾ</i> (sic) <i>ilā waḥq al-saʿāda wa-naǧm al-ihtidāʾ ilā šaraf al-sayāda</i> d'al-Būnī (fol. 102b - 120b, fin de copie le mardi 9 ramaḍān 881).
	1550 ⁴⁹⁸⁹	la page de titre indique <i>Kitāb Šarḥ al-asmāʾ</i> ; 255 fol.; 18,6 x 13,5 cm; encres rouge et noire; mauvais <i>nashī</i> ; fin de copie le samedi 5 šaʿbān 939 / 2 mars 1533 par Aḥmad b. Ismāʿīl b. Muḥammad Ibn ʿAtūr.
(Nuruosmaniye)	2875	255 fol.; encres rouge et noire; beau <i>nashī</i> ; page de titre enluminée; bordures dorées aux fol. 1b et 2a; fin de copie le 8 šaʿbān 794 / 30 juin 1392; marque de possession d'Ibrāhīm b. Iyās le samedi 8 ǧumādā II 801 / 15 février 1399 puis de Muḥammad al-Ḥrdfrī [?] l-šūfi l-šāfiʿi; établi en <i>waḥq</i> par le sultan <i>abū l-maḥāsīn wa-l-mawāhib</i> ʿUṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān.
(Resid Efendi)	590	128 fol.; 27 l.; 26 x 18,4 cm; 20,8 x 14 cm; encres rouge et noire; <i>nashī</i> ; fin de copie de la première partie le 12 šawwāl 798 / 19 juillet 1396 au Caire par Ayyūb b. Qaṭlūbak al-Rūmī l-Ḥanafī ⁴⁹⁹⁰ ; fin de copie de la seconde partie le 10 raǧab 798 / 19 avril 1396 au Caire (<i>bi-Miṣr</i>) par Maḥmūd Šāh Rasle [?] b. Dāwūd ⁴⁹⁹¹ ; tampon de Muḥammad Muṣṭafā Ḥān; fin de la première partie fol. 64b début de la seconde fol. 65b (la première partie se termine avec le commentaire du nom divin <i>al-qawī</i> , et la seconde commence avec le commentaire du nom divin <i>al-fāṭir</i>)

⁴⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁹⁹⁰ Un petit paragraphe donne la date et le lieu de copie, le nom du copiste, mais aussi quelques informations sur l'origine du texte copié: *balaǧtu muqābalat ḥādā l-daftar min awwali-hi ilā āḥiri-hi min nuṣṣa ṣaḥīḥa mušbala maktūba fī āḥiri-hā saṭara-hu aqall ʿabīd Allāh taʿālā Yahyā b. Aḥmad al-Ḥalīlī l-Šāfiʿī l-Šūfi wa-qābala-hu bi-nuṣṣa ʿalay-hā samāʿ al-muṣannif bi-ḥaṭṭi-hi raḥīma-hu Llāh fī rābiʿi šafar sanat ṭamān wa-talaṭīn wa-sabʿi-miʿa, wa-kāna bi-ḥaḍrat al-uḥuwwa l-šūfiyya bi-l-Ḥānqāh al-muḥsiniyya bi-ṭaǧr al-Iskandariyya intahā wa-ttafaqā l-farāǧ ʿan muqābalat ḥādā l-ǧuzʿ ʿalā l-nuṣṣa al-muṣār ilay-hā aʿlā ʿalā yad aḍʿaf ʿabīd Allāh wa-aḥwaǧa-hum ilā raḥmati-hi wa-ǧufrāni-hi Ayyūb b. Qaṭlūbak al-Rūmī l-Ḥanafī ʿāmala-hu Llāh bi-luṭfi-hi l-ǧalī wa-ḥafi fī ǧiwār al-Madrasa l-ǧayr ǧtmašīyya bi-Qāhirat Miṣr al-maḥrūsa ḥamā-hā Llāh taʿālā ʿan al-āfāt wa-ḥafaḥa-hā ʿan al-āḥāt bi-taʿriḥ al-tānī ʿašar min šawwāl al-mubārak min šuhūr [r] ʿām ṭamān wa-tisʿīn wa-sabʿi-miʿa ḥiǧriyya ḥāmidan li-Llāh wa-muṣalliyan ʿalā nabīyyi-hi Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣuḥbi-hi wa-musallim.*

⁴⁹⁹¹ Cette assertion est suivie d'une note marginale finale donnant également des informations sur le processus de copie: *faraǧa min muqābalati-hi wa-tašḥiḥi-hi hasba l-inkān bi-ḥaḍrat al-iḥwān al-ʿabd al-faqīr ilā Llāh taʿālā Ayyūb b. Qaṭlūbak al-Ḥanafī ʿāmala-hu bi-luṭfi-hi l-ǧalī wa-l-ḥafi bi-ǧiwār al-maqām al-šarif al-šāḥir bi-l-Madrasa l-Sayfiyya al-ǧayr ʿuṭmāniyya bi-Qāhirat Miṣr al-maḥrūsa šāna-hā Llāh ʿan al-āḥāt bi-taʿriḥ al-sābiʿ ʿašar min dī l-ḥiǧǧa min šuhūr ʿām ṭamān wa-tisʿīn wa-sabʿi-miʿa ḥāmid wa-muṣallī.*

Wa-l-nuṣṣa allatī qūbilat ḥādīhi ʿalay-hā maktūb fī āḥiri-hā wa-qūbilat ḥasba al-inkān bi-ḥaḍrat al-iḥwān iḥwān al-ṣafāʾ wa-ḥilān al-wafā bi-l-Ḥānqāh al-Muḥsiniyya bi-ṭaǧr al-Iskandariyya. wa-l-nuṣṣa allatī kutiba min-hā ʿalay-hā samāʿ al-muṣannif wa-ḥaṭṭu-hu wa-samāʿ fī maǧālis āḥiru-hā l-tālīt wa-ʿiṣrūn min rabīʿ al-awwal sanat itnayn wa-ʿiṣrīn wa-sitti-miʿa. Wa-kāna l-farāǧ min nuṣṣat

(Sehid Ali Pasa)	427 (1 ^{ère} p. / 2)	répertorié sous le titre <i>Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā</i> ; fol. 1b - 115b / 136 fol. ; 19 l. ; 20,5 x 14,3 cm ; 14,5 x 8,3 cm ; encres rouge et noire ; n.d. ; le recueil comporte <i>Qabs al-iqtidā'</i> d'al-Būnī (fol. 116b - 136a).
(Suleymaniye)	260 [?] (1 ^{ère} p.) ⁴⁹⁹²	438 p. ; 21 l. ; <i>šarḥī</i> ; très bon état ; fin de la copie en 772 / entre le 26 juillet 1370 et le 15 juillet 1371 par 'Abd Allāh b. 'Alī
(Univ. Kutuph.)	571 ⁴⁹⁹³	296 fol. ; 29,5 x 20 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1117 / entre le 25 avril 1705 et le 14 avril 1706
Londres (Library of the India Office)	B429 ⁴⁹⁹⁴	l'auteur du catalogue indique que la partie commençant au fol. 33 a son propre titre : <i>Anmāṭ asmā' al-ḥusnā</i> 89 fol. ; 13 l. ; 9,25 x 5,75 in. ; écrit aux alentours du X ^e /XV ^e siècle siècle ; défectueux après les fol. 6, 14, 83 et à la fin
Mossoul (Madrasat al-Haḡḡiyyāt)	22/4 (21 ^e p.) ⁴⁹⁹⁵	363 fol. ; 14 x 21 cm
(Madrasat al-Hyāt)	recueil coté 16/1 (21 ^e p.) ⁴⁹⁹⁶	410 fol. ; 16 x 21 cm
Paris (BnF)	5133 ⁴⁹⁹⁷	247 fol. ; 22,5 x 16 cm ; <i>nashī</i> ; XI ^e /XVII ^e siècle
Saint-Laurent-de- L'Escorial	945 ⁴⁹⁹⁸	175 fol. ; 25 l. ; 14 x 21,5 cm ; reliure moderne aux armes pontificales ; Cas. 940 ; écriture orientale ; papier ; en deux parties (<i>ḡuz</i>), la second partie commence au nom <i>al-maḡīd</i> (fol. 84a) ; l'ouvrage contient quelques fragments des <i>Mawāqif al-ḡāyāt fī asrār al-riyādāt</i> sous le titre <i>Asrār al-riyādāt</i> (fol. 144, début fdu fol. 145 et fol. 146).
	982 ⁴⁹⁹⁹	répertorié sous le titre <i>Kitāb 'ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā' fī fahm ma'nā sulūk asmā' Allāh al-ḥusnā</i> ; 181 fol. ; 23 l. ; 14 x 18 cm ; écriture orientale ; papier ; fin de la copie le 18 rabī' I 811 / 11 août 1408 ; Cas. 977
Saint Pétersbourg (Institut A. I. Norodov Azii Akademii Nauk SSSR)	399 d (recueil) ⁵⁰⁰⁰	al-Būnī y est appelé Abū l-'Abbās Sayyid Aḡmad b. 'Isā l-Būnī l-Fārisī fol. 70b - 78b

al-aṣl al-manqūl min-hā bi-l-Qarāfa al-kabīr[a] bi-zāhir Miṣr yawm al-iṭṭnayn al-sābi' 'aṣar min ḏī l-ḥiḡḡa sanat iḥdā wa-'iṣrīn wa-sitti-mi'a wa-kāna btdidā' taṣnīfi-hi awwal šahr ḏī l-qa'da, wa-ṣallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḡammad wa-āli-hi wa-ṣuḡbi-hi wa-sallama taslīm.

⁴⁹⁹² Muḡammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḡṭūṭāt ḡazā'iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 73-74, n°83.

⁴⁹⁹³ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

⁴⁹⁹⁴ Arthur John Arberry, Otto Loth et Charles Ambrose Storey, Otto Loth, *A catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Londres, India Office, 1877-1940, I, p. 85, n°338.

⁴⁹⁹⁵ 'Abd al-Razzāq Aḡmad Sālim, *Fihris maḡṭūṭāt maktabat al-awqāf al-'amma fī l-Mawṣil*, III, p. 119-121.

⁴⁹⁹⁶ *Ibid.*, V, p. 95.

⁴⁹⁹⁷ Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 67.

⁴⁹⁹⁸ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escorial*, p. 62-63.

⁴⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁰⁰⁰ Anas Bakievič Khalidov et A.I. Mikhailova, *Katalog arabskikh rukopisei Instituta Norodov Azii Akademii Nauk SSSR*, Moscou, Izdatelstvo "Nauka" Izdatelstvo Vostochnoi Literatury, 1960-65, I, p. 24, n°53.

Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	C 2030 ⁵⁰⁰¹	<i>Mūdiḥ al-ṭariq wa-qusṭās al-taḥqiq : šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> ; 167 fol.
--	------------------------	--

Traité d'al-Būnī sur les noms de Dieu [?]

Londres (Library of the India Office)	recueil coté 2939 (5 ^e p.) ⁵⁰⁰²	extraits d'un ouvrage d'al-Būnī ⁵⁰⁰³ sur les noms divins avec une traduction interlinéaire en javanais ; fol. 265 - 279 / 304 fol. ; 11,25 x 8 in. ⁵⁰⁰⁴
---	--	---

V. *Mawāqif al-ġāyāt*

L'œuvre porte le numéro 34 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁰⁵.

Bagdad (maktabat al-awqāf al-āmma)	mağāmiʿ 6999/3 ⁵⁰⁰⁶	30 fol. ; 11 x 16 cm. ; fin de la copie en 1088 / entre le 6 mars 1677 et le 23 février 1678
	mağāmiʿ 7071/42 ⁵⁰⁰⁷	11 fol. ; 16 x 24 cm.
Berlin	Spr. 892 ⁵⁰⁰⁸	40 fol. ; in-octavo ; 15 l. ; 19,5 x 14,5 cm ; 15 x 9,5 cm ; papier jauni ; titre au fol. 8a ; fin de la copie autour de 1150 / 1737
	We.1733 ⁵⁰⁰⁹ (2 ^e p.)	fol. 5 - 36 ; in-octavo ; 15 l. ; 21 x 15,5 cm ; 13,5 x 10 cm ; papier jaune, lisse ; fin de la copie en ġumādā I 1120 / entre le 19 juillet et le 17 août 1708 par Muḥammad al-Ḥalīlī
	Mq.123 ⁵⁰¹⁰	fol. 76 - 81 ; in-octavo ; 19 l. ; 13,5 x 9,5 cm (texte) ; <i>mağribī</i> (mais les points diacritiques correspondent au <i>nashī</i>) ; papier jauni ; annoncé comme « une partie dans laquelle se trouvent les paroles du cheikh l'imam Abū l-ʿAbbās al-Būnī » (<i>ġuzʾ fī-hi min kalām al-šayḥ al-imām Abi l-ʿAbbās al-Būnī</i>) portant le titre de <i>Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyāḍāt</i> ; fin de la copie en 800 / entre le 24 septembre 1397 et le 13 septembre 1398 par Muḥammad b. Muḥammad b. Maymūn al-Balawī l-Andalusī à l'attention de Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Muḥammad al-Sulamī connu sous le nom de (<i>al-šahīr bi-</i>) Ibn ʿAšāʾir
Le Caire (Dār al-kutub al- miṣriyya)	*6792 (ح ع) 74 (ح ع) ⁵⁰¹¹	« écriture normale » (<i>qalam ʿādī</i>) ; fin de la copie le mardi 11 dū l-ḥiġġa 1167 / 29 septembre 1754 de l'hégire

⁵⁰⁰¹ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedeniya*, n°10057, I, p. 474.

⁵⁰⁰² Arthur John Arberry, Otto Loth et Charles Ambrose Storey, *A catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, I, p. 99, n°378.

⁵⁰⁰³ L'auteur du catalogue l'a écrit al-Bwī, il s'agit probablement d'une coquille.

⁵⁰⁰⁴ Incipit : *al-fāʾida l-tāsiʿa wa-l-arbaʿūn fī fawāʾid asmāʾ šarīfa*.

⁵⁰⁰⁵ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xiv.

⁵⁰⁰⁶ ʿAbd Allāh al-ġubūrī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabat al-awqāf al-āmma fī Baġdād*, II, p. 511, n°4191.

⁵⁰⁰⁷ *Ibid.*, II, p. 511, n°4192.

⁵⁰⁰⁸ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 19-20, n°2843.

⁵⁰⁰⁹ *Ibid.*, III, p. 20, n°2844.

⁵⁰¹⁰ *Ibid.*, III, p. 198-199, n°3301.

Fès (Ḥizānat Qarawiyīn)	recueil al-1529/10 ⁵⁰¹² coté	fol. 136b - 172a (37 fol.); 21,5 x 17 cm ; 155, partie centrale en écriture orientale claire ; sur du papier épais (<i>kāḡid matīn</i>) ; têtes de chapitre en rouge ; fin de la copie en 1077 / entre le 4 juillet 1666 et le 23 juin 1667. La notice du catalogue indique <i>Mawāfiq al-ġāyāt fī asrār al-riyādāt aw nihāyat al-qāšidīn wa-b'yt (buḡyat) al-wāšilīn</i> ⁵⁰¹³ (lire <i>Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn</i>).
Istanbul (Aya Sofya)	2160 (2 ^e p. / 7)	<i>Kitāb Mawāqif al-ġāyāt fī sulūk al-riyādāt</i> ; fol. 41a - 80a ; 13 l. ; 17,2 x 12 cm ; 12,8 x 8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; certificat de lecture de Mūsā b. Ibrāhīm al-Kutubī l-Ġarīb ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le recueil est composé de <i>Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 40a), d' <i>al-Šarf fī ilm al-ḥarf</i> attribué à al-Būnī (fol. 81b - 97b), d' <i>al-Ifāda fī 'ilm al-riyāda</i> d'Ibn 'Arabī (al-Būnī d'après le manuscrit, corrigé à l'encre rouge) (fol. 98b - 107a), de <i>Kitāb al-Ḥalwa</i> d'Ibn 'Arabī (fol. 107a - 123b), de <i>Kitāb al-Miṣbāḥ fī mukāšafat ba't al-arwāḥ</i> ⁵⁰¹⁴ de Ṣadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Naṣr al-Šīrāzī l-Baqlī (al-Būnī dans le manuscrit, corrigé dans la marge en encre rouge) (fol. 124b - 162a) et de <i>Kitāb al-Iḡāna</i> de Ṣadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Naṣr al-Šīrāzī l-Baqlī ⁵⁰¹⁵ (fol. 163b - 192b). Ce dernier texte est mutilé de la fin.
(Veliyüddin Efendi)	1821 ⁵⁰¹⁶	fol. 31b - 49b ; 23 x 13 cm ; <i>nashī</i> ; n.d. (manuscrit non numérisé).
Manisa	Genel 1113 ⁵⁰¹⁷	109 fol. ; 13 l. ; 21 x 15,5 cm ; 14 x 9,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 939-940 / entre le 3 août 1532 et le 12 juillet 1534.
Leipzig	228 ⁵⁰¹⁸	Le titre du manuscrit, écrit par une autre main est <i>Miškāt qulūb al-‘arīfin wa-šarḥ al-kawākib al-rabbāniyya</i> , mais le texte donne pour nom d'auteur Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf al-Qurašī, et l'incipit ⁵⁰¹⁹ correspond à celui du <i>Mawāqif al-ġāyāt</i> . DC 188 ; Bl. 55, 15 x 22 cm ; 14 z.
Princeton (Mach. Yahuda)	1895 ⁵⁰²⁰	fol. 67b - 72b ; 15 l. ; 18,3 x 13,6 cm ; 12 x 8,7 cm ; mutilé de la fin.
Princeton (Hitti)	maḡmū‘a coté 380B (2 ^e p.) ⁵⁰²¹	fol. 221 ; 17-21 lignes par page ; 17,9 x 13,3 cm. ; surface écrite 11,5-15,5 x 9-12 cm. ; papier oriental ; entrées en rouge ; <i>nashī</i> .

⁵⁰¹¹ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuz³ 1, p. 140.

⁵⁰¹² Muḥammad al-‘Ābid al-Fāsī, *Fihris maḥṭūṭāt Ḥizānat al-Qarawiyīn*, Casablanca, Dār al-kitāb, 1979-1989, IV, p. 244-245.

⁵⁰¹³ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī rafa‘a ḥiḡāb astār al-astār ‘an ḥaqā’iq baṣā’ir al-muqarrabīn wa-aḥāla fī āḥir kitābi-hi ‘alā murāḡa‘at kitābi-hi ‘ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā’ fī ma‘nā sulūk asmā’ Allāh al-ḥusnā*.

⁵⁰¹⁴ Ce texte a été édité : Abū Muḥammad Rūzbihān al-Baqlī l-Šīrāzī, *Kitāb al-Miṣbāḥ fī mukāšafat ba't al-arwāḥ*, éd. ‘Āšim al-Kiyālī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2007.

⁵⁰¹⁵ Le *Kitāb al-Iḡāna* a été édité et commenté. Cf. Rūzbihān al-Šīrāzī l-Baqlī, *Quatre traités inédits de Ruzbehān Baqlī Shīrāzī*, éd. Paul Ballanfat, Téhéran et Louvain, Institut français de recherche en Iran et Peeters, 1998.

⁵⁰¹⁶ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

⁵⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰¹⁸ Johannes Leipoldt et Karl Vollers, *Katalog der Islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig, O. Harrassowitz (« Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig »), 1906, p. 61.

⁵⁰¹⁹ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī rafa‘a ḥiḡāb astār al-asrār ‘an ḥaqā’iq baṣā’ir al-muqarrabīn*.

⁵⁰²⁰ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 448, n°5203.

Saint-Laurent-de-L'Escurial	945 ⁵⁰²²	il s'agit du <i>ʿilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā</i> ² , mais l'ouvrage contient quelques fragments des <i>Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyāḍāt</i> sous le titre <i>Asrār al-riyāḍāt</i> (fol. 144, début fol. 145 et fol. 146) ; 175 fol. ; 25 l. ; 14 x 21,5 cm ; reliure moderne aux armes pontificales ; Cas. 940 ; écriture orientale ; papier
-----------------------------	---------------------	--

Risāla fī l-Riyāḍiyyāt

L'auteur du catalogue semble l'assimiler au *Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyāḍāt* car il mentionne « Brockelmann I, 497 ». Le titre correspond en tout cas tout à fait au contenu de l'œuvre.

Bagdad (ḥazāʿin kutub al-awqāf)	mağmūʿ coté 7071 ⁵⁰²³	16 x 24 cm
------------------------------------	----------------------------------	------------

VI. *Hidāyat al-qāsidīn*

L'œuvre porte le numéro 17 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰²⁴.

Leipzig	221 (5 ^e p.) ⁵⁰²⁵	fol. 84a - 105a ; 14 x 20 cm ; DC 259, BI 112, ⁵⁰²⁶
Istanbul (Aya Sofya)	2160 (1 ^{ère} p. / 7)	fol. 1b - 40a / 192 fol. ; 13 l. ; 17,2 x 12 cm ; 12,8 x 8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; certificat de lecture de Mūsā b. Ibrāhīm al-Kutubī l-Ġarīb ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le recueil est composé de <i>Mawāqif al-ġāyāt</i> d'al-Būnī (fol. 41a - 80a), d' <i>al-Šarf fī ʿilm al-ḥarf</i> attribué à al-Būnī (fol. 81b - 97b), d' <i>al-Ifāda fī ʿilm al-riyāda</i> d'Ibn ʿArabī (al-Būnī d'après le manuscrit, corrigé à l'encre rouge) (fol. 98b - 107a), de <i>Kitāb al-Ḥalwa</i> d'Ibn ʿArabī (fol. 107a - 123b), de <i>Kitāb al-miṣbāḥ fī mukāšafat baʿt al-arwāḥ</i> de Šadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Našr al-Širāzī l-Baqlī (al-Būnī dans le manuscrit, corrigé dans la marge en encre rouge) (fol. 124b - 162a) et de <i>Kitāb al-Iḡāna</i> de Šadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Našr al-Širāzī l-Baqlī (fol. 163b - 192b). Ce dernier texte est mutilé de la fin.

⁵⁰²¹ Butrus ʿAbd al-Malik, Nabīh Amīn Fāris et Philip K. Hitti, *Descriptive Catalogue of the Garrett collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, Princeton University Press (« Princeton Oriental texts »), 1938, p. 610, n°2023.

⁵⁰²² Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 62-63.

⁵⁰²³ Muḥammad Asʿad Ṭalas, *al-Kaššāf ʿan maḥṭūṭāt ḥazāʿin kutub al-awqāf*, p. 295, n°29.

⁵⁰²⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xi.

⁵⁰²⁵ Johannes Leipoldt et Karl Vollers, *Katalog der Islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, p. 57-58 ; signalé dans GAL, II, p. 911.

⁵⁰²⁶ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī faḡḡara min asrār al-ʿarifīn yanābīʿ al-ḥikam*.

Šams al-wāṣilīn wa-uns al-sā'irīn fī sirr al-sayr ‘alā burāq al-fikr wa-l-ṭayr [?]

L'œuvre porte le numéro 50 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰²⁷.

Princeton (Mach. Yahuda)	4605 ⁵⁰²⁸	103 fol. ; 21 l. ; 20,4 x 14,4 cm ; 14,4 x 8,3 cm ; acéphale
-----------------------------	----------------------	--

VII. Qabs al-iqtidā' ilā waḥd al-sa'āda wa-nağm al-ihtidā' ilā šaraf al-siyāda

L'œuvre porte le numéro 41 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰²⁹.

Alexandrie (Baladiyya)	mağmū'a coté ج / 3121 ⁵⁰³⁰	fol. 73b - 85b ; 13 fol. ; 21 l. ; 14,2 x 20,2 cm ; <i>nashī</i> ; estimé au XI ^e /XVII ^e siècle de l'hégire ; traces d'humidité et trous ⁵⁰³¹ .
Allemagne	or.oct. 3928 ⁵⁰³² (2 ^e p.)	fol. 73b - 85 / 132 fol. ; 21 lin. ; 15,5 x 23 cm ; 12 x 19 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le dimanche 20 ša'bān 825 / 9 août 1422 ; marques de possession de Muṣṭafā b. Muḥammad et de Muḥammad Bayram al-Rābi' ; hérité par Rašīd al-Daḥdāḥ ; marque d'achat de rabī' II 1289 / entre le 8 juin et le 6 juillet 1872 par Muḥammad Bayram al-Rābi' ; le recueil contient également <i>Kitāb al-Rafī' al-asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> d'al-Būnī (fol. 2 - 73b), un <i>Lawḥ al-ḍahab min kitāb al-ḥurūf</i> attribué à al-Būnī (fol. 86 - 99) et <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 100 - 132) ⁵⁰³³ .
Damas (BnA)	recueil coté 14648 microfilm 5135 (2 ^e p.)	fol. 24b - 41a / 43 fol. ; 15 x 21 cm ; 17 l. ; copié par 'Umar b. Ibrāhīm al-'Ibādī en 914 / entre le 2 mai 1508 et le 21 avril 1509 ; ancien <i>waḥd</i> de la Madrasa l-Aḥmadiyya d'Alep ; le manuscrit porte le titre <i>Qiyās al-iqtidā' ilā waḥd al-sa'āda wa-nağm al-ihtidā' ilā šaraf al-siyāda</i>

⁵⁰²⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xvi.

⁵⁰²⁸ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 448-449, n°5204.

⁵⁰²⁹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xv.

⁵⁰³⁰ Muhsin Zahrān et Yūsuf Zaydān, *Fihris maḥṭūṭāt Baladiyyat al-Iskandariyya [= Catalogue of manuscripts in the Municipal Library of Alexandria]*, II, p. 279-80, n°273.

⁵⁰³¹ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh rabb al-‘ālamīn ... i‘lamū waffaqa-nā Llāh ta‘ālā... anna-hu nqasamat maṭālib al-rāğibīn ilā qismayn : duniyawī wa-uḥrawī... fa-waḍa‘tu hādā l-amr, wa-sammaytu-hu Qabs al-iqtidā’.*

Excipit : *wa-hādā miṭālu-hā : A.B.Ĝ.D H.W.Ṭ Ḥ.Ṭ.Y K.L.M.N, manša’ al-ḥilāf bayn al-Hind wa-l-Mağāriba... tumma l-ḥilāf fī waḍ‘ abğad wa-bi-tamāmi-hā tamma l-kitāb.*

⁵⁰³² Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, I, p. 124-125, n°148.

⁵⁰³³ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh rabb al-‘ālamīn wa-ṣallā Llāh wa-sallama ‘alā sayyidi-nā Muḥammad wa-‘alā āli-hi wa-aṣḥābi-hi wa-azwāğī-hi wa-duriyyati-hi ağma‘īn. i‘lamū waffaqa-nā Llāh wa-iyyā-kum anna-hu taqassamat maṭālib al-rāğibīn ilā qismayn duniyawī wa-uḥrawī wa-yanqasimu kull wāḥid min-humā ilā aqsām bi-ḥasab al-maqāsid...*

Excipit : *wa-‘alā ra’y al-Hind Sa‘afat Qarašat Tağad Ḍazağ tamma l-ḥilāf fī waḍ‘ abğad wa-bi-tamāmi-hā tamma l-kitāb.*

	recueil coté 7112 microfilm 1972 (2 ^e p.)	fol. 142b - 160a / 160 fol. ; le recueil contient <i>Miškāt al-anwār fī taṣrif al-ḥurūf wa-l-asrār wa-ḥawāṣṣi-hā wa-maʿāni-hā wa-manāfiʿi-hā</i> attribué à cinq auteurs : al-Būnī, Platon, Ibn Sabʿīn, Ibn ʿArabī et al-Ġazūlī (fol. 2b - 141b) ; traité mutilé de la fin ; mention <i>ḥabūs</i> (bien de mainmorte) sur les marges inférieures et supérieures de plusieurs pages ; fin de la copie le lundi 13 ramaḍān 990 / 1 ^{er} octobre 1582.
Gotha (Herzoglichen Bibliothek)	arab. 213,2 ; Stz. Hal. 279,2 ⁵⁰³⁴ (2 ^e p. / 6)	fol. 50b - 63b / 88 fol. ; 21 à 23 l. ; 21 x 15 cm ⁵⁰³⁵
Istanbul (Ali Emiri Arabi)	2820	58 fol. ; répertorié sous le titre <i>Muntaḥab Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif</i> ; fin de la copie en 1205 / entre le 10 septembre 1790 et le 30 août 1791 par Sulaymān b. Muḥammad (?) (manuscrit non numérisé)
(Amcazade Huseyn)	348 (1 ^{ère} p. / 4)	la page de titre indiquait initialement <i>ḥādā Kitāb Miftāḥ al-ḡāmiʿ wa-miṣbāḥ al-nūr al[l]-lāmiʿ</i> de ʿAbd al-Raḥmān al-Bistāmī, rayé ; fol. 1b - 10b / 32 fol. ; 20 l. ; 17,5 x 13,1 cm ; 14,8 x 10,5 cm ; encres rouge et noire ; marque de possession de Yaḥyā b. ʿAbd al-Raḥīm al-Šaqandāwī l-ʿUlwānī ; le recueil se compose d' <i>al-Laṭāʾif</i> d'al-Būnī (fol. 11b - 13a) ⁵⁰³⁶ , d'un extrait du <i>Šams al-maʿārif</i> (fol. 13b - 15b) ⁵⁰³⁷ , d'un commentaire anonyme sur les <i>anmāʾ</i> répertorié sous le titre <i>Šarḥ ḥawāṣṣ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> de Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Yaʿqūb b. Abū l-Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī ⁵⁰³⁸ (fol. 16b - 27b) puis de pièces diverses (<i>duʿāʾ</i> , <i>fawāʾid</i> , etc) (fol. 28a - 32b).
(Carullah)	2083 (6 ^e p. / 6)	court extrait correspondant au passage sur les pictogrammes correspondant aux astres ; fol. 116a / 121 fol. ; 17 l. ; 18 x 13,5 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; <i>nashī</i> ; fin de copie la journée du dimanche 15 rabīʿ I 893 / 28 février 1488 par ʿUṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī ; le recueil contient en outre trois extraits d' <i>al-Lumʿa l-nūrāniyya</i> (fol. 1b-31a, 64b-78b et 80b-93b), <i>al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Risāla fī Kayfiyyat al-ʿilm bi-āyāt al-Qurʾān</i>) (fol. 31a-64b), <i>al-Laṭāʾif</i> de Tāḡ al-Dīn al-Maḥallī (fol. 93b - 109a, nous le signalons à l'entrée du nom de cette œuvre), d'un <i>Šarḥ al-asmāʾ al-arbaʿīn</i> attribué à al-Būnī dans le catalogue électronique, sans nom d'auteur sur le manuscrit (fol. 110a - 113b), d'un extrait du <i>Qabs al-iqtidāʾ</i> (fol. 116a), d'un anonyme <i>Fawāʾid li-ʿusr al-wilāda</i> (fol. 118b - 121b).
(Haci Ahmed Paşa)	120 (7 ^e p./7) ⁵⁰³⁹	fol. 127b - 164b / 164 fol. ; 23 l. ; 21,4 x 12,8 cm ; 15,5 x 7,5 cm ; encres rouge et noire ; bordure rouge sur l'intégralité du manuscrit ; <i>nashī</i> ; fin de copie le 4 [dū] l-qaʿda 1112 / 12 avril 1701 par Yūsuf b. al-Wakīl [?] al-Mutalawī [?] ; marque de possession de Muḥammad b. Aḥmad al-Būrī ; le recueil contient <i>Ḥisn al-masālik ʿan al-mahālik</i> d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī l-Ġazūlī (fol. 1b - 7a), de trois épîtres d'Ibn ʿArabī : <i>Risālat al-Anwār</i> (fol. 7b - 15b), <i>Risāla fī l-Ḥalwa</i> (fol. 16a - 23b), <i>al-Taḡalliyāt</i> (fol. 24b - 26a), <i>Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> de Šihāb al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad b. ʿĪsā l-Zarrūq (fol. 27b - 64b) et <i>al-ʾImāʾ ilā ʿilm al-asmāʾ</i> d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yaʿqūb al-Qummī (fol. 65b - 126a).

⁵⁰³⁴ William Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, II, p. 436-437, n° 1252.

⁵⁰³⁵ Incipit : *al-ḥamd li-llāh rabb al-ʿālamīn wa-huwa ḥasbu-nā wa-niʿma l-wakīl*.

⁵⁰³⁶ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵⁰³⁷ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵⁰³⁸ Celui-ci est considéré comme l'auteur dans le catalogue électronique. Le texte s'achève en fait par la mention *allafa-hu wuqūfa-hu l-ʿabd al-faqīr ilā l-malik al-ḡanī l-kabīr Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Yaʿqūb b. Abī Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī bi-ʿawn Allāh taʿālā*.

⁵⁰³⁹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 238.

(Laleli)	1549 (2 ^e p. / 2)	fol. 102b - 120b / 134 fol. ; 15 l. ; 18,5 x 13,8 cm ; 11,8 x 8,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; deux papiers différents (l'encre a brûlé les fol. 106b, 110b, 114b, 118b ; et troué les fol. 106b et 110b) ; fin de copie le mardi 9 ramaḍān 881 / 26 décembre 1476 ; marques de possession de Muḥammad Nawālī [...] à Alep, 'Alī, fils du cheikh (<i>al-ṣayḥ</i>) 'Uṭmān al-Mutaṭṭabban à Alep, Ismā'īl [...] et Muḥammad b. Ḥusayn al-Madanī ; certificat de lecture de Muḥyī l-Dīn b. Šihāb al-Dīn b. 'Abd al-Raḥīm al-Baḍrawī ; le recueil contient le <i>Mūḍiḥ al-ṭarīq</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i>) (fol. 1b - 102a, fin de copie la veille du samedi 17 ša'ḅān 881 / 5 décembre 1476).
	1594 (5 ^e p. / 6)	fol. 93b - 103a / 117 fol. ; 15 l. ; 17,8 x 13,8 cm ; 12,3 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; demande de bénédiction (<i>naḑā'a</i>) pour le ṣayḥ Quṭb al-Dīn ; le recueil contient <i>Taysīr al-maṭālib li-kull ṭālib</i> de Muḥammad b. Muḥammad b. Ya'qūb al-Tūnisī l-Kūmī (fol. 1b - 46a), <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 47b - 72a), d'un anonyme <i>al-'Asḡad fi 'ulūm ḥurūf abḡad</i> (fol. 73a - 79b), d'un <i>Ma'dīn al-asrār al-rūḥāniyya bi-šarḥ anmāṭ al-Lum'a l-nūrāniyya</i> (fol. 80b - 92b) et d'un <i>Sirr al-rabbānī fi l-'ālam al-ḡismānī</i> (fol. 103a - 116b, mutilé de la fin).
(Sehid Ali Pasa)	427 (2 ^e p. / 2)	fol. 116b - 136a / 136 fol. ; 19 l. ; 20,5 x 14,3 cm ; 14,5 x 8,3 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; n.d. ; le recueil comporte <i>Mūḍiḥ al-ṭarīq</i> (répertorié sous le titre <i>Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i>) d'al-Būnī (fol. 1b - 115b).
Milan (Biblioteca Ambrosiana)	recueil ⁵⁰⁴⁰ en 10 ḡumla coté B58 sup. (8 ^e p.) ⁵⁰⁴¹	fol. 262 - 275 / 420 fol. ; 20 x 14,5 cm ; écriture maghrébine, sauf dans la première partie du recueil ; fin de la copie dans les années 1016-1018 / entre le 28 avril 1607 et le 26 mars 1610 par Muḥammad b. Muḥammad al-Yalbānī l-Šafaḡusī
Paris (BnF)	6105 ⁵⁰⁴² (6 ^e p. / 6)	fol. 103b - 121a / 121 fol.
Princeton (Mach. Yahuda)	1895 ⁵⁰⁴³	fol. 50b - 65b ; 15 l. ; 18,3 x 13,6 cm ; 12 x 8,7 cm ; fin de la copie en 834 / entre le 19 septembre 1430 et le 8 septembre 1431 à Tripoli (Ṭarābulus)
	1380 ⁵⁰⁴⁴	fol. 1b - 11b ; 15 l. ; 18 x 13,6 cm ; 14,5 x 9,5 cm ; mutilé de la fin
Rabat (Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc)	recueil coté D 1531 ⁵⁰⁴⁵	fol. 118a - 129b ; 23 l. ; 14 x 18,5 cm ; écriture maghrébine moyenne ; tronqué (<i>mabtūr</i>) à la fin ⁵⁰⁴⁶

⁵⁰⁴⁰ Le titre indiqué dans le catalogue a *al-naḡḡ* au lieu de *al-naḡm*. Il s'agit probablement d'une coquille.

⁵⁰⁴¹ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 64-65, n°CIII.

⁵⁰⁴² Nouredine Ghali, *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou (conservée à la Bibliothèque Nationale - Paris)*, p. 317.

⁵⁰⁴³ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 448, n°5201.

⁵⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 448, n°5201.

⁵⁰⁴⁵ Ichoua Sylvain Allouche et 'Abdallāh Reḡragui, *Catalogue des Manuscrits arabes de Rabat, Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc*, deuxième ḡuz², deuxième qism, p. 317, n°2595.

⁵⁰⁴⁶ Incipit : *al-ḡamd li-Llāh rabb al-'ālamīn wa-l-ṣalāt wa-l-salām 'alā sayyidi-nā Muḥammad al-rasūl al-karīm. Iḑlamū wa-waffaḡa-nā Llāh wa-iiyyā-kum anna-hu taqāssamat maṭālibu l-rāḡibīn 'alā qismayni dunyawī wa-uḡrawī...*

VIII. *Al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya*

L'œuvre porte le numéro 65 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁴⁷.

Istanbul (Fazil Ahmed Paşa)	923	répertorié sans nom d'auteur ; fol. 86b - 95b / 95 fol. ; encre rouge et noire ; <i>nashī</i> ; mutilé de la fin ; le titre vient du fol. 87b ⁵⁰⁴⁸ ; le texte contient un <i>bāb al-tawba</i> (fol. 93a) comme la plupart des textes répertoriés sous ce titre ; le recueil se compose de <i>Lawā’ih al-ḡawhar</i> attribué à Platon (fol. 1b - 29b, mutilé de la fin) et d'une adaptation de <i>Laṭā’if al-iṣārāt</i> d'al-Būnī (fol. 30b - 84b).
(Hamidiye)	260 (2 ^e p. / 4)	répertorié comme <i>Ḥawāṣṣ al-asmā’ wa-ad‘iya</i> ⁵⁰⁴⁹ ; fol. 240b - 264a / 419 fol. ; 21 l. ; 25 x 18 cm ; 18 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; établi en <i>waqf</i> par le sultan ‘Abd al-Ḥamīd Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Aḥmad Ḥān ; le recueil contient <i>Mūḍih al-tariq fi quṣṭās al-tahqiq</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 239b), <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> ⁵⁰⁵⁰ d'al-Būnī (fol. 264b - 284a), de très courts textes (fol. 284b - 287a) et du <i>Tartīb al-da‘awāt</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa-l-awfāq</i>) (fol. 288a ⁵⁰⁵¹ - 419b).

IX. *Al-Laṭā’if al-tis‘ / al-Laṭā’if al-‘aṣr*

L'œuvre (*al-Laṭā’if al-‘aṣr*) porte le numéro 26 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁵².

Damas (BnA)	recueil coté 14648 microfilm 5135 (3 ^e p.)	fol. 41b - 43a / 43 fol. ; 17 l. ; 15 x 21 cm ; fin de la copie en 914 / entre le 2 mai 1508 et le 21 avril 1509 par ‘Umar b. Ibrāhīm al-‘Ibādī ; ancien <i>waqf</i> de la Madrasa l-Aḥmadiyya d'Alep
----------------	---	---

⁵⁰⁴⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵⁰⁴⁸ Le texte donne à cet endroit : *wa-antum tas‘alūna l-‘abd al-faqīr ilā Llāh ta‘ālā Tawassulāt kitābiyya wa-tawaḡḡuhāt ‘aṭā’iyya takṣifu ‘an al-qulūb ḥuḡub al-ḡafla wa-tarfi‘u l-astār wa-tūṣilu ilā lubb al-raḥma wa-ḥaḍrat al-anwār [...]*.

⁵⁰⁴⁹ Le catalogue électronique indique qu'il s'agit d'un *Ḥawāṣṣ al-asmā’* entre fol. 240 et fol. 287. En réalité, au fol. 264a se termine le texte commencé en fol. 240b avec mention du titre (*tamma mā yassara Llāh ta‘ālā bi-hi min al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya wa-ṣallā Llāh ‘alā sayyidi-nā Muḥammad wa-‘āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama*) et l'annonce du texte suivant, *al-Lum‘a l-nūrāniyya* (*wa-ya’ti ba‘da-hu l-Lum‘a l-nūrāniyya fi tartīb al-da‘awāt wa-ṣarḥ al-asmā’ al-ḥusnā wa-ad‘iya fi l-tuṭṭ al-aḥīr min al-layl*). On notera la confusion réunissant en un seul titre *al-Lum‘a l-nūrāniyya* et *Tartīb al-da‘awāt*, qui sont bien deux textes séparés dans le manuscrit.

⁵⁰⁵⁰ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵⁰⁵¹ Le catalogue électronique indique fautivement fol. 264.

⁵⁰⁵² Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xii.

Istanbul (Amcazade Huseyn)	348 (2 ^e p.)	fol. 11b - 13a ⁵⁰⁵³ / 32 fol. ; 20 l. ; 17,5 x 13,1 cm ; 14,8 x 10,5 cm ; encres rouge et noire ; marque de possession de Yaḥyā b. ‘Abd al-Raḥīm al-Šaqandāwī l-‘Ulwānī ; le recueil se compose du <i>Qabs al-iqtidā’</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 10b), d'un extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> (fol. 13b - 15b) ⁵⁰⁵⁴ , d'un commentaire anonyme sur les <i>anmāt</i> répertorié sous le titre <i>Šarḥ ḥawāṣṣ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> de Aḥmad Abū l-Maḥāsīn Ya‘qūb b. Abū l-Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī ⁵⁰⁵⁵ (fol. 16b - 27b) puis de pièces diverses (<i>du‘ā’, fawā’id</i> , etc) (fol. 28a - 32b).
(Carullah)	2083 (5 ^e p. / 6)	attribué à Tāğ al-Dīn al-Maḥallī mais présente beaucoup de similitudes avec le texte d'al-Būnī ; fol. 93b - 109a / 121 fol. ; 17 l. ; 180 x 13,5 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; <i>nashī</i> ; fin de copie la journée du dimanche 15 rabī‘ I 893 / 28 février 1488 par ‘Uṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī ; le texte correspond jusqu'au fol. 96a seulement aux <i>Laṭā’if</i> , il porte ensuite le titre de <i>Manāfi‘ al-Qur’ān</i> ; le recueil contient en outre trois extraits d'al- <i>Lum‘a l-nūrāniyya</i> (fol. 1b - 31a, 64b - 78b et 80b - 93b), <i>al-Muntaḥab al-rafi‘ al-asnā</i> (répertorié sous le titre de <i>Risāla fī Kayfiyyat al-‘ilm bi-āyāt al-Qur’ān</i>) (fol. 31a - 64b), <i>Šarḥ al-asmā’ al-arba‘in</i> attribué à al-Būnī dans le catalogue électronique, sans nom d'auteur sur le manuscrit (fol. 110a - 113b), d'un extrait du <i>Qabs al-iqtidā’</i> (fol. 116a), d'un anonyme <i>Fawā’id li-‘usr al-wilāda</i> (fol. 118b - 121b).
Manisa	1486 (2 ^e p.)	fol. 26a - 27a ; 19 l. ; 17,8 x 13,8 cm ; 13,5 x 10 cm ; <i>nashī</i>
Saint-Laurent-de- L'Escurial	944 ⁵⁰⁵⁶ (4 ^e p. / 4)	l'auteur du catalogue indique « du même auteur », suggérant ainsi Ibn Sab‘īn, or, la description semble plutôt correspondre à l'ouvrage attribué à al-Būnī ; fol. 101b - 102 / 102 fol. ; 30 lin. ; 15 x 21,7 cm ; <i>mağribī</i> ; papier ; reliure moderne aux armes pontificales ; Cas. 939 ; la version du <i>Šams al-ma‘ārif</i> et divisée en vingt-cinq <i>faṣl</i> ⁵⁰⁵⁷ ; le recueil contient également <i>Šams al-ma‘ārif</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 51a), <i>al-Muntaḥab al-rafi‘</i> <i>al-asnā fī l-taṣrifāt bi-asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-l-ṣifāt al-‘ulā</i> d'al-Būnī (fol. 51b - 94a) et al- <i>Luma’ al-nūrāniyya</i> d'Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq [Ibn Sab‘īn] ⁵⁰⁵⁸ (fol. 94b - 101a).

⁵⁰⁵³ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵⁰⁵⁴ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵⁰⁵⁵ Celui-ci est considéré comme l'auteur dans le catalogue électronique. Le texte s'achève
en fait par la mention *allafa-hu wuqūfa-hu l-‘abd al-faqīr ilā l-malik al-ḡanī l-kabīr Aḥmad Abū l-*
Maḥāsīn Ya‘qūb b. [?] Abī Naṣr Muḥammad al-Ṭībī l-Asadī bi-‘awn Allāh ta‘ālā.

⁵⁰⁵⁶ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits*
arabes de l'Escurial, p. 60-61.

⁵⁰⁵⁷ L'auteur du catalogue indique trois des vingt-cinq sections : première section sur les
lettres de l'alphabet dotées de points diacritiques (*‘alā l-ḥurūf al-mu‘ğama*) (à partir du
fol. 2a), vingt-troisième sur la voie des sublimes maîtres des lois et pour parvenir au
dévoilement des esprits célestes et terrestres (*fī ṭarīq aṣḥāb al-nawāmīs al-‘uzamā’ wa-l-*
tawaṣṣul ilā mukāšafat al-arwāḥ al-‘ulwiyya wa-l-sufliyya) (à partir du fol. 47b) et vingt-
cinquième sur les sceaux des sept jours (*fī ḥawātim al-ayyām al-sab‘a*) (à partir du fol. 50a).

⁵⁰⁵⁸ L'auteur du catalogue ne semble sûr ni du titre, ni de l'auteur.

X. *Tartīb al-da‘awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt*

Nous indiquons ici les manuscrits portant les titres de *Tartīb al-da‘awāt* et de *Kitāb al-Ta‘liqa*. L'œuvre correspond respectivement aux numéros 64 et 63 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁵⁹.

Istanbul (Amcazade Huseyn)	347	répertorié sous le titre <i>Kitāb Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i> ; la page de titre indique <i>Šams al-ma‘ārif al-kubrā</i> rayé en rouge; 116 fol.; 17 l.; 19,8 x 15,1 cm; 14,3 x 10,3 cm; encres rouge et noire; <i>nashī</i> ; mutilé de la fin
(Beyazid)	7965	fol. 43b - 62a (manuscrit non numérisé)
(Carullah)	1532	répertorié sous le titre <i>al-Ta‘liqa fī manāfi‘ al-Qur‘ān</i> (la page de titre indique <i>Kitāb al-ta‘liqa li-Aḥmad al-Būnī wa-qad madaḥa-hā fī Šams al-ma‘ārif al-kubrā</i>); 118 fol. ⁵⁰⁶⁰ (le texte de <i>Tartīb al-da‘awāt</i> s'arrête au fol. 116b); 17,5 x 13,3 cm; encres rouge et noire; n.d.; marque de possession de ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Iskandarī en [?]99; donation à Walī l-Dīn Ğār Allāh en 1117 / entre le 25 avril 1705 et le 14 avril 1706; entièrement vocalisé
(Fatih)	649 (1 ^{ère} p. / 3)	répertorié sous le titre <i>al-Ta‘liqa fī manāfi‘ al-Qur‘ān</i> (la page de titre indique <i>Kitāb al-ta‘liqa fī manāfi‘ al-Qur‘ān</i> mais le texte <i>Tartīb al-da‘awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt</i> , le texte correspond bien au <i>Tartīb al-da‘awāt</i>); fol. 1b - 84b / 92 fol.; 18,7 x 14 cm; encres rouge et noire; <i>nashī</i> ; le recueil contient <i>Ḥikāyat al-faras</i> d'Abū Yūnus (fol. 86a - 91b), <i>Qaṣida fī mahdī l-nabī</i> d'Ibrāhīm b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abbāsī (fol. 91b - 92b) et des pièces diverses à caractère magique avant <i>al-Ta‘liqa</i> .
(Hamidiye)	260 (4 ^e p. / 4)	répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa-l-awfāq</i> ; fol. 288a ⁵⁰⁶¹ - 419b / 419 fol.; 21 l.; 25 x 18 cm; 18 x 12 cm; encres rouge et noire; <i>nashī</i> ; établi en <i>waqf</i> par le sultan ‘Abd al-Ḥamīd Ḥān b. <i>al-sulṭān</i> Aḥmad Ḥān; le recueil contient <i>Mūdiḥ al-ṭariq fī quṣṭās al-taḥqīq</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 239b), <i>al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya</i> d'al-Būnī (répertorié comme <i>Ḥawāṣṣ al-asmā' wa-ad‘iya</i> ⁵⁰⁶²) (fol. 240b - 264a), d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 264b - 284a) ⁵⁰⁶³ et de très courts textes (fol. 284b - 287a).

⁵⁰⁵⁹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵⁰⁶⁰ Le catalogue électronique indique fautivement 131 fol.

⁵⁰⁶¹ Le catalogue électronique indique fautivement fol. 264.

⁵⁰⁶² Le catalogue électronique indique qu'il s'agit d'un *Ḥawāṣṣ al-asmā'* entre fol. 240 et fol. 287. En réalité, au fol. 264a se termine le texte commencé en fol. 240b avec mention du titre (*tamma mā yassara Llāh ta‘ālā bi-hi min al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-‘aṭā’iyya wa-ṣallā Llāh ‘alā sayyidi-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi wa-sallama*) et l'annonce du texte suivant, *al-Lum‘a l-nūrāniyya (wa-ya’ti ba‘da-hu l-Lum‘a l-nūrāniyya fī tartīb al-da‘awāt wa-ṣarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-ad‘iya fī l-tuḥṭ al-aḥīr min al-layl)*. On notera la confusion réunissant en un seul titre *al-Lum‘a l-nūrāniyya* et *Tartīb al-da‘awāt*, qui sont bien deux textes séparés dans le manuscrit.

⁵⁰⁶³ Non signalé dans le catalogue électronique.

(Hekimoğlu)	540 (dern. p.)	fol. 98a - 168b / 169 fol. ; 29,3 x 17,3 cm ; 21,3 x 10,2 cm ; deux papiers différents utilisés ; encres rouge et noire ; <i>nasta'liq</i> ; le catalogue électronique indique fautivement trois textes d'al-Būnī pour ces folios : <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> (fol. 124 - 167), <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-āyāt al-karīma</i> (fol. 101 123) et <i>Kitāb al-Da'awāt 'alā iḥtilāf al-awqāt</i> (fol. 124 - 167) ⁵⁰⁶⁴ . En réalité, tous ces passages font partie du <i>Tartīb al-da'awāt</i> mais avec une erreur dans la reliure qui fait que le passage entre les fol. 98a et 125b devrait être à la fin du manuscrit, faisant suite au passage entre les fol. 126a et 168b. Le recueil se compose en outre de cinq œuvres de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī : <i>Kaṣf al-asrār al-rabbāniyya fī ṣarḥ al-Lum'a l-nūrāniyya</i> ⁵⁰⁶⁵ (fol. 1b - 60b, fin de copie au début de ḡumādā I 1002 dans la région de Constantinople), <i>Mabāhiḡ al-a'lām fī manāhiḡ al-aqlām</i> (fol. 61b - 65b ⁵⁰⁶⁶ , mutilé de la fin), <i>Takmilat Šams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq</i> (fol. 66b - 78), <i>Kitāb fī l-ḥawāṣṣ</i> (fol. 78 - 85) et <i>Kaṣf al-ḥaqā'iq al-nūriyya fī waṣf al-raḡā'iq al-ḥarfīyya</i> (fol. 95b - 96a, mutilé de la fin), ainsi qu'une <i>Risāla fī Ta'rīf al-taksīr</i> d'un auteur anonyme (fol. 60b - 61a).
(Nuruosmaniye)	2822 ⁵⁰⁶⁷	répertorié sous le titre <i>Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i> ; 160 fol. ; 15 l. ; encres noire, rouge et bleue, dorures pour certains mots dans le texte et les bordures des illustrations ; décor doré au fol. 1b ; bordures dorées et bleues sur l'intégralité du manuscrit ; fin de copie la nuit avant le lundi 27 ša'bān 814 / 14 décembre 1411 par Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Ġuṣī (indiqué dans un encadré spécifique à la bordure décorée en bleu et or) ; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū l-Naḡīb 'Uṭmān Ḥān, fils du sultan (<i>al-sultān</i>) Muṣṭafā Ḥān.
(Suleymaniye)	812 ⁵⁰⁶⁸	Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm donne comme titre <i>Ḥawāṣṣ al-awfāq</i> et Toufic Fahd l'identifie comme le <i>Šarḥ asmā' al-ḥusnā</i> mais le contenu du manuscrit est bel et bien le <i>Tartīb al-da'awāt</i> . Jaime Coullaud Cordero le situe au n°23 dans sa liste des ouvrages d'al-Būnī. ⁵⁰⁶⁹ fol. 1b - 110b / 128 fol. ; 15 l. ; 22,1 x 15,5 cm ; 15 x 10 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ⁵⁰⁷⁰ ; bon état ; n.d. ; mutilé de la fin (le texte s'arrête au fol. 100b juste après la présentation de "l'écriture naturelle" - <i>al-qalam al-ṭabī'ī</i> , la dernière page du texte a dû être arrachée)
Leyde (Université de Leyde)	Or. 1233 ⁵⁰⁷¹	338 pp. ; fin de la copie en 812 / entre le 16 mai 1409 et le 5 mai 1410 ; in-8 ⁵⁰⁷²

⁵⁰⁶⁴ L'incohérence est d'autant plus flagrante qu'une même section de folios est présentée comme deux textes différents !

⁵⁰⁶⁵ La fin du texte indique que 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī a fini la composition de ce texte avant la fin de l'après-midi (*al-aṣr*) du mardi 17 šafar 822 / 15 mars 1419 à *al-Qarya l-Ḥaḍrā'* (*qāla l-mu'allif [...] wa-kāna ikmāl ḥādā l-sirr al-maḥzūn wa-durr al-maṣūn < fī laylat al-iṭnayn iḥdā ḡumādā l-ūlā > fī yawm al-tulaṭā' qubayl al-aṣr sābi' 'aṣar šafar al-mubārak min šuhūr sanat 822 bi-l-Qarya l-Ḥaḍrā' [...] 'alā yad mu'allifi-hā l-'abd al-ḡānī 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Biṣṭāmī [...]*, le passage entre < > est entouré de rouge dans le manuscrit, il correspond à une erreur du copiste qui a voulu insérer ici la date de copie du texte, qui est mentionnée à la suite de ce passage).

⁵⁰⁶⁶ Le catalogue électronique indique fautivement fol. 78 pour la fin du texte.

⁵⁰⁶⁷ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥṭūṭāt ḡazā'iriyya fī maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 72-72, n°82.

⁵⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 68, n°76 ; Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

⁵⁰⁶⁹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xii.

⁵⁰⁷⁰ Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān indique que l'écriture est « orientale » (*šarqī*), mais nous rejoignons Toufic Fahd pour la décrire plutôt comme du *nashī*.

Londres (Oriental and India Office Collections)	Or. 11541 ⁵⁰⁷³	répertorié sous le titre <i>al-Ta'liqa fī manāfi' al-Qur'ān al-‘azīm wa-ḥawāṣṣ al-furqān al-ḥakīm</i> ; 68 fol. ; copié au XI ^e / XVII ^e siècle
Paris (BnF)	ARABE 2646 ⁵⁰⁷⁴	répertorié sous le titre <i>al-Durr al-munazzam fī sirr al-a‘zam</i> ; 59 fol. ; 15 l. ; 18,5 x 13 cm ; X ^e / XVI ^e siècle (Supplément 1087)
Riyad (Maktabat ḡāmi‘at al-malik Sa‘ūd)	5728	198 fol. ; écriture très irrégulière ; encres rouge et noire ; fin de la copie le 20 raḡab 817 / 5 octobre 1414 ; certificats de lectures de Muḥammad b. Maḥmūd b. Yūsuf b. Muḥammad al-Ġamālī du 25 muḥarram (?) 1238 / 12 octobre 1822 et de Muḥammad al-Balawī en 730 (?) ; marque de possession du pèlerin (<i>al-ḥājj</i>) Yūsuf b. Muḥammad al-Ġamālī de 1181 / entre le 30 mai 1767 et le 18 mai 1768.

XI. Le « résumé » : *al-Muntaḥab al-rafi‘ al-asnā fī l-taṣarrufāt bi-asmā’ Allāh al-ḥusnā*

Allemagne	or.oct. 3928 ⁵⁰⁷⁵ (1 ^{ère} p.)	répertorié sous le titre <i>Kitāb al-Rafi‘ al-asnā fī ṣarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i> ; fol. 2 - 73b / 132 fol. ; 21 lin. ; 15,5 x 23 cm ; 12 x 19 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le dimanche 20 ṣa‘bān 825 / 9 août 1422 ; marques de possession de Muṣṭafā b. Muḥammad et de Muḥammad Bayram al-Rābi‘ ; hérité par Raṣīd al-Daḥdāḥ ; marque d'achat de rabī‘ II 1289 / juin 1872 par Muḥammad Bayram al-Rābi‘ ; le recueil contient également <i>Qabs al-iqtidā’ ilā wafq al-sa‘āda</i> d'al-Būnī (fol. 73b - 85), un <i>Lawḥ al-ḡahab min kitāb al-ḥurūf</i> attribué à al-Būnī (fol. 86 - 99) et <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 100-132). ⁵⁰⁷⁶
Berlin	WE.159 ⁵⁰⁷⁷ (2 ^e p.)	porte le titre de <i>Kitāb ‘ilm al-hudā wa-asrār al-ihdā’ fī ṣarḥ al-asmā’ al-ḥusnā</i> (fol. 30a) mais l'incipit et la description que donne le catalogue (notamment les titres des trois parties) ne laissent aucun doute quant à son identification ; fol. 30 - 49

⁵⁰⁷¹ Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, III, p. 172, n°1219 ; Petrus Voorhoeve, *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, p. 374.

⁵⁰⁷² Incipit : *ammā ba‘d fa-innā nurīdu an nubayyina mā fataḥa Llāh la-nā min Tartīb al-da‘awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt ‘alā ḥtilāf al-irādāt...*

⁵⁰⁷³ Roderic Vassie, *A classified Handlist of Arabic manuscripts acquired since 1912. Oriental and Indian Office Collections*, Londres, British Library, 1995, II, p. 30, n°192.

⁵⁰⁷⁴ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 478 ; GAL, p. 498

⁵⁰⁷⁵ Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, I, p. 53-54, n°63.

⁵⁰⁷⁶ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh al-kabīr al-muta‘āl al-‘azīm alladī basaṭa asrār asmā’i-hi l-ḥusnā wa-ṣifāti-hi l-‘ulā li-zuhūr al-ḥikma wa-ṣuhūd al-ḥaqīqa fī l-ātār... ammā ba‘d fa-inna Llāh - ‘azza wa-ḡalla - yaqūlu fī kitābi-hi l-‘azīz { wa-li-Llāhi l-asmā’u l-ḥusnā fa-d‘ū-hu bi-hā } (Coran, VII, 179/180) wa-warada ‘an al-nabī - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama anna-hu qāla inna li-Llāh tis‘a wa-tis‘īn ism man aḥṣā-hā daḥala l-ḡanna.*

Excipit : *wa-l-taḡarrub bi-hi ilā Llāh ta‘ālā ma‘lūm wa-huwa taḡdīd al-‘azīma wa-tark al-muḥālafāt ‘aqd wa-fi‘l wa-l-tawaḡḡuh ilā Llāh sirr wa-ḡahr wa-taḥqīq al-tawba marqūm fī Kitāb Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn fa-fi-hi taḡīdu ṣurūt tawbat al-sālikīn wa-l-murīdīn wa-l-‘ārīfīn wa-aqsāma-hā fa-tadabbar dālīka taḡīdu-hu in ṣā’a Llāh ta‘ālā tumma ṣarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā.*

⁵⁰⁷⁷ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, p. 504, n°2224.

Damas (BnA)	recueil coté 6595 microfiche ⁵⁰⁷⁸ (dern. p.)	le recueil se présente comme un « livre rassemblant l'épître sainte et d'autres textes » (<i>kitāb maǧmū' fī-hi l-Risāla l-quḍsiyya wa-ǧayri-hā</i>) d'al-Ġazālī ; traité d'al-Būnī décrit comme un « commentaire pour les beaux noms de Dieu mêlé avec le mode de vie soufi avec la nature spirituelle » (<i>ṣarḥ li-asmā' Allāh al-ḥusnā mamzūǧ bi-l-mašrab al-ṣūfi ma'a l-mašrab al-rūḥānī</i>) ; fol. 101a - 110b (le manuscrit est mutilé, il est impossible de savoir si le traité s'arrêtait à cette page ou si des pages manquent) ; 21 l. ; 13 l. ; 20,5 x 29,5 cm ; 3,5 cm de marge ; <i>nashī</i> « ordinaire » (<i>mu'tād</i>) ; encre noire ; quelques mots en rouge ; exemplaire endommagé par l'humidité particulièrement dans les derniers feuillets, les dernières pages du recueil sont mutilées ce qui rend le traité d'al-Būnī peu exploitable, le traité précédent l'épître d'al-Būnī se termine par un lieu et une date : Ġazza, le 10 rabī' II 748 / 20 juillet 1347 (le texte précédent est difficilement lisible à cause de l'humidité, ce qui empêche de savoir à quoi correspond exactement cette date), <i>bi-rasm al-ḥizāna l-'āliya l-mawlawiyya l-malakiyya l-mahdūmiyya l-badriyya li-l-amīr Mas'ūd b. al-Ḥaṭīr 'ammara Llāh bi-baqā'i-hi, nuṣṣa murāǧa' wa-muqābala 'alay-hā tamallukāt min-hā bi-smi Taqī l-Dīn al-Ḥasanī ta'riḥu-hu sanat 1079⁵⁰⁷⁹</i> / entre le 11 juin 1668 et le 31 mai 1669 ([92a], après le titre d'un des traités du recueil : <i>Kitāb al-Tafrīqa bayn al-īmān wa-l-zandaqa</i> , la même page a une marque de possession pour Taqī l-Dīn al-Husaynī (s.d.) ; marque de possession peu lisible, mais on distingue le lieu et la date : Le Caire, 981 / entre le 3 mai 1573 et le 22 avril 1574. ⁵⁰⁸⁰
	recueil coté 14648 microfilm 5135 (1 ^{ère} p.)	fol 1b - 24a / 43 fol. ; 17 l. ; 15 x 21 cm ; fin de la copie en 914 / entre le 2 mai 1508 et le 21 avril 1509 par 'Umar b. Ibrāhīm al-'Ibādī ; ancien <i>waqf</i> de la Madrasa l-Aḥmadiyya d'Alep
Istanbul (Aya Sofya)	1870 (7 ^e p. / 9)	le catalogue électronique le répertorie sous le titre <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ asmā' Allāh ta'ālā</i> ; fol. 84b - 105a / 239 fol. ; 17 l. ; 17,9 x 12,5 cm ; 12,7 x 8,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le 26 ġumādā I 818 / 3 août 1415 ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ǧāzi</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le recueil se compose de <i>al-Asmā' al-arba'ūn</i> de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (fol. 1b - 2a), du <i>Ṣarḥ al-asmā' al-'aẓima</i> du même auteur (fol. 2a - 11b), de deux anonymes <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ āyat al-kursī</i> (fol. 13a - 15a) et <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ awā'il al-suwar</i> (fol. 15b - 18a), d' <i>al-Durr al-manzūm fī sirr al-a'zam</i> de Kamāl al-Dīn Abū Sālim Muḥammad b. Ṭalḥa (fol. 19b - 38b), d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 43a - 84a), <i>al-Durr al-naẓīm fī faḍā'il al-Qur'ān al-'aẓīm</i> d'al-Yāfī'ī (fol. 108b - 222a) et de <i>Manāfi' al-Qur'ān</i> de Ġa'far al-Šādiq (fol. 222b-239b)

⁵⁰⁷⁸ Muḥammad Riyāḍ al-Māliḥ, *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya (al-Taṣawwuf)*, II, p. 761-762, n°1948.

⁵⁰⁷⁹ Incipit après la basmala : *inna asmā' Allāh ta'ālā la-hā ḥaqā'iq tanfa'ilu l-munfa'ilāt bi-hā qāla Llāh ta'ālā { wa-li-Llāh al-asmā' al-ḥusnā fa-d'ū-hu bi-hā }* (Coran, VII, 179/180) *fa-dalla 'alā annahu lā yus'alu Llāh 'azza wa-ǧalla bi-afḍal min asmā'i-hi li-anna asmā'a-hu l-ḥusnā fī-hā sm Allāh al-a'zam...*

Excipit : *wa-'adadu-hu fī wifqi-hi fa-huwa li-man wuffaqa li-kašf al-sirr mahmā kāna l-'adad mard fī sm fa-ḥamala-hu af'āla-hu 'alā yaqtaḍī-hi (sic) l-iqrār wa-min-hā kāna l-'adad zawǧ kāna fī'lu-hu fī l-i'tilāf wa-ašbāhi-hi wa-mahmā wāfaqa smu-hu sm ḍāt fī l-'adad...*

⁵⁰⁸⁰ Incipit après la basmala : *inna asmā' Allāh ta'ālā la-hā ḥaqā'iq tanfa'ilu l-munfa'ilāt bi-hā qāla Llāh ta'ālā { wa-li-Llāh al-asmā' al-ḥusnā fa-d'ū-hu bi-hā }* (Coran, VII, 179/180) *fa-dalla 'alā annahu lā yus'alu Llāh 'azza wa-ǧalla bi-afḍal min asmā'i-hi li-anna asmā'a-hu l-ḥusnā fī-hā ism Allāh al-a'zam...*

Excipit : *wa-'adadu-hu fī wafqi-hi fa-huwa li-man wuffaqa li-kašf al-sirr mahmā kāna l-'adad mard fī sm fa-ḥamala-hu af'āla-hu 'alā yaqtaḍī-hi (sic) l-iqrār wa-min-hā kāna l-'adad zawǧ kāna fī'lu-hu fī l-i'tilāf wa-ašbāhi-hi wa-mahmā wāfaqa smu-hu sm ḍāt fī l-'adad...*

	4641 (2 ^e p. / 4)	le catalogue électronique le répertorie sous le titre <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ asmāʾ Allāh taʿālā</i> ; fol. 29b - 54a / 82 fol. ; 9 l. 21 x 15 cm ; 13 x 9,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; entièrement vocalisé ; deux types de papiers différents (colorations différentes) sont utilisés en alternance un folio sur deux ; attaqué par les vriettes ; n.d. ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le texte d' <i>al-Muntaḥab</i> est incomplet bien que soient écrites les <i>ḥamdala</i> d'usage en dernière page (probablement recopié d'un manuscrit mutilé de la fin) ; le recueil se compose de <i>Taṣrīf al-ʿizz</i> de ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb b. Ibrāhīm al-Ḥazraġī l-Zanġanī (fol. 1b - 28a), d' <i>al-Qaṣīda l-munfariġa</i> d'Abū l-Faḍl Yūsuf b. Muḥammad b. al-Naḥwī (fol. 55b - 56a) et d' <i>al-Qaṣīda l-ḥamsiyya</i> de Ġamāl al-Dīn Abū Zakariyā Yahyā b. Yūsuf b. Yahyā l-Šarṣarī (Kamāl al-Dīn Yahyā b. Yūsuf b. Yahyā l-Anšārī selon le catalogue électronique) (fol. 57b - 63b).
	2745 (1 ^{ère} p. / 5)	le catalogue électronique le répertorie sous le titre de <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-asmāʾ al-ḥusnā</i> ; fol. 1b - 8b / 108 fol. ; 13 l. ; 17 x 12 cm ; 11,5 x 7,5 cm ; encres rouge et noire ; bordure rouge seulement pour cette partie du recueil ; <i>nashī</i> (le reste du recueil est en <i>taʿliq</i>) ; le texte est incomplet et ne va pas au delà du premier chapitre (<i>bāb</i>) ; n.d. ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le recueil se compose d' <i>al-Šifāʾ al-muḥtār fī asmāʾ al-nabī l-muḥtār</i> de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 9b - 13a), de <i>Kitāb⁵⁰⁸¹ al-Šaraf al-muḥallad fī bayān faḍl min ismi-hi l-aʿzam</i> de ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 13b - 16b), de <i>Šarḥ aškāl al-taʿsis fī l-handasa</i> de Šalāḥ al-Dīn Mūsā b. Muḥammad b. Qāḍī Maḥmūd al-Rūmī (fol. 18b - 52a) et de <i>Šarḥ al-Mulaḥḥaṣ al-šaġmini</i> de Šalāḥ al-Dīn Mūsā b. Muḥammad b. Qāḍī Maḥmūd al-Rūmī (fol. 53b - 108b).
(Baġdatli Vehbi)	979	répertorié sous le titre <i>Ḥawāṣṣ al-asmāʾ al-ḥusnā</i> ; 39 fol. ; 13 l. ; 17,1 x 12,2 cm ; 11,6 x 7,3 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; traces d'humidité ; le texte d' <i>al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā</i> s'arrête au fol. 38b ; manuscrit mutilé de la fin
(Carullah)	2083 (2 ^e p. / 5)	répertorié sous le titre de <i>Risāla fī Kayfiyyat al-ʿilm bi-āyāt al-Qurʾān</i> ; fol. 31a - 64b / 121 fol. ; 17 l. ; 180 x 13,5 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; fin de la copie la journée du dimanche 15 rabīʿ I 893 / 28 février 1488 par ʿUṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī ; il s'agit en réalité d'un texte hybride dans la mesure où les premiers fol. correspondent à l'introduction de <i>Tartīb al-daʿawāt fī taḥṣīs al-awqāt</i> avant que le texte ne corresponde tout à fait à celui d' <i>al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā</i> ; le recueil contient en outre trois extraits d' <i>al-Lumʿa l-nūrāniyya</i> (fol. 1b - 31a, 64b - 78b et 80b - 93b), <i>al-Laṭāʾif</i> de Tāġ al-Dīn al-Maḥallī (fol. 93b - 109a, nous le signalons à l'entrée du nom de cette œuvre), d'un <i>Šarḥ al-asmāʾ al-arbaʿin</i> attribué à al-Būnī dans le catalogue électronique, sans nom d'auteur sur le manuscrit (fol. 110a - 113b), d'un extrait du <i>Qabs al-iqtidāʾ</i> (fol. 116a), d'un anonyme <i>Fawāʾid li-ʿusr al-wilāda</i> (fol. 118b - 121b).
(Esad Efendi)	3671 (8 ^e p. / 9)	fol. 69b - 75b / 89 fol. ; 21 x 11,5 cm ; encre noire ; <i>taʿliq</i> ; recueil de plusieurs mains ; le recueil contient neuf épîtres dont la plupart sont anonymes (excepté un <i>Šarḥ sunnat al-asmāʾ</i> d'al-Ġazālī, fol. 43b - 50b, fin de copie le 20 rabīʿ II 1104 / 29 décembre 1692), les changements d'écriture sont nombreux.
(Koprülü)	Mehmed Asim Bey 348 ⁵⁰⁸² (2 ^e p./4)	répertorié sous le titre <i>Kitāb al-Ḥawāṣṣ</i> , Toufic Fahd identifie le texte comme étant le <i>Šarḥ asmāʾ al-ḥusnā</i> ; fol. 48b - 71b / fol. ; 15 l. ; 17 x 12 cm ; 11 x 7 cm ; <i>nashī</i> ; mauvais état ; n.d. ; manuscrit acéphale, le catalogue électronique affirme que le texte d'al-Būnī commence au premier folio, mais il s'agit d'un autre texte que nous n'avons pu identifier traitant de magie et se terminant au fol. 46a ; de même, le catalogue électronique indique la fin du texte au fol. 99, or, le fol. 72a montre une rupture entre les thèmes abordés et l'écriture, le fol. 72a commence par la <i>ḥamdala</i> puis <i>ammā baʿd</i> ; il s'agit bien d'un nouveau texte ; le recueil contient <i>Duʿāʾ al-Sayfi</i> (fol. 99b - 105b) et <i>Šakl maʿa šarḥi-hi min Kitāb al-Ḥawāṣṣ</i> (fol. 106a - 106b).

⁵⁰⁸¹ Le catalogue électronique a *Muḥtaṣar* au lieu de *Kitāb*.

⁵⁰⁸² Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 237.

Milan (Biblioteca Ambrosiana)	B58 sup. ⁵⁰⁸³ (7 ^e p.)	répertorié comme <i>Ṭaṣrīf al-asmāʾ</i> , la description affirme qu'il est divisé en trois chapitres (<i>bāb</i>) (<i>al-asmāʾ al-mufrada, al-muʿannāt, al-muʿallaḡa</i>) dans un recueil qui serait une « autre recension » du traité n°CII du même catalogue avec des tableaux (<i>ʿjadāwil</i>). Nous le signalons donc ici, bien qu'il porte le titre de <i>Ṭaṣrīf al-asmāʾ</i> . 420 fol. ; fol. 218b - 261 / 420 fol. ; 20 x 14,5 cm ; écriture maghrébine, sauf dans la première partie du recueil ; fin de la copie dans les années 1016-1018 / entre le 28 avril 1607 et le 26 mars 1610 par Muḡammad b. Muḡammad al-Yalbānī l-Ṣafāqūsī.
Saint-Laurent-de- L'Escurial	944 ⁵⁰⁸⁴ (2 ^e p. / 4)	fol. 51b - 94a / 102 fol. ; 30 lin. ; 15 x 21,7 cm ; <i>mağribī</i> ; papier ; IX ^e /XV ^e siècle ; reliure moderne aux armes pontificales ; Cas. 939 ; le traité semble incomplet car « le dernier nom cité (F ^o 92 v ^o) est : <i>ismu-hu taʿālā l-laṭīf</i> » ; le recueil contient également <i>Ṣams al-maʿārif wa-laṭāʿif al-ʿawārif</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 51a), <i>al-Lumaʿ al-nūrāniyya</i> d'Abū Muḡammad ʿAbd al-Ḥaqq [Ibn Sabʿīn] ⁵⁰⁸⁵ (fol. 94b - 101a) et d'un <i>Kitāb al-Laṭāʿif</i> d'al-Būnī ⁵⁰⁸⁶ (fol. 101b - 102).

XII. *Ḥawāṣṣ al-asmāʾ al-ḡusnā*

L'œuvre porte le numéro 22 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁸⁷.

Londres (Library of the India Office)	338 ⁵⁰⁸⁸	89 fol. ; 13 l. ; 23,5 x 14,6 cm ; l'identification par Otto Loth est de toute évidence fautive puisqu'il y aurait dans le manuscrit une partie sur les <i>ammāt</i> dotée de son propre titre.
Manisa	1452 (1 ^{ère} p.)	répertorié sous le titre <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-asmāʾ al-ḡusnā</i> ; fol. 1b - 28a ; 15 l. ; 17,5 x 12,5 cm ; 12,5 x 9 cm ; <i>nashī</i>
Milan (Biblioteca Ambrosiana)	B57 sup. ⁵⁰⁸⁹	Exemplaire sans titre, l'auteur du catalogue émet l'hypothèse qu'il s'agit du <i>Ḥawāṣṣ al-asmāʾ al-ḡusnā</i> d'al-Būnī (le texte précédant dans le recueil est le <i>Ṣams al-maʿārif</i>). Le texte serait divisé en deux, avec entre les fol. 160b et 217b un autre texte commençant par <i>qāla Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tuštārī fī asrār al-ḡurūf wa-ḡaḡāʿiqi-hā</i> . fol. 143b - 165 et 218 - 227 ? / 160 fol. ; 20 x 15 cm ; écriture maghrébine ; fin de la copie le 16 dū l-ḡiḡḡa [10]11 / 27 mai 1603 par Muḡammad b. Muḡammad al-Yalbānī l-Ṣafāqūsī l-Ṭarābulusī ⁵⁰⁹⁰
Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	B 1009 (842) ⁵⁰⁹¹	fol. 25a - 30a ; fin de la copie en 1152 / entre le 10 avril 1739 et le 29 mars 1740

⁵⁰⁸³ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 65, n°CIII.

⁵⁰⁸⁴ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, p. 60-61.

⁵⁰⁸⁵ L'auteur du catalogue ne semble sûr ni du titre, ni de l'auteur.

⁵⁰⁸⁶ L'auteur du catalogue indique « du même auteur », suggérant ainsi Ibn Sabʿīn, or, la description semble plutôt correspondre à l'ouvrage attribué à al-Būnī.

⁵⁰⁸⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Ṣams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xii.

⁵⁰⁸⁸ Arthur John Arberry, Otto Loth et Charles Ambrose Storey, Otto Loth, *A catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, I, p. 85, n°338 ; GAL, I, p.498.

⁵⁰⁸⁹ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 63, n°CII.

⁵⁰⁹⁰ Incipit : *iʿlam anna ḡawāṣṣ asmāʾ Allāh la-hā ḡawāṣṣ...*

Incipit de la seconde partie : *wa-ammā smu-hu l-Muʿizz wa-l-Muḡill...*

	B 3593 ⁵⁰⁹²	fol. 140b - 151a
Sarajevo (Gazi Husrev Begova Biblioteka)	R-4478 ⁵⁰⁹³ (3 ^e p.)	fol. 108a - 110b / 133 fol. ; 13 à 21 l. ; 20,5 x 14,5 cm ; 12,5 x 8 cm ; papier ; <i>nashī</i> ⁵⁰⁹⁴
Vienne (Kaiserlich- Königlichen Hofbibliothek)	1600	
	1661 ⁵⁰⁹⁵ (9 ^e p.)	fol. 77b-86b / 168 fol. ; 23 l. ; papier

XIII. Le recueil de Ḥāğğī Ḥalīfa

Nous regroupons ici les trois œuvres signalées uniquement par Ḥāğğī Ḥalīfa et que l'on retrouve, comme nous l'avons indiqué précédemment, toutes trois dans un manuscrit de Manisa.

Al-Risāla l-lāmiyya⁵⁰⁹⁶

Manisa	1455 (6 ^e p.)	fol. 100b - 105a ; 15 l. ; 17,8 x 13,2 cm ; 13 x 8,5 cm ; <i>nasta'liq</i>
--------	-----------------------------	--

Al-Risāla l-nūniyya fī l-ḥaqā'iq al-insāniyya⁵⁰⁹⁷

Manisa	1455 (1 ^{ère} p.)	fol. 1b - 10b ; 15 l. ; 17,8 x 13,2 cm ; 12,5 x 8 cm ; <i>ta'liq</i>
--------	-------------------------------	--

⁵⁰⁹¹ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedenija*, I, p. 474, n°10054.

⁵⁰⁹² *Ibid.*, I, p. 474, n°10055.

⁵⁰⁹³ Kasim Dobrača, Zejnil Fajić et Fehim Nametak, *Katalog arapskih turkih i perziskih rukopisa (Ghazi Husrav Bey Library)*, X, p. 34-36, n°5838.

⁵⁰⁹⁴ Incipit : *dīkr faḍā'ili-hā qāla l-šayḥ al-imām al-‘ālim al-‘allāma Ibn ‘Abbās (sic) al-Būnī qaddasa Llāh sirra-hu l-ḥamd li-Llāh allaḍi awda‘a sirra-hu l-mašūn ‘ibāda-hu l-muḥlišin wa-ḥaṣṣa bi-ḥawāṣṣ ‘alay-hi [...] wa-lam yuḥāliṭ-hum zunūn wa-ba‘d fa-qad sa‘alanī ba‘d ahl al-rağba ‘an al-sirr al-mašūn al-karīm al-ḥafī wa-fī bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm.*

Excipit : *wa-faḍā'ilu-hā wa-ḥawāṣṣu-hā lā tuḥṣā wa-lā tuwāzinu-hā l-ğibāl wa-lā taḥmilu-hā l-ğibāl wa-Llāh a‘lam bi-l-ṣawāb wa-ṣallā Llāh ‘alā sayyidi-nā Muḥammad wa-‘āli-hi ağma‘in tammat.*

⁵⁰⁹⁵ Gustav Flügel, *Die arabische, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vienne, Hof- und Staatsdruckerei, 1865-1867, III, p. 99 ; GAL, II, p. 911.

⁵⁰⁹⁶ (Pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xv, n°44.

⁵⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. xv, n°45.

Risālat al-Tağalliyyāt⁵⁰⁹⁸

Manisa	1455 (2 ^e p.)	fol. 12b - 77b ; 15 l. ; 17,8 x 13,2 cm ; 13,7 x 8,5 cm ; ta'liq
--------	-----------------------------	--

XIV. L'apocryphe *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ*

L'œuvre porte le numéro 68 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵⁰⁹⁹. Nous signalerons dans cette même rubrique les manuscrits des autres œuvres éditées sous le titre *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*.

Alexandrie	↔ 1610 ⁵¹⁰⁰	mağribī ; fin de la copie en 1230
Ankara (Is. Saib. Sincer I)	802 ⁵¹⁰¹	non folioté ; 22 x 17 x 15 cm ; écriture imitant le <i>kūfi</i> ; fin de la copie en 1303 / entre le 10 octobre 1885 et le 29 septembre 1886
Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	mağmūʿa côté *8331 (ن ع) ou 85 (ن ح) (1 ^{ère} p.) ⁵¹⁰²	fol. 1 - 38 / 156 fol. ; « écriture normale » (<i>qalam ʿādī</i>) ; fin de la copie le 13 dū l-ḥiğga 1159 / 27 décembre 1746
Dublin (Chester Beatty Library)	recueil coté 4511 (1 ^{ère} p.) ⁵¹⁰³	fol. 1 - 38 ; n.d. ; X ^e /XVI ^e siècle
Istanbul (Carullah)	1531 ⁵¹⁰⁴	<i>Kitāb al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ fī ʿilm al-ḥarf</i> ; fol. 1b - 36b / 43 fol. ⁵¹⁰⁵ ; 26 l. ; 20,6 x 14,6 cm ; 18,4 x 12,1 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> médiocre ; n.d.
(Fatih)	5370 (2 ^e p. / 3)	fol. 21b - 82b / 154 fol. ; 21 l. ; 20,2 x 14,3 cm ; 14,4 x 8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de copie le 15 rağab 1098 / 27 mai 1687 par Muḥammad b. Muḥammad al-Sudūḥī l-Ḥanafī ; marque de possession de Muḥammad Ḥākīm ; le recueil contient <i>al-Risāla l-šamsiyya fī qawāʿid al-mantiqiyya</i> de Nağm al-Dīn ʿAlī b. ʿUmar b. ʿAlī l-Qazwīnī l-Kātībī (fol. 1a - 20a) et de <i>Tartīb zibā</i> de Maḥmūd al-Rūmī l-Wārdārī l-Ḥanafī (fol. 83b - 154b, à partir du fol. 123a les mots qui devaient être écrits en encre rouge ne sont pas écrits, le manuscrit est donc inachevé).
(Yazma Bağışlar)	706 (1 ^{ère} p./2)	fol. 1b - 47a / 77 fol. ; 21 l. ; 22 x 16,8 cm ; 15,8 x 9,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1129 / entre le 16 décembre 1716 et le 5 décembre 1717 par ʿAlī l-Dabbāğ ; le nom d'al-Būnī n'apparaît pas après la <i>basmala</i> , il est juste mentionné dans la note marginale servant de colophon au fol. 47a ; le recueil comporte une <i>Risālat al-Munāsaba l-taysīriyya fī waḍʿ al-awtār al-kulliyā šarḥ al-Zāʾirğa l-sabtiyya</i> (fol. 49b - 77a)

⁵⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. xvi, n°48.

⁵⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. xvii.

⁵¹⁰⁰ Muḥammad al-Bašīr al-Šindī, *Fihris baqiyyat al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1892-1930 (Alexandrie, Maktabat al-baladiyya)*, p. 6.

⁵¹⁰¹ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232. La précision « non fol. » semble indiquer qu'il n'a pas eu le manuscrit entre les mains.

⁵¹⁰² Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, qism 1, ġuzʾ 7, p. 570, n°85 ; GAL, I, 498.

⁵¹⁰³ Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, VI, p. 4.

⁵¹⁰⁴ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

⁵¹⁰⁵ Le catalogue électronique indique que *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ* est le seul texte du manuscrit, or, le texte fini bien au fol. 36b, le fol. 37a commençant par « *ammā baʿd* » et démarant un autre texte sans page de titre ni *basmala* et se terminant au fol. 43b.

(Univ. Kutuph.)	A 6298 ⁵¹⁰⁶	fol. 1b - 57b ; <i>nashī</i> ; n.d.
Paris (BnF)	ARABE 2656 ⁵¹⁰⁷	Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Būnī ; 110 fol. ; 13 l. ; 15,5 x 10,5 cm ; papier ; XI ^e / XVII ^e siècle ; ancien fonds 1221 ; Colbert 6503
Rabat (Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc)	recueil coté (Inv.) 216 (1 ^{ère} p.) ⁵¹⁰⁸	46 fol. ; 19 ⁵¹⁰⁹ l. ; 20,5 x 15 cm ; fin de la copie le 24 rabīʿ I ⁵¹¹⁰ 1227 / 7 avril ⁵¹¹¹ 1812
	recueil coté D 1403 (1 ^{ère} p.) ⁵¹¹²	fol. 1b - 37a ; 24 l. ; 15,5 x 21 cm ; écriture maghrébine moyenne ; fin de la copie le mardi 6 dū l-ḥiġġa 1257 / 19 janvier 1842
	recueil coté D 1403 ⁵¹¹³	fol. 150b - 187b ; 24 l. ; 15,5 x 21 cm ; écriture maghrébine moyenne
Sanaa (Maktabat al-Ġāmiʿ al-kabīr)	2275 ⁵¹¹⁴	fol. 30-71 ; 26 l. ; 17 x 23 cm ; <i>nashī</i> moderne ; fin de la copie le dimanche 11 ġumādā II 1349 / 3 novembre 1930 ⁵¹¹⁵

Šarḥ al-Ġalġalūtiyya

Nous nous permettons de signaler ici les manuscrits du commentaire de la *Ġalġalūtiyya* dans la mesure où ce texte fut édité dans le même recueil qu'*al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ* et nous semble tout autant apocryphe.

Sarajevo (Gazi Husrev Begova Biblioteka)	R-5462 ⁵¹¹⁶	le catalogue sépare le manuscrit en trois parties distinctes, mais la description ne fait pas de doute qu'il s'agit d'un même texte en trois parties, contenant le commentaire du poème (fol. 1 - 6a) ⁵¹¹⁷ , le commentaire des noms contenus dans le poème (fol. 6b - 11) ⁵¹¹⁸ et l'invocation associée au poème (fol. 11b - 16a) ⁵¹¹⁹ ; 16 fol. ; 11 l. ; 16,5 x 11,5 cm ; 12 x 7,5 cm ; <i>nashī</i>
--	------------------------	--

⁵¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁵¹⁰⁷ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479 ; *GAL*, I, p. 498.

⁵¹⁰⁸ Ichoua Sylvain Allouche et ʿAbdallāh Regragui, *Catalogue des Manuscrits arabes de Rabat, Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc*, I, première série, p. 188, n°468 ; *GAL*, II, p. 911.

⁵¹⁰⁹ 23 lin. selon la traduction arabe.

⁵¹¹⁰ Rabīʿ II selon la traduction arabe.

⁵¹¹¹ 9 mai 1812 d'après le catalogue.

⁵¹¹² Ichoua Sylvain Allouche et ʿAbdallāh Regragui, *Catalogue des Manuscrits arabes de Rabat, Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc*, deuxième ġuz², deuxième qism, p. 316-, n°2592.

⁵¹¹³ *Ibid.*, deuxième ġuz², deuxième qism, p. -317, n°2593.

⁵¹¹⁴ ʿAlī Wahhāb al-Ānsī, ʿAbd Allāḥ Muḥammad al-Ḥabašī et Aḥmad ʿAbd al-Razzāq al-Raqīhī, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-Ġāmiʿ al-kabīr, Ṣanʿa*, IV, p. 1940-1941.

⁵¹¹⁵ Incipit : *hādīhi risāla min aḥ ṣādiq al-nuṣḥ ilā l-iḥwān min riḍāʿat tady al-ḥikma...*

Excipit : *wa-iṣlāḥ fasād qalbī ḥattā lā yakūna fī-hi muttasaʿ li-ġayri-hi anna-hu l-Wahhāb al-Karīm al-Ġawād.*

⁵¹¹⁶ Kasim Dobrača, Zejnil Fajić et Fehim Nametak, *Katalog arapskih turkih i perziskih rukopisa (Ghazi Husrav Bey Library)*, [= *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya wa-l-turkiyya wa-l-fārisiyya* ; =

Al-Bahġa l-saniyya fī šarḥ al-Ġalġalūtiyya

Nous signalons ici les manuscrits qui, d'après les catalogues, sont explicitement attribués à al-Būnī par le copiste.

Sarajevo (Orientalni Institut u Sarajevu)	3549-2 ⁵¹²⁰ (2 ^e p.)	fol. 29a - 38a ; 21 l. ; 19,5 x 13,5 cm ; 15 x 8,5 cm ; <i>nashī</i> ; papier ; fin de la copie probablement en 1267 / entre le 6 novembre 1850 et le 26 octobre 1851 ⁵¹²¹
	2451-2 ⁵¹²² (2 ^e p.)	fol. 28b - 35a ; 23 l. ; 23,5 x 16 cm ; 17,5 x 9 cm ; <i>tā'liq</i> ; papier ; fin de la copie probablement en 1281 / entre le 6 juin 1864 et le 26 mai 1865 (incipit similaire au 3549-2)
	4163-3 ⁵¹²³ (3 ^e p.)	fol. 59b - 74a ; 20 l. ; 23 x 16 cm ; 16,5 x 10 cm ; <i>nasta'liq</i> ; papier (incipit similaire au 3549-2)

XV. [Risāla fī] Faḍā'il (Fawā'id) al-basmala

L'œuvre porte le numéro 43 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵¹²⁴.

Allemagne	or.oct. 2452 ⁵¹²⁵ (2 ^e p.)	répertorié sous le titre <i>Risāla fī Faḍā'il al-basmala</i> ; fol. 29 - 43 / 67 fol. ; 19 l. ; 16 x 23 cm ; 9 x 16 cm ; <i>nashī</i> ; le recueil contient également <i>al-Araġ fī l-faraġ</i> d'al-Suyūṭī (fol. 1 - 28), <i>Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i> d'al-Tabrizī (fol. 44 - 51a) et <i>Da'wat al-Ġalġalūtiyya</i> attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib (fol. 51a - 67) ⁵¹²⁶ .
-----------	---	--

Catalogue of the arabic, turkish, and persian manuscripts], Sarajevo, Starješinstvo Islamske vjerske zajednice za SR Bosnu i Hercegovinu, 1962-1999, XI, p. 535, n°6982.

⁵¹¹⁷ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām al-‘arīf bi-Llāh ta‘ālā Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Būnī ... i‘lam yā aḥī waffaqānī Llāh wa-iyyā-ka ilā kull ḥayr wa-ḡanīn kull ḍayr anna hādā l-ḥātām mutaḍammin li-l-ism al-a‘zam fa-ktam sirra-hu...*

⁵¹¹⁸ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh rabb al-‘ālamīn... wa-ba‘d fa-hādā šarḥ al-asmā' al-šarīfa wa-tafsīru-hā bi-l-‘arabiyya llatī taḍammanat-hā qaṣīdat al-ġalġalūtiyya wa-hiya l-ma‘rūfa bi-da‘wat al-imām al-a‘zam wa-ḥātamu-hā l-mur‘ī (sic) ‘an sayyidī...*

Excipit : *tammat da‘wat al-ġalġalūtiyya faḍ-hā (sic) ḡahd-ka fa-inna-hā ‘adīmat al-miṭl wa-l-naẓīr fa-Llāh yanfa‘u-nā bi-hā hādā dīkr ba‘d ḥawāṣṣi-hā.*

⁵¹¹⁹ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām... Šihāb al-Dīn Ibn Aḥmad al-Būnī ... i‘lam anna hādīhi l-da‘wa al-ġalīla aškālu-hā manqūša ‘alā ‘aṣāt (sic) Mūsā ‘alay-hi l-salām wa-la-hā taṣārīf kaṭīra wa-kaḍā ḥātamu-hā la-hu sirr ‘azīm.*

⁵¹²⁰ Lejla Gazić et Salih Trako, *Katalog rukopisa Orijentalnog instituta : lijepe književnost*, Sarajevo, Orientalni Institut u Sarajevu (« Posebna izdanja »), 1997, p. 28, n°4.

⁵¹²¹ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī nawwara baṣā'ir al-‘arīfīn... wa-ba‘d fa-hādā muḥtaṣar laṭīf al-Bahġa l-saniyya fī šarḥ al-ġalġalūtiyya... qāla l-šayḥ Aḥmad al-Būnī.*

⁵¹²² *Ibid.*, p. 28, n°5.

⁵¹²³ *Ibid.*, p. 29, n°6.

⁵¹²⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘arīf al-Kubrā*, p. xv.

⁵¹²⁵ Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, I, p. 126, n°150.

Berlin	We.1804 ⁵¹²⁷ (6 ^e p.)	répertorié sous le titre de <i>Kitāb fawā'id al-basmala</i> ; fol. 6a - 6b ⁵¹²⁸
Gotha (Herzoglichen Bibliothek)	arab.1179 ; Stz. Kah. 758 ⁵¹²⁹ (3 ^e p. / 6)	fol. 8b - 12a / 17 fol. ; 20 l. ; <i>nasta'liq</i> ; fin de la copie de la cinquième partie en ramaḍān 1165 / entre le 13 juillet et le 11 août 1752.
Istanbul (Bağdatlı Vehbi)	154 (1 ^{ère} p. / 4)	porte le titre de <i>Kitāb Šarḥ al-basmala l-šarīfa</i> ; fol. 1b - 16b / fol. ; 19 l. ; 20,1 x 15,3 cm ; 14,5 x 9,2 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; traces de vriettes ; le texte commence comme celui du manuscrit 5686 de la King Saud University, les deux textes divergent cependant à partir de la fin du deuxième <i>bāb</i> , le texte du manuscrit d'Istanbul contient le troisième <i>bāb</i> puis à partir de fol. 7a un <i>du'ā'</i> puis des <i>fawā'id</i> attribuées à al-Būnī (fol. 7b), Ibn Waḥšīyya (fol. 8a) puis de nouveau al-Būnī dont sont données les <i>laṭīfa</i> 5 et 7, mais non la 6 (fol. 9b-10a), un commentaire sur le nom <i>wadūd</i> mentionné dans la <i>laṭīfa</i> 7 (fol. 10a-10b), le huitième <i>namaṭ</i> (fol. 10b-11a), des commentaires de sourates (fol. 11a-14b) puis des <i>du'ā'</i> et petites pièces diverses (fol. 15a-16b) ; le recueil se compose d'une <i>Risāla fī Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i> ⁵¹³⁰ d'auteur anonyme (fol. 17a - 24b, fin de copie le 15 šawwāl 1107 / 18 mai 1696 par al-Bulqīnī l-Šāfi'ī), de <i>Nūr al-ʿayn fī ḍikr mašhad al-Ḥusayn b. al-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib</i> (fol. 27b - 49b), de la <i>Daʿwat al-Ġalālūtīyya l-muštamila ʿalā ism Allāh al-aʿzam</i> suivie d'un commentaire à partir de fol. 54a (fol. 51b - 62b ⁵¹³¹), d'une <i>Fāʿida</i> attribuée à al-Būnī sur les noms de Umm Mūsā correspondant à une sélection d'extraits du <i>Šams al-maʿārif</i> (fol. 62b - 67a).
(Fatih)	5321 (5 ^e p. / 6)	répertorié sous le titre <i>Risāla fī Asrār al-basmala</i> ; fol. 79b - 85a / 89 fol. ; 13 l. ; 22,1 x 16 cm ; 14,8 x 8,5 cm ; <i>ta'liq</i> ; encres rouge et noire ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sultān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarīfayn</i>) ; le recueil contient <i>al-Awrād al-bahā'īyya</i> de Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Buḥārī Naqšband (fol. 1b - 8b), <i>Šarḥ Sunnat al-asmā'</i> attribué à al-Ġazālī (fol. 9b - 40a, le texte est coupé au fol. 21a par une page de titre du texte d'al-Ġazālī puis deux folios rédigés par une autre main, le texte reprend avec pour titre <i>šarḥ aḥar ʿalā ḡannat al-asmā'</i> , <i>Tarġamat Šarḥ sunnat al-asmā'</i> (fol. 41b - 55a) et <i>Šarḥ qašīdat ʿAlī d'al-Ġazālī</i> (fol. 55b - 79a) et d'un extrait du <i>Šams al-maʿārif</i> (fol. 85b - 89b).

⁵¹²⁶ Incipit : *qāla l-šayḥ al-imām... Abī (sic) l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī ... al-ḥamd li-Llāh alladī awdaʿa sirra-hu l-mašūn fī qulūb ʿibādi-hi l-muḥliṣūn... wa-baʿd fa-qad saʿala-nī baʿd ahl al-raġba ʿan al-sirr al-mašūn al-karīm al-ḥafī wa-fī bismi-Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm...*

Excipit : *wa-qāla inna-hu yurġamu bi-kabīs (sic) fī sābiʿ layla wa-qad ġarraba-hu l-šayḥ wa-šahḥa maʿa-hu wa-lam yakun ġarrabnā-hu wa-Llāh subḥānu-hu wa-taʿālā iʿlam bi-l-šawāb wa-ilay-hi l-marġaʿ wa-l-maʿāb.*

⁵¹²⁷ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 525, n°4156 ; GAL, I, p. 498.

⁵¹²⁸ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī awdaʿa sirra-hu l-mašūn bi-ʿibādi-hi l-muḥliṣīn ... wa-baʿd fa-qad saʿala-nī baʿd ahl al-raġba ... ʿan al-sirr al-karīm ... al-mūdaʿ fī bi-sm Allāh al-Raḥmān al-raḥīm i.l.ḥ.*

⁵¹²⁹ William Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, I, p. 103, n°55 ; GAL, I, p. 497.

⁵¹³⁰ Le nom est donné ainsi par le catalogue électronique, le texte du manuscrit ne porte pas de titre. Le traité donne brièvement des utilisations pour les noms divins mais ne correspond pas à la première partie d'*al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*.

⁵¹³¹ Le catalogue électronique indique 67.

(Kiliç Ali Paşa)	696 (7 ^e p. / 8)	répertoire sous le titre <i>Šarḥ al-basmala l-šarīfa</i> ; fol. 177a - 179b / 192 fol. ; 23 l. ; 21,1 x 14,6 cm ; 14,5 x 8,6 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; le recueil contient beaucoup d'opuscules anonymes et de traités incomplets, partiellement mutilés.
Princeton (Mach. Yahuda)	4602 ⁵¹³²	<i>Risāla fī Faḍā'il al-basmala</i> ; fol. 172b - 176a ; 19 l. ; 20,8 x 14,7 cm ; 15 x 8,4 cm
	4465 ⁵¹³³	<i>Risāla fī Faḍā'il al-basmala</i> ; 3 fol. ; 25 l. ; 21,2 x 15 cm ; 14,6 x 9 cm
Princeton (Hitti)	mağmū'a cotée 1147H (1 ^{ère} p.) ⁵¹³⁴	<i>Risāla fī Faḍā'il al-basmala</i> ; / 101 fol. ; 21 l. ; 20,8 x 14,2 cm ; 14,5 x 8,6 cm ; fin de la copie du recueil en 1163 / entre le 11 décembre 1749 et le 30 novembre 1750 par Yūnus b. 'Alī l-Ġarmī ; papier européen ; <i>nashī</i> ; entrées en rouge.
Patna Bankipur (Khuda Baksh Oriental Public Library)	(3 ^{ème} p) ⁵¹³⁵	173 fol. ; 6 fol. ; 19 l. ; 8 x 5 cm ; 6 x 3 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1100 / entre le 26 octobre 1688 et le 15 octobre 1689
Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	B 2867 ⁵¹³⁶	fol. 1a-2b ; fin de la copie en 1274 / entre le 22 août 1857 et le 11 août 1858
Salé (al-Ḥizāna l- Subayhiyya)	280/50 ⁵¹³⁷	<i>Faḍl bi-smi Llāhi l-raḥmāni l-raḥim</i> ; 3 fol. - 5 p. ; 29 l. ; 17 x 22 cm ; belle écriture maghrébine colorée ⁵¹³⁸
Sanaa (al-Maktaba l- ġarbiyya bi-l-Ġāmi' al-kabir)	recueil coté mağmū' l-20 ⁵¹³⁹	<i>Faḍā'il al-basmala wa-šarḥu-hā</i> ; fol. 256 - 260

XVI. *Kitāb Manāfi' al-Qur'ān*

L'œuvre porte le numéro 30 dans la liste établie par Jaime Coullaut Cordero⁵¹⁴⁰.

Le Caire (Dār al-kutub al- miṣriyya)	5142 (٥٤) ou 53 (٥٤) ⁵¹⁴¹	<i>nashī</i> ; fin de la copie en 1274 / entre le 22 août 1857 et le 11 août 1858 ; s'ensuit des <i>aḥzāb</i> et des <i>ad'ya</i> d'al-Šādīlī (le catalogue précise <i>manqūla 'an al-'allāma Abi l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī l-Būnī</i> , il peut donc s'agir d'extraits du <i>Šams al-ma'ārif al-kubrā</i>)
--	--------------------------------------	---

⁵¹³² Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 44, n°491.

⁵¹³³ *Ibid.*, p. 44, n°491.

⁵¹³⁴ Butrus 'Abd al-Malik, Nabīh Amīn Fāris et Philip K. Hitti, *Descriptive Catalogue of the Garrett collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, p. 655, n°2173.

⁵¹³⁵ 'Abd al-Ḥamīd Mawlawī et Denison Ross, *Miftāḥ al-kunūz al-ḥafiyya fī l-wuṣūl li-l-maḥṭūṭāt al-'arabiyya*, II, p. 418-419, n°2589.

⁵¹³⁶ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedeniya*, I, p. 471, n°10005.

⁵¹³⁷ Ḥāḡḡi Muḥammad, *Fihris al-Ḥizāna al-'ilmiyya al-Subayhiyya bi-Sala*, Safat, Manšūrāt Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya, 1985, p. 579, n°1257.

⁵¹³⁸ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh allaḍi awda'a sirra-hu l-maṣūn...*

Excipit : *wa-lā taḥmilu-hā l-ġibāl wa-l-ḥamd li-Llāh 'alā kull ḥāl.*

⁵¹³⁹ 'Alī Wahhāb al-Ānsī, 'Abd Allāḥ Muḥammad al-Ḥabašī et Aḥmad 'Abd al-Razzāq al-Raqīhī, *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-Ġāmi' al-kabīr, Ṣan'a*, p. 24.

⁵¹⁴⁰ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xiii.

Istanbul (Bayezid)	1253 ⁵¹⁴² [?]	32 p. ; 8 l. ; šarqī ; bon état
(Bayezid)	1336 (1 ^{ère} p. / 2)	fol. 1a - 15a ; le recueil contient <i>Ġāyat al-maġnam fi l-ism al-a'zam</i> d'Abū l-Ḥasan Tāġ al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. al-Durayhim al-Maws (?) (fol. 15b - 38b) (non numérisé)
(Carullah)	2083 (6 ^e p. / 6)	répertorié sous le titre de <i>Risāla fi Faḍā'il laylat al-qadr</i> ; fol. 96a - 109a / 121 fol. ; 17 l. ; 180 x 13,5 cm ; 13,5 x 10,2 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; fin de copie la journée du dimanche 15 rabi' I 893 / 28 février 1488 par 'Uṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī ; le recueil contient en outre trois extraits d' <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> (fol. 1b-31a, 64b-78b et 80b-93b), <i>al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā</i> d'al-Būnī (répertorié sous le titre <i>Risāla fi Kayfiyyat al-'ilm bi-āyat al-Qur'ān</i>) (fol. 31a-64b), <i>al-Laṭā'if</i> de Tāġ al-Dīn al-Maḥallī (fol. 93b - 109a, nous le signalons à l'entrée du nom de cette œuvre), d'un <i>Šarḥ al-asmā' al-arba'in</i> attribué à al-Būnī dans le catalogue électronique, sans nom d'auteur sur le manuscrit (fol. 110a - 113b), d'un extrait du <i>Qabs al-iqtidā'</i> (fol. 116a), d'un anonyme <i>Fawā'id li-'usr al-wilāda</i> (fol. 118b - 121b).
(Esad Efendi)	264	172 fol. ; 15 l. ; 18,4 x 13,5 cm ; 12,2 x 9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; deux types de papier différents ; décor avec dorures et bleu sur la page de titre ; n.d.
(Fatih)	69 (4 ^e p./6)	répertorié sous le titre <i>Kitāb fi l-ḥawāṣṣ wa-l-ad'iyā</i> ; fol. 31b - 185a / 209 fol. ; 19 l. ; 12,3 x 15,5 cm ; 15,5 x 8,9 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; le nom de l'auteur donné au fol. 1b est Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī b. Ishāq b. Šit b. Marwān al-Qurašī l-Būnī ; le texte est bien le même que le manuscrit Esad Efendi ; établi en <i>waqf</i> par Maḥmūd Ḥān ; le recueil contient <i>al-Muqaddima l-ġazariyya</i> de Šams al-Dīn al-Ḥayr Ġazari (fol. 1b - 4a), <i>Muqaddimat al-'alā'iyya fi ma'rifat taġwid al-Qur'ān</i> de 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Ḥalīl b. Yūsuf al-Ḥanafī l-Ṭarābulusī (fol. 4b - 22a), <i>Ḥizb al-baḥr al-a'zam</i> d'Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (fol. 24b - 26b), <i>Risālat al-Istihqāq</i> de Muḥammad b. Ibrāhīm (fol. 187b - 197b) et <i>Šarḥ fi ḥawāṣṣ al-asmā' al-arba'in</i> (fol. 201b - 209b).
(Univ. Kütüph.)	A 3679 ⁵¹⁴³	42 fol. ; 21 x 15 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1004
Manisa	1469 (3 ^e p.)	fol. 95a - 98a ; 23 l. ; 20,5 x 15,2 cm ; 14,7 x 8 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1097 / entre le 28 novembre 1685 et le 17 novembre 1686

XVII. Les *opera minora*

Ces œuvres ont eu un impact nettement moins important que les autres dans le *corpus bunianum*, et toutes peuvent être considérées comme apocryphes avec une marge d'erreur relativement faible. Aussi, nous les classerons en fonction de la liste établie par Jaime Coullaut Cordero. Nous ne signalerons ici que les œuvres dont nous avons pu identifier au moins un manuscrit (nous n'indiquerons donc pas les titres signalés dans certaines sources si nous n'avons pas pu retracer un manuscrit portant le même titre). De même, les titres omis par Jaime Coullaut Cordero seront intégrés dans la liste selon le même classement par ordre alphabétique.

al-Ad'iyā

Istanbul (Esad Efendi)	3481 (11 ^e p./13)	fol. 84a - 85b / 117 fol. ; 19,4 x 10,6 cm ; encre noire ; ta'liq ; écriture irrégulière
---------------------------	---------------------------------	--

⁵¹⁴¹ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ġuz³ 1, p. 199.

⁵¹⁴² Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *Maḥtūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 66, n°74.

⁵¹⁴³ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 243.

Kitāb Asmā' Allāh al-ḥusnā wa-ma'rifat al-ism al-a'ẓam (n°1)⁵¹⁴⁴

Princeton (Mach. Yahuda)	4412 ⁵¹⁴⁵	fol. 39b - 82a ; 15 l. ; 17,3 x 13 cm ; 13,2 x 9,5 cm Le catalogue Mach. Yahuda donne quelques précisions supplémentaires ⁵¹⁴⁶ .
-----------------------------	----------------------	--

Asrār al-ḥurūf wa-l-kalimāt (n°3)⁵¹⁴⁷

Dublin (Chester Beatty Library)	4650 ⁵¹⁴⁸	110 fol. ; 15,3 x 11,8 cm ; bon <i>nashī</i> ; n.d. ; VIII ^e /XIV ^e siècle
	4891 ⁵¹⁴⁹	<i>Asrār al-ḥurūf</i> ; 59 fol. ; 21,2 x 14 cm ; bon <i>nashī</i> ; fin de la copie en ḡumādā II 829 / entre le 10 avril et le 8 mai 1426 par al-Ḥāfiẓ al-Aḥlāṭī
Rabat (al-ḥizāna l- <i>amma</i> bi-l-Ribāt)	recueil coté dāl 1964/2 ⁵¹⁵⁰	<i>Risāla fī Asrār al-ḥurūf wa-ḥawāṣṣ al-a'dād</i> ; p. 162-166 ; 13 l. ; 15,5 x 20 cm ; belle écriture orientale ⁵¹⁵¹
Rampur (Reza Library)	1185 D ⁵¹⁵²	54 fol. ; 25 l. ; 24,3 x 17 cm ; <i>nashī</i> ; bon état, rongé par les vers ; copié au X ^e /XVI ^e siècle ; sur le fol. 54b autographe du sultan Muḥammad b. Abū l-Faṭḥ al-Hamadānī connu sous le nom de Ḡismī daté de 1032/1622-1623 à Nawras-i Aqdas ; note sur le fol. 1a de Ḍiyā' al-Dīn Ḥ[asan] b. 'A[li] al-Ḥusaynī datée de 1055/1645). L'auteur du catalogue précise que le traité a été composé en 621 / entre le 24 janvier 1224 et le 12 janvier 1225 (fol. 13a) après la compilation du <i>Šams al-ma'ārif</i> (fol. 15a). ⁵¹⁵³

⁵¹⁴⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. x.

⁵¹⁴⁵ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 449, n°5205.

⁵¹⁴⁶ *Title on fol. 39A by a later hand ; the author refers to this text in the introduction (42b ult.) as ḥādhā 'l-mukhtaṣar, in the colophon it is called simply sharḥ. The contents seem to agree with HKh's description of al-Būnī's Sawābiḡ al-ni'am wa-sawābiḡ al-karam (col. 1033, s.v. Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā ; cf. GAL SI, 911, no.19) : according to HKh, this work is divided into ten faṣl (fol. 43a, line 2), but subsequently the chapters are called qism ; as for the introductory five chapters, there are four unnumbered faṣl (fol. 40b-43a) that agree with HKh's description. Not identical with Wien 1661/9 (Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā, GAL I, 656, no. 11).*

⁵¹⁴⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. x.

⁵¹⁴⁸ Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, VI, p. 46.

⁵¹⁴⁹ *Ibid.*, VI, p. 131.

⁵¹⁵⁰ Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī et Šāliḥ al-Tādilī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-*arabiyya* l-maḥfūza fī l-ḥizāna l-*amma* bi-l-Ribāt*. V., Casablanca, al-Ḥizāna al-*amma* li-l-kutub wa-l-waṭā'iḡ, 1997, p. 251, n°4445.

⁵¹⁵¹ Incipit : *al-ḥamd li-llāh alladī ftataḡa bi-*ayn* al-*anāya* sm li-ḡaṭṭ bi-lām al-luṭf wa-yā' al-yaqīn...*

⁵¹⁵² Imtiyaz Ali Arsi, *Catalogue of the arabic manuscripts in Reza Library (Rampur)*, V, p. 504-505, n°4214 ; GAL, II, p. 911.

⁵¹⁵³ Incipit : *al-ḥamd li-llāh alladī adāra bi-yad al-asrār laṭā'if aflāk al-malakūtiyyāt...*

Vienne (Kaiserlich- Königlichen Hofbibliothek)	1494 ⁵¹⁵⁴ (4 ^e p. / 4)	fol. 2a-113a / 197 fol. ; <i>nashī</i>
---	---	--

Bāb kitāb fī-hi ‘ilāğa li-ğamī^c al-ğinn wa-l-šayātīn wa-l-nušar li-ğamī^c al-‘ilāğ wa-l-amrād min... al-Būnī : wašf 12 raḥṭ min arḥuṭ al-ğinn...

Apparemment un chapitre isolé d'un ouvrage attribué à al-Būnī.

Milan (Biblioteca Ambrosiana)	recueil coté &25 sup. (1 ^{ère} p.) ⁵¹⁵⁵	fol. 2 - 7a / 104 fol. ; 16,5 x 12 cm ; écriture maghrébine illettrée
-------------------------------------	--	---

Commentaire de cent mots du Coran

Berlin	Pm. 65 ⁵¹⁵⁶	décrit comme « Ein Stück aus dem Anfang des Qorān - Commentars von <i>Aḥmad b. ‘Alī l-Būnī</i> » ; fol. 131 - 134 ; copié autour de 980 / entre le 14 mai 1572 et le 3 mai 1573 ou 1000 / entre le 19 octobre 1591 et le 7 octobre 1592 ⁵¹⁵⁷
--------	------------------------	---

*Du‘ā’ al-ḥamd (n°7)*⁵¹⁵⁸

Bien que comptée comme une œuvre par Carl Brockelmann et Jaime Coullaut Cordero, il ne s'agit que d'une de ces nombreuses prières isolées attribuées à un personnage comme on en trouve légion associées à al-Šādīlī, al-Šāfi‘ī, Mālik b. Anas, etc.

Vatican (Biblioteca apostolica vaticana)	Vat. Borg. 128 f.2 / 129(3) ⁵¹⁵⁹	fol. 2r-2b / 70 fol. ; 26,5 x 20,5 cm ; écriture maghrébine espagnole ; fin de la copie du manuscrit le 22 rabī ^c II 704 / 22 novembre 1304 ⁵¹⁶⁰
--	--	--

⁵¹⁵⁴ Gustav Flügel, *Die arabische, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, II, p. 566-567 ; GAL, I, p. 498.

⁵¹⁵⁵ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 88, n°CLXI.

⁵¹⁵⁶ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, I, p. 163, n°427, I, p. 403, n°1013 et VI, p. 275, n°7020.

⁵¹⁵⁷ Incipit : *al-kalima l-ūlā lafẓat al-ğawāhīr wa-hiya llatī waradat fī kitāb Allāh mu‘abbara ‘an dāt Allāh wa-šifāti-hi wa-af‘ālī-hi faqaṭ wa-huwa l-qism al-‘ilmī, al-tāniya al-durar wa-huwa mā warada min bayān al-širāt al-mustaqīm i.l.ḥ.*

Excipit : *al-muwaffā mi‘a kull mawḍi‘ fī-hi fa-fham wa-‘lam wa-tadabbar wa-ta‘ammal fa-qif ‘indahū wa-lā tata‘addā-hu fataḥta-hu l-sirr ... fa-staftaḥa bāb al-faṭḥ min al-fattāḥ fa-mā yaftaḥu Llāh li-l-nās ‘an raḥma fa-lā mumsak la-hā.*

⁵¹⁵⁸ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. x.

al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-aʿzam (n°8)⁵¹⁶¹

Carl Brockelmann et Jaime Coullaut Cordero signalent sous cette rubrique le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 2646, mais ce dernier correspond au *Tartīb al-daʿawāt*⁵¹⁶². De même, le manuscrit de Paris, BnF, ARABE 5133 répertorié sous ce titre est en réalité le *ʿilm al-hudā*⁵¹⁶³.

Alep (Bibliothèque de Paul Sbath)	378 ⁵¹⁶⁴ (1ère p. / 4)	répertorié sous le titre <i>Kitāb fīhi l-ism al-aʿzam</i> , en l'absence de toute description, nous doutons fortement que cette identification soit fiable ; p. 1-28 / 170 p. ; 20 l. ; 21 x 16 cm ; fin de la copie en 1143 / 1730
Alexandrie (Ĝāmiʿa)	41 / al-amīra Fāʿiza ⁵¹⁶⁵	<i>Šarḥ Dāʿirat al-iḥāṭa</i> identifié dans le catalogue comme étant <i>al-Durr al-munazzam fī šarḥ ism Allāh al-aʿzam</i> ; fol. 25 ; 17 l. ; 15 x 21 cm ; bel exemplaire, contenu dans un recueil ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1300 / entre le 12 novembre 1882 et le 1 ^{er} novembre 1883 par « Monsieur » (<i>Ḥawāḡa</i>) Muḥammad ; avec des tableaux et des figures sur la science de la lettre et du calcul ⁵¹⁶⁶

al-Durr al-manzūm fī ʿilm al-awfāq wa-l-nuġūm

Carl Brockelmann signale un exemplaire⁵¹⁶⁷.

⁵¹⁵⁹ Le catalogue de Giorgio Levi della Vida donne la cote 128 f. 2 alors que Carl Brockelmann indique 129(3). Cf. Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, p. 258-259 ; GAL, II, p. 911.

⁵¹⁶⁰ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh rabb al-ʿālamīn rabb al-awwalīn wa-l-āḥarīn rabb al-muqirrīn wa-l-ġāḥidīn [...]*.

⁵¹⁶¹ Une des oeuvres attribuées à Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī dans GAL² renvoie à cette oeuvre d'al-Būnī. Voici ce qu'en dit Carl Brockelmann : 78. *Ĝafr al-imām ʿAlī b. a. Ṭālib Leipz. 833,1 oder ad-Durr al-munazzam ist ein Stück aus al-Būnīs Šams al-maʿārif, s. Hartmann, Apok. 109,2, danach Lumʿat al-anwār fī ḥall ramz al-ḥurūf al-ġafrīya v. Zainaddīn ʿAr. Al-Muwaqqit Br. Mus. Or. 7474 (DL 55)*. Cf. également (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. x.

⁵¹⁶² GAL, I, p. 498.

⁵¹⁶³ GAL, II, p. 911.

⁵¹⁶⁴ Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits*, Le Caire, H. Friedrich et Co, 1928, I, p. 161, n°378 ; GAL, II, p. 911.

⁵¹⁶⁵ Yūsuf Zaydān, *Fihris maḥṭūṭāt Ĝāmiʿat al-Iskandariyya*, Le Caire, Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1994, II, p. 30-31, n°735.

⁵¹⁶⁶ Incipit : *ʿilam waffaqānī Llāh wa-iyyā-ka li-ṭāʿati-hi anna l-kašf al-ilahī aʿṭā (sic) anna ḥādīhi l-dāʿira al-mašūna hiya dāʿirat al-wuġūd...*

Excipit : *wa-tulqaṭu (sic) l-ḥurūf fa-inna-hu yaḥruġu la-ka bi-ḥasab istiʿdādi-ka qānūn nazm wa-naṭr wa-raġz*

⁵¹⁶⁷ GAL, II, p. 911. Cet ouvrage a également été signalé par Gotthelf Bergsträsser. Cf. *id.*, « Zu den magischen Quadraten », *Der Islam*, 13 (1923), p. 228.

Faqrāt min Kitāb al-Awfāq

Tamgrout (Dār al-kutub al-Nāširiyya)	(11 ^e p.) ⁵¹⁶⁸	écriture maghrébine
---	--------------------------------------	---------------------

Faṣl fī Manāfiḥ hādīhi l-asmāʾ

Milan (Biblioteca Ambrosiana)	recueil coté B58 sup. (13 ^e p.) ⁵¹⁶⁹	attribué à al-Būnī d'après fol. 377 ; fol. 369b - 382 / 420 fol. ; 20 x 14,5 cm ; écriture maghrébine, sauf dans la première partie du recueil ; fin de la copie dans les années 1016-1018 / entre le 18 avril 1607 et le 26 mars 1610 par Muḥammad b. Muḥammad al-Yalbānī l-Ṣafāqūsī
----------------------------------	---	---

*Faṣl fī Sirr al-Fātiḥa (n°13)*⁵¹⁷⁰

Il s'agit probablement ici d'une section isolée du *Šams al-maʿārif*.

Vatican (Biblioteca apostolica vaticana)	Vat. 1130 ⁵¹⁷¹ (23 ^e p. / 43)	fol. 260b-261 / 365 fol. ; 20,5 x 15 cm
---	--	---

*Faḥ al-karīm al-wahhāb fī dīkr faḍāʾil al-basmala maʿa ḡumla min al-abwāb (n°14)*⁵¹⁷²

Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	5167 (عع) 78 (خخ) ⁵¹⁷³	exemplaire lithographié (<i>ṭabʿ ḥaḡar</i>) en Egypte avec quelques marges écrites par le cheikh Naṣr al-Hūraynī
Istanbul (Hacı Ahmed Paşa)	336 (13 ^e p./21)	répertorié sous le titre <i>Risāla fī Asrār bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm (Faḥ al-karīm al-wahhāb)</i> ; fol. 63 - 69 / fol. ; 21 l. ; 20,5 x 15 cm ; 14,5 x 9 cm

⁵¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 201, n°3703.

⁵¹⁶⁹ Oscar Löfgren et Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, p. 64-66, n°CIII.

⁵¹⁷⁰ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xi.

⁵¹⁷¹ Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, p. 160-162 ; *GAL*, II, p. 911.

⁵¹⁷² Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, p. xi.

⁵¹⁷³ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya al-mahfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuzʾ1, p. 206 ; *GAL*, II, p. 911.

Kitāb Fawā'id al-aḥruf (n°15)⁵¹⁷⁴

Istanbul (Atif Efendi)	1541 ⁵¹⁷⁵	106 fol. ; 20,5 x 15 cm ; manuscrit commençant par « il s'agit d'un livre de recettes magiques, de prières et de fêtes qui contient cent recettes d'al-Būnī Šihāb al-Dīn Aḥmad, né l'année 898 / 1492-1493 (<i>hādā kitāb al-fawā'id wa-l-šilā (!) wa-l-awā'id yaštamilu 'alā mi'at fā'ida li-l-Būnī Šihāb al-Dīn Aḥmad al-mawlūd sanat 898</i>). Cela peut indiquer qu'il s'agit d'un autre auteur du même nom.
(Univ. Kütüphanesi)	A 6284 ⁵¹⁷⁶	50 fol. ; 19 x 15 cm ; <i>nashī</i> récent

Ğawāb 'an su'āl 'an al-ism al-a'zam

Marrakech (Ĥizānat Ibn Yūsuf)	627/3 ⁵¹⁷⁷	19 l. ; 15 x 21 cm ; écriture maghrébine ⁵¹⁷⁸
----------------------------------	-----------------------	--

Istigāta

Il peut s'agir du premier chapitre des *Manāfi' al-Qur'ān*.

Le Caire (Dār al-kutub al- mišriyya)	recueil coté *8107 (ن) 22 (ن خ) ⁵¹⁷⁹	« écriture normale » (<i>qalam 'ādī</i>) ; le recueil contient aussi le sceau de Muqātil b. Sulaymān b. 'Abd Allāh et ses « utilités » ⁵¹⁸⁰
--	---	--

Kitāb al-Būnī

L'identité de ce manuscrit pose problème : bien qu'ils s'agisse des sections 26 à 51 de la seconde partie d'un ouvrage présenté comme « le livre d'al-Būnī », l'auteur du catalogue ne l'identifie pas comme le *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, qui par ailleurs ne contient que quarante sections numérotées et non cinquante-et-une.

Londres (British Museum)	Or. 3195 ⁵¹⁸¹	132 fol. ; 17 l. ; 24,1 x 17,1 cm ; <i>nashī</i> vocalisé ; fin de la copie le dimanche 24 muḥarram 748 / 6 mai 1347, par Muḥammad b. Ismā'il b. Ibrāhīm, prêcheur (<i>ḥaṭīb</i>) de la mosquée de Qatya ⁵¹⁸² pour le juge (<i>qāḍī</i>) Karīm al-Dīn 'Abd al-Karīm.
-----------------------------	--------------------------	---

⁵¹⁷⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xi.

⁵¹⁷⁵ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 232.

⁵¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁵¹⁷⁷ al-Šiddīq Ibn al-'Arabī, *Fihriṣ maḥṭūṭāt Ĥizānat Ibn Yūsuf bi-Marrākuš*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1994, p. 174-175, n°610. L'auteur du catalogue indique à côté du nom d'al-Būnī qu'il est mort en 522 (de l'hégire) ce qui est probablement une coquille.

⁵¹⁷⁸ Incipit : *al-ḥamd li-llāh 'alā ḥusn tawfiqi-hi wa-as'alu-hu hidāya laṭīfa wa-ilhām al-ḥaqq wa-tawfiqi-hi wa-qalb mu'min mūqin bi-taṣḍīqi-hi*.

⁵¹⁷⁹ Dār al-kutub al-mišriyya, *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidwiyya*, ġuz³ 1, p. 199 ; GAL, II, p. 911. Carl Brockelmann indique : « mit Cmt. Iğāṭat al-malhūfīn v. 'A. Al-Makki l-Ḥalwatī l-Ḥifnāwī (m. 1305/1887) ».

⁵¹⁸⁰ *Risāla taštamilu 'alā ḥātam Muqātil b. Sulaymān b. 'Abd Allāh wa-fawā'id-hi wa-istigāta li-l-šayḥ Aḥmad al-Būnī*.

Kitāb al-Mīm

Manisa	1455 (7 ^e p.)	fol. 106b - 121b ; 15 l. ; 17,8 x 13,2 cm ; 13 x 8,5 cm ; nasta'liq
--------	-----------------------------	---

Mandal ilā qaḍā' al-ḥawā'iğ

Ouvrage sur la magie et la fabrication d'amulettes apotropaiques (*yaštamilu 'alā sihr wa-aḥğiba*).

Alep	Anṭākī 45 ⁵¹⁸³	fol. 65 ; 16 l. ; 12 x 17 cm ; nashī ; fin de la copie en 1177 / entre le 12 juillet 1763 et le 30 juin 1764 par 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Ḥā'ik ⁵¹⁸⁴
------	---------------------------	---

Miškāt qulūb al-'arīfīn wa-šarḥ al-kawākib al-rabbāniyya (n°35)⁵¹⁸⁵

Il s'agit en réalité d'un exemplaire de *Mawāqif al-ğāyāt* conservé à Leipzig (voir sous ce titre). (GAL2 (p. 911) : Leipz. 228)

al-Muḥtaṣar fī l-Kāfi

Milan (Biblioteca Ambrosiana)	75 ⁵¹⁸⁶ (17 ^e p. / 24)	fol. 137a-143b / 224 fol. ; 21 x 14 cm
-------------------------------------	---	--

Munāğāt al-Fātiḥa l-šarīfa

Attribué à al-Ġazālī et al-Būnī.

Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	A 553 ⁵¹⁸⁷	fol. 101b - 104a
--	-----------------------	------------------

⁵¹⁸¹ Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 149, n°230.

⁵¹⁸² Ville sur la route vers l'Égypte au milieu du sable, proche de Péluse. Cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muğam al-buldān*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1977, IV, p. 378.

⁵¹⁸³ Muḥammad Kamāl, *Maḥad al-turāt al-'ilmī l-'arabī. Fihrist al-maḥṭūṭāt*, Alep, 1980, p. 158, n°9.

⁵¹⁸⁴ Incipit : *bāb mandal ḥuḍūr al-mulūk al-sab'a, awwalu-hu bi-sm Allāh alladī aqāma nāfiḍat al-samawāt wa-l-arḍ wa-sabbaḥtu la-hu...*

Excipit : *wa-qīla inna-hā tašfa'u li-qāri'i-hā yawm al-qiyāma wa-šallā Llāh 'alā sayyidi-nā Muḥammad wa-'alā āli-hi wa-šahbi-hi wa-sallama taslīm tamma wa-kamala.*

⁵¹⁸⁵ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'arīf al-Kubrā*, p. xiv.

⁵¹⁸⁶ Eugenio Griffini, *Catalogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della biblioteca ambrosiana di Milano*, Rome, *Rivista degli Studi Orientali*, 1910-1919, I, p. 586, n°75 ; GAL, II, p. 911.

Kitāb Nasīm al-saḥar

Istanbul (Yeni Cami)	1013	148 fol. ; 19 l. ; 25,5 x 19,5 cm ; 20 x 13,5 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; la page de titre indique <i>Kitāb Nasīm al-saḥar li-l-Būnī yaštamilu ‘alā l-mawā‘iz al-ḥasana wa-l-aš‘ār al-malḥiyya l-mustaḥsana</i> ; l'attribution à Aḥmad b. ‘Alī b. Yūsuf al-Qurašī l-Būnī vient après la <i>basmala</i> (fol. 1b) ; nombreux vers de poésie
-------------------------	------	---

Qūṭ al-arwāḥ wa-miftāḥ al-afrāḥ (n°42)⁵¹⁸⁸

Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	⁵¹⁸⁹	
--	-----------------	--

Risāla fī Aḥkām al-nuḡūm

Istanbul (Koprülü)	Ḥusayn Bāy 348 ⁵¹⁹⁰	212 p. ; 15 l. ; écriture orientale (<i>šarqī</i>) ; presque en bon état
-----------------------	-----------------------------------	--

Risāla fī Āyat al-kursī

Berlin	Spr. 490 ⁵¹⁹¹ (27 ^e p.)	fol. 158 ⁵¹⁹²
--------	--	--------------------------

Risāla fī Faḍl al-basmala

Istanbul (Aṣīr Efendi)	442 (15 ^e p./15)	fol. 78b - 79b / 194 fol. ; 19,6 x 13,5 cm ; <i>ta‘līq</i> ; encre noire (noire et rouge dans le reste du manuscrit) ; écrit dans les marges d'un texte anonyme intitulé <i>Du‘ā’ al-asmā’ al-ḥusnā</i> (fol. 75b - 80b).
---------------------------	--------------------------------	---

⁵¹⁸⁷ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedenija*, I, p. 178, n°3589.

⁵¹⁸⁸ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xv.

⁵¹⁸⁹ GAL, II, p. 911. (eb. 343).

⁵¹⁹⁰ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Maḥtūṭāt ḡazā’iriyya fī maktabāt Istanbūl (Turkiyā)*, p. 69, n°77.

⁵¹⁹¹ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 415, n°3894.

⁵¹⁹² Incipit : *al-ḥamd li-Llāh al-hādī ilā l-ṣawāb ... qawlu-hu ta‘ālā Llāh lā ilāha illā huwa l-Ḥayy al-Qayyūm ilā qawli-hi l-‘azīm fa-awwalu-hā wa-āḥīru-hā wa-ttafaqū* (sic) *ahl al-‘ilm i.l.ḥ.*

Risāla ḥāfiya

Istanbul (Nuruosmaniye)	2841 (13 ^e p. / 22)	fol. 234b - 238b / 261 fol.; encres rouge et noire; <i>ta'liq</i> ; bordure rouge sur l'intégralité du manuscrit; copié par Šams al-Dīn; certificat de lecture d'Abū l-Faḍl 'Abd al-'Azīz, fils du cheikh (<i>al-šayḥ</i>) Badr al-Dīn al-Qurašī l-'Abbāsī l-Rašīdī l-Šāfi'ī de 994; établi en <i>waqf</i> par le sultan Abū Sa'īd 'Uṭmān Ḥān b. <i>al-sultān</i> Muṣṭafā Ḥān (note écrite par le prédicateur - <i>dā'i</i> - al-Ḥāḡḡ Ibrāhīm Ḥatif; le recueil se compose d'une vingtaine de titres, anonymes pour la plupart, mais parmi les titres ayant un nom d'auteur on trouve : <i>al-Futūḥa l-ilāhiyya fi tarḡamat kitāb Sāmūr al-Hindī</i> d'Abū l-Qāsim al-Laysī (fol. 43b - 49a), <i>al-Laṭā'if al-awraḡiyya wa-l-nafāḥāt al-aryahīyya</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (fol. 71b - 84a), <i>Ṣayḥat al-būm fi ḥawādiṯ al-Rūm</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī ⁵¹⁹³ (fol. 84a - 97a), <i>al-Lum'a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 200b - 234a) et <i>Laṭā'if al-iṣārāt</i> d'al-Būnī (fol. 246a - 290b ⁵¹⁹⁴).
----------------------------	-----------------------------------	---

Risāla fī Laṭā'if al-asrār

Istanbul (Haşim Paşa)	39	67 fol.; <i>nashī</i> ; écriture très irrégulière; le manuscrit semble contemporain; il semble être un recueil personnalisé: on trouve fol. 2a-2b les <i>Laṭā'if</i> , au fol. 3a les symboles des astres du <i>Qabs al-iqtidā'</i> , etc. Il nous a également semblé qu'une illustration au fol. 20a est issue du <i>Kaṣf al-asrār al-rabbāniyya</i> de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Il est difficile d'identifier tous les passages (si tant est que tous soient d'al-Būnī ou de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī).
--------------------------	----	--

Risāla fī Taṣrīf ḥalḥalat al-hawā' wa-fatq al-ḡawā wa-l-naẓar ilā-l-rūḥāniyya l-'ulya
(n°47)⁵¹⁹⁵

À en juger par le titre, il s'agit d'une des sections de la version courte du *Šams al-ma'ārīf*, qui contient une invocation ainsi intitulée.

Le Caire (Bibliothèque khédivale)	recueil 202 ح 202 ح 8448* ⁵¹⁹⁶	L'œuvre est suivie dans le recueil d'un <i>Taṣrīf al-Birhatih</i> .
---	---	---

Risāla fī l-Kīmiyā' (n°49)⁵¹⁹⁷

Rampur (Reza Library)	recueil coté 5212 D ⁵¹⁹⁸	fol. 6b - 17a (12 fol.); 18 l.; 25 x 17,3 cm; <i>nashī</i> ; copié au XII ^e / XVIII ^e siècle; mauvais état: rongé par les vers et taché par l'humidité ⁵¹⁹⁹
--------------------------	--	--

⁵¹⁹³ Une main a corrigé en rouge dans la marge en *li-Bn 'Arabī*.

⁵¹⁹⁴ Le catalogue électronique indique que le texte des *Laṭā'if al-iṣārāt* se termine fol. 339. En réalité, dès le fol. 291a le texte ne correspond plus à l'œuvre d'al-Būnī, un cahier a probablement disparu entre les deux.

⁵¹⁹⁵ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārīf al-Kubrā*, p. xv.

⁵¹⁹⁶ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidiwiyya*, Le Caire, 1988-91, VII, p. 682; GAL, I, p. 498.

⁵¹⁹⁷ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārīf al-Kubrā*, p. xvi.

	3448 D ⁵²⁰⁰	52 fol. ; 7 l. ; 21 x 15,7 cm ; bon état ; fin de la copie en 1319 / entre le 20 avril 1901 et le 9 avril 1902 par <i>al-sayyid</i> Abū l-Qāsim connu sous le nom de Sayyid Mawlānā
--	------------------------	---

Risāla tata‘allaqu bi-l-kalām ‘alā ism sayyidinā Muḥammad wa-mā yunāsibuhu min al-asmā’ al-ilāhīya wa-l-awfāq al-ḥarfiyya wa-l-‘adadiyya

L'attribution à al-Būnī vient du manuscrit de Princeton dans la conclusion duquel l'auteur se réfère à « son » *Šams al-ma‘ārif*.

Princeton (Mach. Yahuda)	2882 ⁵²⁰¹	9 fol. ; 21 l. ; 20,8 x 15,2 cm ; 15,5 x 9,2 cm
-----------------------------	----------------------	---

Šarḥ sūrat al-Wāqī‘a

Berlin	Spr.490 ⁵²⁰² (22 ^e p.)	fol. 143b - 144b ⁵²⁰³
--------	---	----------------------------------

*Šawābiq al-ni‘am wa-sawābiq al-karam (n°57)*⁵²⁰⁴

Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	⁵²⁰⁵	
--	-----------------	--

*Sirr al-ḥikam wa-ḡawāmi‘ al-kalim (n°60)*⁵²⁰⁶

Paris (BnF)	2595 ⁵²⁰⁷ (6 ^e p. / 8)	fol. 118a - 136a / 154 fol. ; 17 l. ; 21 x 15 cm ; papier ; ancien fonds 1154 ; Colbert 4986 ⁵²⁰⁸
----------------	---	--

⁵¹⁹⁸ Imtiyaz Ali Arsi, *Catalogue of the arabic manuscripts in Reza Library (Rampur)*, V, p. 448-449, n°4158.

⁵¹⁹⁹ Incipit de 5212 D : *bi-sm Allāh. Ammā smu-hu l-‘alīm min al-hbm (?) ‘alay-hi amr fī kašf sirr min asrār Allāh ā.h.*

⁵²⁰⁰ *Ibid.*, V, p. 448-449, n°4168.

⁵²⁰¹ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 449, n°5206.

⁵²⁰² Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 525, n°4156.

⁵²⁰³ Incipit : *Allāh innī as‘alu-ka bi-mahbūb dī luṭf ḥafī bi-ša‘sa‘ dī l-nūr wa-l-bahā’ bi-sahsahūb sahsahūb dī l-‘izz i.l.ḥ.*

Excipit : *wa-lā takilnī ilā nafsī ṭarfāt ‘ayn... wa-hdinī ilā širāṭ mustaqīm... ilā Llāh tašīru l-umūr wa-l-ḥamd li-Llāh i.l.ḥ.*

⁵²⁰⁴ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvi.

⁵²⁰⁵ *GAL*, II, p. 911. (Kairo² I, 319).

⁵²⁰⁶ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵²⁰⁷ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 469 ; *GAL*, I, p. 498.

Kitāb Sirr al-maktūm min al-‘ilm al-maknūn wa-ḥawāṣṣ al-Qur’ān (n°61)⁵²⁰⁹

Istanbul (Univ. Kütüphanesi)	4514 ⁵²¹⁰	71 fol. (incomplet) ; 15 x 9,5 cm ; <i>nashī</i>
---------------------------------	----------------------	--

Ta‘bīr ru‘yā (n°62)⁵²¹¹

Istanbul (Haci Mahmud Efendi)	6242 ⁵²¹² (1 ^{ère} p. / 2)	pour Toufic Fahd il s'agit peut-être « de la traduction turque d'un extrait de l'œuvre d'al-Būnī », cependant, étant donné que l'oniromancie n'est pas représentée dans les œuvres d'al-Būnī, il faudrait plutôt y voir une œuvre apocryphe ; fol. 1b - 37a / 47 fol. ; 13 l. ; 20,5 x 12,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie en 1206 / entre le 31 août 1791 et le 19 août 1792 ; très nombreuses scolies jusqu'au fol. 17b, à partir du fol. 17b on trouve des essais de calligraphie dans la marge aux fol. 18a, 19a, 10a, 25b et 26b ; fin de copie en 1206 ; le manuscrit est en turc ; le recueil contient aussi un <i>Ta‘bīr-nāme</i> (fol. 37b - 47b).
----------------------------------	---	--

Tartīb asmā’ Allāh al-ḥusnā

Tamgrout (Dār al-kutub al-Nāṣiriyya)	(1 ^{ère} p.) ⁵²¹³	écriture orientale
---	---------------------------------------	--------------------

Kitāb fī l-taṣawwuf

Ṭā’if (Maktabat ‘Abd Allāh b. ‘Abbās)	24/6 ⁵²¹⁴	75 fol. ; 18 l. ; 20,5 x 14 cm ; <i>nashī</i> bien exécuté ; lacéré au début et à la fin ; traces d'humidité et de terre ⁵²¹⁵
--	----------------------	--

⁵²⁰⁸ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh al-Dā’im al-Na’im*.

⁵²⁰⁹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵²¹⁰ Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 243.

⁵²¹¹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵²¹² Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 334-335.

⁵²¹³ Muḥammad al-Mannūnī, *Dalīl maḥṭūṭāt dār al-kutub al-Nāṣiriyya bi-Tamakrut*, Rabat, al-Maktaba al-maḡribiyya, 1985, p. 141, n°2298.

⁵²¹⁴ ‘Uṭmān Maḥmūd Ḥusayn, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya bi-maktabat ‘Abd Allāh b. ‘Abbās bi-madīnat al-Ṭā’if* [= *Catalogue of the Library of Abdullah (sic) ibn al-Abbās at al-Taif*], Koweït, Manšūrāt Ma‘had al-Maḥṭūṭāt al-‘Arabiyya, al-Munazzama l-‘Arabiyya li-l-tarbiyya wa-l-ṭaqāfa wa-l-‘ulūm, 1986, p. 105.

⁵²¹⁵ Incipit : *qāla ba‘ḍ al-‘ārifīn al-sālik yasbaḥu bi-dikri-hi fī biḥāri l-qalb wa-‘adam al-tafriqa fī l-daraḡāt al-ḥaḡiqat al-fanā’ fī l-tawḥīd wa-l-taqdīs wa-l-tasbīḥ ‘alā l-sirr alladī arāda-hu wa-l-ḥukm alladī qaddara-hu*

Excipit : *wa-qawlu-hu ta‘ālā { qul man yunḡikum } ilā qawli-hi { tumma antum tušrikūna }* (Coran, VI, 63-64) *dāḥiyatu-hu li-rukūb al-baḥr wa-talātim amwāḡi-hi yaktubu-hā fī qirtās wa-yarmī-hā*.

Tuḥfat al-‘uṣṣāq [fi] ṭarīq al-awfāq

Istanbul (Bağdatlı Vehbi)	2117 (6 ^e p. / 7)	fol. 87b - 99b / 137 fol. ; 21,6 x 15,7 cm ; encres bleue et violette ; manuscrit tardif (confirmé par les quelques dates de copies en fin de certains textes) ; encres rouge et bleue, fin de copie en šawwāl 1137 / entre le 20 septembre 1724 et le 11 juillet 1725, fol. 99b l. 12, en plein milieu de la page, le texte suivant ne commence pas par la <i>basmala</i> , d'où le catalogue situe la fin de ce texte fol. 104a ; le recueil se compose d'un <i>Husn al-namaṭ fi l-muḥammas al-ḥālī l-wasaṭ</i> de Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥaṭṭāṭ (fol. 1b - 16b, fin de copie un lundi à la mi-ša'bān 1197 par ‘Alī b. Aḥmad al-Rīzī dans la Madrasat Dār al-ḥadīṭ de Muḥammad Aḡā dans le <i>sūq</i> de Čahān Šanab), d'un <i>Raḡ al-ḡalaṭ ‘an al-muḥammas al-ḥālī l-wasaṭ</i> d'Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (fol. 18a - 19b), d' <i>al-Iksīr al-ḡarīb fi ‘ilmay al-taksīr wa-l-tak‘īb</i> de Muṣṭafā b. Muḥammad al-Raḡī l-Ḥalabī l-Šāfi‘ī l-Ḥalwatī l-Qādir (<i>sic</i>) al-Čalūtī (fol. 24b - 61a), de <i>Risāla fi l-Ḥawāṣṣ</i> de Šalāḥ al-Dīn al-‘Abdī (fol. 73b - 80b), de <i>al-Durra l-mudīra fi l-maqāla l-saniyya</i> de ‘Abd Allāh b. Hilāl al-Bābilī ⁵²¹⁶ (fol. 81a - 86b), d' <i>al-Lum‘a l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 126b - 131b), d'un extrait du <i>Šams al-ma‘ārif</i> (fol. 105b - 111a) ⁵²¹⁷ et d'anonymes <i>Ramādāt</i> correspondant à ceux attribués à al-Būnī dans un manuscrit de Damas et figurant dans le <i>Šams al-ma‘ārif al-kubrā</i> (fol. 111a - 123b).
------------------------------	---------------------------------	--

Tuḥfat al-aḥbāb wa-munyat al-aṅḡāb fi asrār bismillāh al-rahmān al-rahīm wa Fātiḥat al-kitāb (n°66)⁵²¹⁸

Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	maḡmū‘a coté *8145 (ن ع) ou 60 (ن غ) ⁵²¹⁹	« écriture normale » (<i>qalam ‘ādī</i>) ; a des trous
--	--	--

al-Wāḍiḥa ilā asrār al-Fātiḥa (n°69)⁵²²⁰

Alep (Bibliothèque de manuscrits de Paul Sbath)	522 ⁵²²¹ (1ère p. / 4)	58 p. (pagination spécifique des quatre œuvres non spécifiée) ; 21 l. ; 21 x 15 cm ; fin de la copie en 1175/1761
--	--------------------------------------	---

⁵²¹⁶ Peut-être s'agit-il d'un apocryphe attribué à ‘Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyārī l-Kūfī.

⁵²¹⁷ Non signalé dans le catalogue électronique.

⁵²¹⁸ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xvii.

⁵²¹⁹ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-mahfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ḡuz² 1, p. 227 ; GAL, II, p. 911.

⁵²²⁰ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma‘ārif al-Kubrā*, p. xviii.

⁵²²¹ Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits*, I, p. 201, n°522 ; GAL, II, p. 911.

XVIII. Pièces en vers

Abyāt li-tafrīġ al-kurūb

Beyrouth (maktabat al- ġāmi'yya amirikiyya)	(3 ^e p.) ⁵²²²	fol. 21-22 / 142 fol. ; 11 l. ; 10 x 15,5 cm ; 6,5 x 10,5 cm ; <i>nashī</i> ; recueil de livres sur la médecine (<i>maġmū' kutub fi l-ṭibb</i>) ⁵²²³
--	-------------------------------------	---

Abyāt

Istanbul (Fazil Ahmed Paşa)	1611 (10 ^e p. / 10)	fol. 180a - 181b / 182 fol. ; 13 l. ; 13 x 8,8 cm ; 9 x 5,8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; marque de possession de Ḥasan b. Muḥammad b. Nūr Allāh ; le catalogue électronique répertorie deux pièces d'al-Būnī : <i>abyāt fi faḍā'il al-Fātiḥa wa-barakati-hā</i> (fol. 180a) et <i>abyāt manāfi' karīm raḥīm</i> (fol. 180b - 181b) ; l'attribution du premier poème à al-Būnī vient d'une note dans la marge supérieure indiquant qu' « on dit » que ces vers sont d'al-Būnī, une autre note, plus visible, affirme en revanche qu' « on dit » que ces vers sont d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī ; le second poème commence par <i>tiq bi-llaḡī ḥalaqa l-ḥalā'iq kulla-hā fa-huwa l-Laṭīf bi-'abdi-hi wa-l-muḥsin</i> .
--------------------------------	-----------------------------------	--

Qaṣīda

Saint-Laurent-de- L'Escorial	946 ⁵²²⁴ (7 ^{ère} p. / 32 ⁵²²⁵)	<i>qaṣīda</i> d'al-Būnī en vingt-cinq vers (mètre <i>ṭawīl</i>) reproduite deux fois ; fol. 51a et 52a / 253 fol. ; 25 lin. ; 15 x 22,3 cm ; écriture orientale ; papier ; Cas. 941 ; traité non daté mais le manuscrit comporte plusieurs pièces datées : des <i>maqālāt</i> datées du dimanche 26 ġumādā I 889 / 21 juin 1484 (fol. 47a), un <i>Asās al-'ulūm wa-l-sirr al-maktūm</i> anonyme (fol. 62a-124b) daté du mardi 11 muḥarram 899 / 22 octobre 1493, un <i>Kitāb al-Aḡḡār</i> (fol. 127) daté du 6 ṣafar 895 / 30 décembre 1489, un traité d'Abū l-Ḥasan al-Ḥaddāfi (fol. 136b-148a) daté du 10 ramaḡān 911 / 4 février 1506, un fragment (fol. 148b-151b) daté du 23 ṣafar 893 / 7 février 1488, <i>al-Durr al-manzūm fi l-sirr al-a'zam</i> de Muḥammad b. Ṭalḡa (fol. 171b-176b) daté du 13 raġab 890 / 26 juillet 1485, un poème <i>Ṣayḡat al-būm fi ḥawādīṭ al-rūm</i> d'Ibn 'Arabī (fol. 234b-236b) daté de 871 / entre le 13 août 1466 et le 2 août 1467 et de fragments (fol. 237a-238b) portant les dates de rabī' I 792 / entre le 17 février et le 18 mars 1390 et de ṣawwāl 873 / entre le 14 avril et le 13 mai 1469 : on peut donc estimer la copie du fragment de la fin du XV ^e siècle ou début du XVI ^e siècle ; le recueil comporte en outre un <i>Kitāb Taysir al-'awārif fi ṣarḡ Ṣams al-ma'ārif</i> attribué à al-Būnī (fol. 1b-12b)
---------------------------------	--	--

⁵²²² Yūsuf Qazmā Ḥūrī, *al-Maḥṭūṭāt al-'arabiyya al-mawġūda fi maktabat al-ġāmi'a al-amirikiyya fi Bayrūt*, Beyrouth, Markaz al-dirāsāt al-'arabiyya wa-dirāsāt al-Šarq al-awsaṭ, 1985, p. 286-287, n°741.

⁵²²³ Incipit : *yā man yufakku bi-dikri-hi / kašf al-nawā'ib wa-l-šadā'id*.

Excipit : *yā rabb ṣalli 'alā l-nabī / mā ḡarra li-l-raḥmān sāġid*.

⁵²²⁴ Hartwig Derenbourg, Évariste Lévi-Provençal et Henri-Paul-Joseph Renaud, *Manuscrits arabes de l'Escorial*, p. 63-76.

⁵²²⁵ L'auteur du catalogue ne prétend pas avoir réussi à tout clairement identifier du fait de la composition très hétérogène du manuscrit.

Qaṣīda fī l-ʿilm al-rūḥānī

Tamgrout (Dār al-kutub al-Nāširiyya)	(5 ^e p.) ⁵²²⁶	écriture maghrébine
---	-------------------------------------	---------------------

Qaṣīda commentée

Gotha (Herzogliche Bibliothek)	arab. 887,2 ; Stz. Kah. 1541 ⁵²²⁷	présentée comme une <i>qaṣīda</i> commentée dans un recueil de fragments de talismans divers ; fol. 10a / 16 fol. ; 19,5 x 14,5 cm ; <i>nashī</i> ⁵²²⁸
-----------------------------------	--	---

25 vers commentés

Berlin	We.1198 ⁵²²⁹	pièce en 25 vers (mètre <i>ṭawīl</i>) (peut-être identique à la précédente) commentée par un anonyme ; fol. 20b - 26a ; in-octavo ; 23 l. ; 20,5 x 12,75 cm ; 15,5 x 8,5 cm
--------	-------------------------	--

XIX. Pièces (amulettes, talismans, etc.) attribuées ou se référant à al-Būnī

Carrés magiques

Quelques carrés magiques, attribués à al-Būnī.

Alger (Maktaba waṭaniyya)	recueil coté 1211 (5 ^e p.) ⁵²³⁰	fol. 111 - 112 / 177 fol. ; 29 à 40 l. ; 21,7 x 15 cm ; écriture maghrébine ; plusieurs mains (passables ou médiocres) ; fin de la copie de la première partie en 1117 / entre le 25 avril 1705 et le 14 avril 1706, fin de la copie de la troisième partie en 1101 / entre le 15 octobre 1689 et le 4 octobre 1690, fin de copie de la quatrième partie en 1111 / entre le 29 juin 1699 et le 18 juin 1700 et fin de la copie de la onzième partie en 1128 / entre le 27 décembre 1715 et le 15 décembre 1716 ; dans un cuir en forme de rel.
------------------------------	--	--

Charmes

Leyde	recueil coté Cod. 1194(4) (1 ^{ère} p.) ⁵²³¹	deux charmes inclus dans la première partie du recueil ; les deux charmes se trouvent autour d'une <i>qaṣīda</i> attribuée à Muḥammad b. Aḥmad al-Waʿīzi. Ils se répartissent sur deux pages parmi les dix premières du recueil et sont composés par Šaraf al-Dīn al-Būnī. ⁵²³²
-------	--	--

⁵²²⁶ *Ibid.*, p. 211, n°3976.

⁵²²⁷ William Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, II, p. 461-462, n°1279.

⁵²²⁸ Incipit : *Sa-atruku ʿannī l-ḥasad nuṣṣan li-aṣḥabī (sic) / wa-ūrīṭu-hum ʿilman ṣaḥīḥan mulqan.*

⁵²²⁹ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, III, p. 521, n°4146.

⁵²³⁰ Edmond Fagnan, *Catalogue des manuscrits arabes de la bibliothèque d'Alger*, p. 494, n°1767.

Da'wa basée sur la première sourate du Coran

Manchester (John Ryland library)	recueil coté 764 [637] ⁵²³³	il s'agit d'une <i>da'wa</i> de la première sourate du Coran en fol. 2b ; 196 fol. ; fol. 2b ; 19 l. ; 20,5 x 13,4 cm
-------------------------------------	---	---

Du'ā' Aḥmad al-Būnī

Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	A 549 ⁵²³⁴	fol. 25b
--	-----------------------	----------

Du'ā' 'ilm al-ḡulma wa-ḡayru-hum

Damas (BnA)	recueil coté 6807 microfilm 1814 (14° p.)	fol. 153a - 154b ; fol. 153a est une page de titre indiquant : <i>du'ā' li-l-ṣayḥ al-'allāma l-baḥr al-fahhāma Ṣihāb al-Dīn Aḥmad al-Būnī qaḏḏasa Llāh rūḥa-hu wa-nawwara ḡariḥa-hu sarīf al-iḡāba yud'ā bi-hi 'alā l-ḡālim yantaqimu Llāh min-hu wa-yuhliku-hu bi-'awn Allāh wa-l-ḡamḡ li-Llāh waḡḡa-hu</i> ; le texte est mutilé de la fin : la réclame de fol. 154b ne correspond pas au début de fol. 155a qui commence un nouveau texte.
----------------	---	---

Du'ā' sūrat Yāsīn

Damas (BnA)	recueil coté 12991 microfilm 1842	fol. 69a - 71b ; écriture orientale ; bordure, réclames ; bandeau de titre : <i>Risālat ṣayḥ Abū (sic) l-'Abbās Aḥmad al-Būnī wa-hāḡiḡi da'wat al-sūra YS ṣarīf</i> ; le recueil commence par un traité de sciences occultes : <i>Risāla uḡrā tanzīl waḡ sūrat al-iḡlās</i> ; manuscrit copié par Muḡammad Darwīš b. Sulaymān en 1276 / entre le 31 juillet 1859 et le 19 juillet 1860 (lecture de la date incertaine car l'encre est en partie effacée)
----------------	--------------------------------------	--

Fā'ida fī smi-hi l-ṣarīf laṭīf

Saint Pétersbourg (Institut Leningrad Vostokovedeniya)	B 2966 ⁵²³⁵	fol. 122b - 123a
--	------------------------	------------------

⁵²³¹ Reinhart Dozy, Michael Johan de Goeje, Martijn Theodoor Houtsma et Pieter de Jonge, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, p. 103, n°DCXXIV.

⁵²³² Début du premier charme : *nawā'ib al-dahr kuffī / an lam takuffī fa-'iffī...*

Début du second charme : *mā kāna aḡsan ṣamlī wa-huwa muḡtami' ma'a l-aḡabb (sic) wa-l-ḡuyyāb qad raḡa'ū...*

⁵²³³ Alphonse Mingana, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Ryland Library, Manchester*, Manchester, Manchester University Press, 1934, p. 1011-1014.

⁵²³⁴ Anas Bakievič Khalidov, *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedeniya*, I, p. 169, n°3341.

⁵²³⁵ *Ibid.*, I, p. 474, n°10056.

Ḥiğāb

Paris (BnF)	2659 ⁵²³⁶	155 x 8,5 cm ; papier ; XVIII ^e siècle ; supplément 2115
----------------	----------------------	---

Ḥirz al-aqsām

Princeton (Mach. Yahuda)	5237	Muḥriz b. Ḥalaf ; copy 3 attributed to al-Būnī.
-----------------------------	------	---

al-Ḥirz al-‘azīm fī ḥawāṣṣ al-basmala

Damas (BnA)	recueil coté 16750 microfiche 11269 (16 ^e p.)	fol. 123a - 126a / 130 fol. ; fin de copie du manuscrit le 20 dū l-qa‘da 1187 / 2 février 1774 par <i>al-sayyid Aḥmad b. al-sayyid Muṣṭafā l-Muqayyid</i> ; le recueil commence par le <i>Ṣarḥ al-ḥizb al-kabīr al-ṣāhīr bi-ḥizb al-barr al-mansūb bi-sulṭān al-muqarrabīn wa-imām al-‘arifīn al-ṣayḥ Abī l-Ḥasan al-Ṣāḍilī</i> ; le recueil contient plusieurs opuscules attribués à al-Ṣāḍilī
Istanbul (H Hüsnü Paşa)	70 (10 ^e p./27)	nous ne pouvons garantir l'identité entre les deux textes, néanmoins, le sujet ⁵²³⁸ et la longueur semblent équivalentes ; fol. 242b - 243b / 317 fol. ; 23 l. ; 21,2 x 16,5 cm ; 17 x 12 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; le traité précédent est <i>Ṣarḥ Risālat al-Basmala</i> de Muḥammad b. Muṣṭafā b. ‘Uṭmān al-Kunawī l-Ḥādīmī (fol. 206b - 242a, fin de copie en rabī‘ I 1062 / entre le 11 février et le 11 mars 1652) et le suivant est <i>Risāla fī Bayān al-ahwāl Ḥiḍr</i> de Muḥammad b. Muṣṭafā b. ‘Uṭmān al-Kunawī l-Ḥādīmī (fol. 244a).

Ḥizb al-Būnī fī l-aḍkār

Rabat (al-Ḥizāna l-‘amma bi-l-Ribāt)	recueil coté dāl p. 276-289 ; 15 l. ; 18 x 22 cm ; bonne écriture maghrébine avec des couleurs ; fin de la copie le 16 ġumādā II 1287 / 13 septembre 1870.	1749/15 ⁵²³⁹
--	--	-------------------------

Ḥizb

Le Caire (Dār al-kutub al-miṣriyya)	recueil (muğmū‘a) coté 5607 (ح ع) 118 (ح ع) ⁵²⁴⁰	un <i>ḥizb</i> dans un recueil (<i>muğmū‘a</i>) comportant des tables et doré ; <i>nashī</i>
--	---	--

⁵²³⁶ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479.

⁵²³⁷ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 167-168, n°1959.

⁵²³⁸ Le sujet est annoncé comme suit : *wa-ba‘d fa-qad sa‘alanī ba‘d ahl al-raġba ‘an al-sirr al-karīm al-ḥafī bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm fa-ḥaṣaltu l-ġawāb ṭālib li-l-tawāb [...]*.

⁵²³⁹ Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī et Ṣālih al-Tādilī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya al-maḥfūza fī l-ḥizāna al-‘amma bi-l-Ribāt*. V., p. 263, n°4490.

⁵²⁴⁰ Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, ġuz³ 1, p. 217-218.

Mağmū'at aš'ār

Le catalogue décrit ce manuscrit comme une anthologie de vers attribués à divers auteurs comprenant Ibrāhīm al-Laqqānī (m. 1041/1631-2), Muḥyī l-Dīn al-Būnī, Ka'ḅ b. Zuhayr, Ibn Ḥağar al-Haytamī (n. 735/1334-5, m. 807/1405), 'Abd al-Qādir al-Ğilānī et 'Abd al-Ġanī b. al-Nābulusī, principalement sur l'amour soufi.

Princeton (Hitti)	117H ⁵²⁴¹	fol. 48 ; 22,5 x 8 cm. ; surface écrite 20 x 8 cm. ; 15 - 23 l. ; papier oriental ; <i>nashī</i> ; titres en rouge ; fin de la copie en 1271 / entre le 24 septembre 1854 et le 13 septembre 1855 ; après le colophon se trouve un charme. Manuscrit en bon état, reliure en cuir oriental. Acquis de Brill (Leyde) en 1900.
----------------------	----------------------	--

Opuscule sur la sourate Yā Sīn

Paris (BnF)	5097 ⁵²⁴²	fol. 31b - 32a / 275 fol. ; 18 x 14 cm ; Edgar Blochet identifie le texte comme un « traité sur les vertus cabalistiques des lettres de l'alphabet arabe par Aboul Abbas Ahmad al-Bouni » il s'agit en fait d'un court passage mis sous l'autorité d'al-Būnī (<i>qāla l-šayḥ Aḥmad al-Būnī raḥīma-hu Llāh</i>) sur la sourate Yā Sīn ; le recueil contient en outre un <i>ḥizb al-luṭf</i> (fol. 77a - 80a), un <i>ḥizb al-ṭams</i> (fol. 80a - 82a), un <i>ḥizb al-naṣr</i> (fol. 83b - 85a), un <i>ḥizb al-faṭḥ</i> (fol. 85b - 89a) tous attribués à al-Šādīlī, deux <i>Ġalġalūtiyya</i> selon la courte recension (fol. 91b - 93a et 101b -103a) (poème seul), un <i>ḥizb</i> attribué à Anas b. Mālik (fol. 93a - 94a), un <i>ḥizb ḥaḍra</i> attribué à l'imam Yaḥyā Kunawī [?] (fol. 94b - 96b), un <i>ḥizb</i> attribué à Ibrāhīm al-Dasūqī (fol. 97a - 98b), <i>Dalā'il al-ḥayrāt</i> d'al-Ğazūlī (fol. 129b et suiv.) ; il serait trop long d'énumérer et d'identifier ici tous les extraits composant le recueil.
----------------	----------------------	---

Pièces « empruntées aux ouvrages d'Al-Boūnī »

Paris (BnF)	2763 ⁵²⁴³ (2 ^e p./ 2)	William Mac Guckin De Slane signale qu'il s'agit de « Charms, talismans et recettes pour faire des opérations magiques, etc. Plusieurs de ces pièces sont empruntées aux ouvrages d'Al-Boūnī. Le commencement manque » ; fol. 61 - 101 / 101 fol. ; 21,5 x 14,5 cm ; écritures diverses ; papier ; X ^e / XVI ^e siècle ; ancien fonds 1202
----------------	--	---

Prière

Paris (BnF)	743 (6 ^e p. / 17) ⁵²⁴⁴	fol. 198b / 301 fol. ; 22 x 15,5 cm ; 10-11 l. ; XII ^e / XVIII ^e siècle (supplément 223) ; décrit comme une « prière d'Abou 'l-'Abbās al-Boūnī, servant de préservatif contre les génies et les démons »
----------------	---	--

⁵²⁴¹ Butrus 'Abd al-Malik, Nabīh Amīn Fāris et Philip K. Hitti, *Descriptive Catalogue of the Garrett collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, p. 66, n°170.

⁵²⁴² Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 61.

⁵²⁴³ William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 498.

⁵²⁴⁴ *Ibid.*, p. 162.

Prière magique et kabbalistiques

Manchester (John Ryland library)	recueil coté 222 [85] (15 ^e p.) ⁵²⁴⁵	prière de l'imam Būnī ; 218 fol. ; p. 346-348 ; 7 l. ; 10 x 7,2 cm ⁵²⁴⁶
-------------------------------------	---	--

Šarḥ Fātiḥat al-fuqarā'

Prière attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib et extraite du *Šams al-ma'ārif* attribué à al-Būnī. Nous l'avons placée dans cette catégorie dans la mesure où il s'agit d'un cours extrait qui ne se présente pas sous forme d'un chapitre complet détaché. Le recueil contient six *ḥizb* et deux *du'ā'*, et diverses prières.

Princeton (Hitti)	compilation cotée 1166H (11 ^e p.) ⁵²⁴⁷	fol. 184 ; 15,6 x 10,7 cm. ; surface écrite 12,5 x 7,2 cm. ; 13 l. ; papier européen ; <i>nashī</i> ; entrées en rouge
----------------------	--	--

Sūrat Yā Sīn wa-du'ā'u-hā l-kabīr

Birmingham (Mingame Collection)	985 ⁵²⁴⁸	probablement un extrait d'après le catalogue ; 11 fol. ; 17 l. ; 23,1 x 16,2 cm ; n.d. ; <i>nashī</i> moderne ⁵²⁴⁹
Leyde (University of Leiden)	Or.14.103 off (1 ^{ère} p.) ⁵²⁵⁰	recueil de trois prières coté et intitulé <i>Sūrat Yā-Sīn wa-du'ā-hā</i> ; fol. 1a-23b / 25 fol. ; 9 l. ; 24 x 16,5 cm ; 19 x 11,5 cm ; écriture orientale vocalisée ; papier ; encre noire ; mots clés sur chaque page verso ; n.d. mais récent ; papier affecté par l'humidité, avec quelques dégradations sur le texte et de l'oxydation des composés ferreux de l'encre ; quelques taches ⁵²⁵¹

⁵²⁴⁵ Alphonse Mingana, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Ryland Library, Manchester*, p. 349-352.

⁵²⁴⁶ Incipit : *hādīhi min dā'irat ism Allāh al-a'zam 'an al-imām al-Būnī nafa'a-nā Llāh bi-hi.*

⁵²⁴⁷ Butrus 'Abd al-Malik, Nabīh Amīn Fāris et Philip K. Hitti, *Descriptive Catalogue of the Garrett collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, p. 602, n°2009.

⁵²⁴⁸ Hans Ludwig Gottschalk, Derek Hopwood et Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts : now in the possessions of the trustees of the Woadbroke Settlement. Islamic arabic manuscripts*, IV, fasc. 3, p. 358, n°1925.

⁵²⁴⁹ Incipit : *allahumma innī as'alu-ka wa-adūka anna-ka anta Allāh alladī lā ilāh illā anta*

⁵²⁵⁰ Jan Just Witkam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leyde, E.J. Brill (« Codices manuscripti »), 1982-1984, fasc. 2, p. 177.

⁵²⁵¹ Incipit (fol. 1b) : (*basmala*) *Allahumma innī as'alu-ka wa-ad'ū-ka anna-ka anta Llāh alladī lā ilāha illā anta waḥdu-ka lā šarīk la-ka wa-anna Muḥammad 'abdu-ka wa-rasūlu-ka...*

(fol. 3b) : *yā muḡīb al-da'awāt hawwīn 'allayya kull 'asīr bi-barakat sūrat Yāsīn (basmala) Y.S. wa-l-Qur'ān al-karīm sab' wa-ufawwiḍu amrī ilā Llāh anna Llāh yuṣīru bi-l-'ubbād sab' wa-tuṣalli 'alā l-nabī ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallama 'ašar anna-ka li-man al-mursilīn 'alā sirāṭ mustaqīm tanzīl al-'azīz al-raḥīm...* (fin de la sourate fol. 18b, s'ensuit la prière jusqu'à fol. 23b).

XX. Les erreurs d'attribution

BnF ARABE 5250

Paris (BnF)	5250 ⁵²⁵²	ouvrage identifié par Edgar Blochet comme un « traité d'astrologie et de magie », certains l'ont fautiveusement identifié comme le <i>Šams al-ma'ārif</i> , sans doute en raison d'une note en début de manuscrit indiquant <i>Šams al-ma'ārif al-kubrā</i> , et une note écrite en français : « Ouvrage d'Albouny, MSS de la Bibliothèque Nation n°893 », le contenu n'a clairement rien à voir avec le <i>Šams al-ma'ārif</i> , al-Būnī y est cité comme une autorité ; 160 fol. ; 16 x 10,5 cm ; <i>nashī</i> ; le texte se termine au fol. 130b, suit une <i>Risālat al-Kašf fī 'ilm al-ḥurūf</i> (fol. 132a - 157a)
----------------	----------------------	--

Kitāb al-Da'awāt 'alā iḥtilāf al-awqāt

Istanbul (Ibrahim Efendi)	424 (5 ^e p. / 6)	fol. 46b - 69b ; 29 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; en réalité il s'agit d'un recueil de traditions sur les moments adéquats pour les prières, pas de nom d'auteur ; le nom d'auteur donné par le catalogue électronique vient sans doute du texte des deux pages précédentes écrites par une autre main (fol. 45b - 46a) sur le problème des « noms énochéens » (<i>al-asmā' al-idrīsiyya</i>) où est mentionné al-Būnī parmi d'autres autorités (notamment 'Abd al-Qāqir al-Ġilānī, Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Suhrawardī, Ibn Abī l-dunyā, al-Ḥasan, etc.).
------------------------------	--------------------------------	--

al-Durr al-naẓīm fī manāfi' al-Qur'ān 'aẓīm

Il s'agit de l'œuvre d'al-Yāfi'ī.

Istanbul (Giresun Yazmalar)	305	70 fol. ; 26 l. ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; le nom de l'auteur d'après la page de titre est Muḥammad al-Būnī, le manuscrit semble acéphale : le texte commence sans les eulogies d'usage au fol. 2a, le fol. 1b ne contient que la <i>basma</i> ; il s'agit en réalité d' <i>al-Durr al-naẓīm</i> d'al-Yāfi'ī ; manuscrit mutilé de la fin
--------------------------------	-----	---

Extrait de BnF ARABE 6115

Paris (BnF)	6115 ⁵²⁵³	ouvrage identifié par E. Blochet comme un « traité sans titre, par Abou l-'Abbas Ahmad ibn al-Hadjdj (al-Bouni), sur les puissances cabalistiques es noms d'Allah et des lettres de l'alphabet arabe (folio 129 recto) ». En réalité, le nom al-Būnī n'apparaît pas dans cet extrait, le nom suivant le titre restant Abū l-'Abbās Aḥmad b. al-Ḥāḡḡ, ce qui nous semble insuffisant pour identifier l'auteur de ce traité à al-Būnī bien que les thèmes soient proches de ceux de ces écrits ; al-Dimyāṭī est mentionné dès le début de ce traité et présenté comme <i>al-walī l-ṣāliḥ sayyidi</i> , peut-être que le texte émane de l'un de ses disciples. fol. 129a - 139b / 243 fol. ; 28 x 21 cm ; <i>maḡribī</i>
----------------	----------------------	--

⁵²⁵² Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, p. 75.

⁵²⁵³ *Ibid.*, p. 189-190.

Hatk al-astār fī ʿilm al-asrār

Il s'agit en réalité plutôt d'un traité d'Ibn ʿArabī, ici fautiveusement attribué à al-Būnī. Il existe également un traité de Ğābir b. Ḥayyān portant le titre *Kitāb Hatk al-asrār*⁵²⁵⁴.

Bagdad (maktabat al-awqāf al-ʿamma)	mağāmiʿ 22805/10 ⁵²⁵⁵	7 fol. ; 15 x 21 cm. ; fin de la copie en 1260 / entre le 22 janvier 1844 et le 10 janvier 1845 dans la capitale de la Qādiriyya (<i>fī l-ḥaḍra l-qādiriyya</i>) à Bagdad par Aḥmad b. Ḥamīs ⁵²⁵⁶ Un lecteur a noté en marge sur le catalogue possédé par la BnF : <i>al-aṣaḥḥ al-Nābulusī</i> .
---	----------------------------------	--

Kiyafet-nāme

Manisa	1503 (1 ^{ère} p.)	fol. 1b - 24a ; 13 l. ; 14,8 x 10,5 cm ; 11,2 x 6,5 cm ; <i>nashī</i> ; fin de copie en 922 / entre le 5 février 1516 et le 24 janvier 1517
--------	-------------------------------	---

Lawḥ al-dahab min Kitāb al-Ḥurūf

L'attribution à al-Būnī vient certainement du fait que les trois autres œuvres contenues dans le recueil sont attribuées également à al-Būnī, l'incipit donné par l'auteur du catalogue n'indique cependant aucun nom d'auteur pour le texte. Peut-être est-ce cette œuvre dont il est question dans *al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ*, ou une attribution fautive pour les *Alwāḥ al-ğawāhir* attribuées à Platon, dont on trouve la variante *Alwāḥ al-dahab*.

Allemagne	or.oct. 3928 ⁵²⁵⁷ (3 ^e p.)	fol. 86 - 99 / 132 fol. ; 21 lin. ; 15,5 x 23 cm ; 12 x 19 cm ; <i>nashī</i> ; fin de la copie le dimanche 20 šaʿbān 825 / 9 août 1422 ; marques de possession de Muṣṭafā b. Muḥammad et de Muḥammad Bayram al-Rābīʿ ; hérité par Rašīd al-Daḥdāḥ ; marque d'achat de rabīʿ II 1289 / entre le 8 juin et le 7 juillet 1872 par Muḥammad Bayram al-Rābīʿ ; le recueil contient également <i>Kitāb al-Raḥīʿ al-asnā fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā</i> d'al-Būnī (fol. 2 - 73b), <i>Qabs al-iqtidāʾ ilā wafq al-saʿāda</i> d'al-Būnī (fol. 73b - 85) et <i>al-Lumʿa l-nūrāniyya</i> d'al-Būnī (fol. 100 - 132). ⁵²⁵⁸
-----------	---	---

⁵²⁵⁴ Ce texte a été édité par Pierre Lory. Voir Ğābir b. Ḥayyān, *Tadbīr al-iksīr al-aʿzām : arbaʿa ʿašara risāla fī šanʿat al-kīmiyāʾ*, éd. Pierre Lory, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, 1988, p. 165-169.

⁵²⁵⁵ ʿAbd Allāh al-Ğubūrī, *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabat al-awqāf al-ʿamma fī Baġdād*, II, p. 521, n°4225.

⁵²⁵⁶ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh alladī qaṭaʿa bi-šamsām al-ğayra rasm al-mağāʾira wa-l-ağyār...*

⁵²⁵⁷ Ewald Wagner, *Arabische Handschriften*, I, p. 122-123, n°146.

⁵²⁵⁸ Incipit : *iʿlam anna al-aʿdād al-wafqiyya llatī tūḍīʿu alwāḥ al-murabbaʿāt wa-in kānat awḍāʿu-hā fī badw al-amr muntariʿa min munāsabāt al-awfāq wa-ḥisābiyyāt lakinna ḥulāṣat al-sirr wa-ğāyat al-amr fī-hi huwa anna kull ʿadad yūḍīʿu fī bayt min al-buyūt...*

Excipit : *wa-hāḍihi hayʿat al-ism Muḥammad wa-ʿadad 92 saqāta min-hā 12 wa-yabqā 80 fī l-bayt al-awwal min al-saṭr al-tānī wa-nazala l-bāqī ʿalā l-rasm al-awwal kamā waṣafnā-hu. Tammat.*

Miftāḥ asrār al-ḥurūf wa-maṣābīḥ anwār al-zurūf

Paris (BnF)	2660 ⁵²⁵⁹	William Mac Guckin De Slane signale à juste titre que l'attribution à al-Būnī est erronée car mentionnée dans l'introduction avec d'autres autorités ; 134 fol. ; 19 l. ; 20 x 15 cm ; papier ; supplément 1105
----------------	----------------------	---

Kitāb al-Mağnam

Il est très douteux que cette œuvre soit d'al-Būnī.

Istanbul (Bayezid)	1330 ⁵²⁶⁰	30 fol. ; 15 l. ; écriture orientale (šarqī) ; bon état
-----------------------	----------------------	---

*Qabs al-anwār (n°40)*⁵²⁶¹

Toufic Fahd note qu'il existe un « traité de ḥawāṣṣ, portant le même titre, de Nadrumī, écrit en 876/1384 (ms. du Caire 4470 ; cf. GAL II, 252, S II, 326) » (p. 232).

Fahd (p. 232) : Bursa, Ulucami 951, 1, non fol., nashī, s. d.

Rasā'il fi l-du'ā'

Ce texte n'a en fait rien à voir avec al-Būnī, il s'agit d'un recueil de *du'ā'* divers, dont le *ḥizb al-baḥr* d'al-Šādīlī.

Istanbul (Aya Sofya)	2811 ⁵²⁶²	236 p. ; 9 l. ; šarqī ; bon état
-------------------------	----------------------	----------------------------------

Excipit : *wa-l-taqarrub bi-hi ilā Llāh ta'ālā ma'lūm wa-huwa tağdīd al-ʿazīma wa-tark al-muḥālafāt ʿaqd wa-fi'l wa-l-tawağğuh ilā Llāh sirr wa-ğahr wa-taḥqīq al-tawba marqūm fi Kitāb Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn fa-fi-hi tağidu šurūṭ tawbat al-sālikīn wa-l-murīdīn wa-l-ʿarifīn wa-aqsāma-hā fa-tadabbar dālika tağidu-hu in šā'a Llāh ta'ālā tumma šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā.*

⁵²⁵⁹ William Mc Guckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 479.

⁵²⁶⁰ Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm, *Maḥtūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 90, n°107.

⁵²⁶¹ Cf. (pseudo-)al-Būnī, *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā*, p. xv.

⁵²⁶² Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm, *Maḥtūṭāt ġazā'iriyya fi maktabāt Iṣṭanbūl (Turkiyā)*, p. 48, n°50.

Šams al-āfāq fī ‘ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq

Il s'agit en réalité du traité de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī.

Londres (Library of the India Office)	recueil coté B423 (1 ^{ère} p.) ⁵²⁶³	exemplaire arrangé en quatre sections (<i>faṣl</i>) et intitulé <i>Kitāb al-Ġawāhir fī l-ḥurūf wa-l-asmā’ wa-l-awfāq</i> . L'auteur du catalogue émet des doutes quant à l'attribution de l'ouvrage à al-Būnī et souligne que le titre de l'ouvrage correspond à une œuvre de ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Biṣṭāmī et pense que la confusion vient de la proximité entre ce titre et celui du <i>Šams al-ma‘ārif</i> ; 65 fol. ; fol. 1-28 ; 21-19 l. ; 9 x 4,5 in. ; incomplet ; défauts après les fol. 16, 18, 20 et à la fin). Titre des quatre parties : I. <i>Fī ma‘rifat al-ḥurūf</i> . II. <i>Fī ġawāhir al-asmā’ wa-ma‘ānī-hā</i> . III. <i>Fī tartīb al-awfāq ‘alā l-ḥurūf</i> . IV. <i>Fī taṣrifāt al-ḥurūf wa-l-asmā’ wa-tarkibāti-hā</i> . ⁵²⁶⁴
---	--	---

al-Šarf fī ‘ilm al-ḥarf

Il est douteux que cette œuvre soit d'al-Būnī.

Istanbul (Aya Sofya)	2160 (3° p. / 7)	fol. 81b - 97b ; 13 l. ; 17,2 x 12 cm ; 12,8 x 8 cm ; encres rouge et noire ; <i>nashī</i> ; certificat de lecture de Mūsā b. Ibrāhīm al-Kutubī l-Ġarīb ; établi en <i>waqf</i> par le sultan conquérant (<i>al-sulṭān al-ġāzī</i>) Maḥmūd Ḥān, serviteur de Médine et de La Mecque (<i>ḥādīm al-ḥaramayn al-šarifayn</i>) ; le recueil est composé de <i>Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn</i> d'al-Būnī (fol. 1b - 40a), du <i>Mawāqif al-ġāyāt</i> al-Būnī (fol. 41a - 80a), d' <i>al-Ifāda fī ‘ilm al-riyāda</i> d'Ibn ‘Arabī (al-Būnī d'après le manuscrit, corrigé à l'encre rouge) (fol. 98b - 107a), de <i>Kitāb al-Ḥalwa</i> d'Ibn ‘Arabī (fol. 107a - 123b), de <i>Kitāb al-Miṣbāḥ fī mukāšafat ba‘t al-arwāḥ</i> de Ṣadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Naṣr al-Širāzī l-Baqlī (al-Būnī dans le manuscrit, corrigé dans la marge en encre rouge) (fol. 124b - 162a) et de <i>Kitāb al-Iġāna</i> de Ṣadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Naṣr al-Širāzī l-Baqlī (fol. 163b - 192b). Ce dernier texte est mutilé de la fin.
-------------------------	---------------------	--

⁵²⁶³ Arthur John Arberry, Otto Loth et Charles Ambrose Storey, *A catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, I, p. 89, n°349.

⁵²⁶⁴ Incipit : *al-ḥamd li-Llāh... qāla l-šayḥ Abū l-‘Abbās al-Būnī qaddasa Llāh rūḥa-hu ammā ba‘d fa-ḥādīhi nubḍa manqūla min Šams al-āfāq fī ‘ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq wa-faṣṣaltu-hu arba‘at fuṣūl li-yahṣula bi-hi l-mafqūd.*

Discours sur la magie en Islam au Moyen Âge

La magie dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm

Référence du texte : Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Riḍā Taḡaddud, Téhéran, Marvi Offset printing, 1971, p. 369-373 ; (traduction anglaise) *The Fihrist of al-Nadīm*, éd. et tr. Bayard Dodge, New York et Londres, Columbia University Press, 1970, II, p. 725-733.

•••

Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux.

Deuxième section du huitième discours du *Livre du répertoire* (*Kitāb al-Fihrist*), Sur les histoires des savants et les noms des livres qu'ils ont composés, cela contient les histoires des conjureurs (*al-mu'azzimūn*), des prestidigitateurs (*al-muša'bidīn*), des sorciers (*al-saḥara*) et des maîtres en *nīranḡiyyāt*, ruses et talismans (*aṣḥāb al-nīranḡiyyāt wa-l-ḥiyal wa-l-ṭilasmāt*)

Muḥammad b. Ishāq al-Nadīm dit : Les conjureurs (*al-mu'azzimūn*) et les sorciers (*al-saḥara*) affirment que les démons (*al-šayāṭīn*), les djinns et les esprits (*al-arwāḥ*) leur obéissent, les servent et agissent selon leurs ordres et leurs interdictions. Quant aux conjureurs qui se conforment aux lois religieuses (*al-mu'azzimīn mimman yantaḥilu l-šarā'i'*), ils affirment que [tout] ceci se fait dans l'obéissance à Dieu – que Son nom soit magnifié! –, que l'imploration Lui est [destinée], que les serments aux esprits et aux démons se font par Lui, laissant les appétits (*tark al-šahawāt*) et observant les obligations rituelles (*luzūm al-'ibādāt*). [Ils affirment également] que les djinns et les démons leur obéissent soit par obéissance à Dieu – que Son nom soit magnifié – parce que les serments se font par Lui, soit par peur de Lui – qu'Il soit béni et exalté! –, et [ce] parce que leur répression (*qam'u-hum*) et leur humiliation (*iḍlālu-hum*) fait partie de la propriété (*ḥāṣṣiyya*) de Ses noms – qu'ils soient sanctifiés et que Sa mention soit élevée et grande ! Quant aux sorciers (*al-saḥara*), ils affirment qu'ils réduisent les démons en esclavage par les offrandes (*bi-l-qarābīn*), les péchés (*al-ma'aṣi'*), d'accomplir des choses défendues (*irtikāb al-maḥzūrāt*) parmi celles dont l'abandon est une satisfaction pour Dieu – que Son nom soit magnifié! – et dont l'accomplissement (*fī sti'māli-hā*) est une satisfaction pour les démons, comme l'abandon de la prière et du jeûne (*tark al-ṣalāt wa-l-ṣawm*), le fait de rendre licite le sang (*ibāḥāt al-dimā'*), la fornication avec des femmes défendues (*nikāḥ dawāt al-maḥram*), et d'autres choses parmi les mauvaises

actions (*al-af'āl al-šarriyya*). Ce dernier fait se trouve en Égypte et ce qui la borde à l'extérieur. Les livres qui y sont composés sont nombreux et circulent encore (*kaṭīra wa-mawǧūda*). La Babylone des magiciens (*Bābil al-saḥara*) se trouve en terre d'Égypte. Quelqu'un qui l'a vue m'a dit que s'y trouve le reste des magiciens et magiciennes (*baqāyā sāḥirīn wa-sāḥirāt*). L'ensemble des conjureurs et des magiciens (*al-ǧamī' min al-mu'azzimīn wa-l-saḥara*) affirme qu'ils ont des sceaux (*ḥawātim*), des conjurations (*'azā'im*), des incantations prophylactiques (*ruqā*), des *mandal* (*manādil*)⁵²⁶⁵, des sacs de peau (*ǧirāb*, ou *ǧazāb*⁵²⁶⁶), et d'autres choses dont ils font usage dans leurs sciences (*mimmā yasta'milūna-hu fī 'ulūmi-him*).

Autre récit.

Un groupe de philosophes et d'astrolâtres (*ṭā'ifat min al-falāsifa wa-'abadat al-nuǧūm*) affirmait qu'ils faisaient les talismans (*ya'malūna l-ṭilasmāt*) selon l'observation des astres (*'alā irṣād al-kawākib*) pour tout ce qu'ils voulaient comme actions extraordinaires (*min al-af'āl al-badī'a*), excitations (*al-tahayyuǧāt*), flèches du sort (*al-'aṭūf*) et formes d'autorité (*al-tasliṭāt*). Ils avaient des choses gravées sur les pierres (*nuqūš 'alā l-ḥaǧāra*), des grains (*ḥaraz*)⁵²⁶⁷ et des châtons (*al-fuṣūṣ*)⁵²⁶⁸. C'était une science ouvertement répandue chez les philosophes. Les Indiens avaient foi en cette [science] et en des actions merveilleuses (*af'āl 'aǧība*). La Chine avait des ruses (*ḥiyal*) et de la magie (*siḥr*) selon une autre voie (*min ṭarīqa uḥrā*). L'Inde avait pour

⁵²⁶⁵ D'autres manuscrits portent la leçon *wa-šanādil* (du santal) (c'est la seule leçon retenue et signalée par la traduction en langue anglaise) au lieu de *wa-manādil*, or, les deux peuvent se rapporter à des pratiques magiques. En effet, le santal est souvent utilisé comme fumigation pour accompagner des invocations. Quant au *mandal*, ce nom sert à désigner une pratique magique particulière voire des ouvrages de magie. L'un des plus célèbres est le *Mandal al-sulaymānī* (*Le mandal de Salomon*) signalé et étudié par Anne Regourd et très populaire au Yémen. Sur la signification du terme *mandal*, voir *supra* p. 391, note 1799.

⁵²⁶⁶ L'édition arabe retient la leçon *wa-ǧirāb* (un sac de peau) alors que la traduction anglaise retient *ǧazāb*. Bayard Dodge pense qu'il s'agit de *ǧazāb*, correspondant à l'*Orchis flava* (p. 726), plante médicinale. Michael Dols quant à lui laisse le terme *ǧazāb* en translittération sans le traduire ni le commenter. Cf. Michael W. Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 265.

⁵²⁶⁷ Le terme de *ḥaraz* peut désigner des petits coquillages de type conque de Vénus, des grains ou des perles en pierres vertes et rouges suspendues au cou ou d'autres sortes de verroteries portées en amulette. Ce type de pratique ne manque pas de rappeler les *tamīma*, amulettes utilisées contre la mortalité infantile et associées à l'anté-islam dans les sources arabes.

⁵²⁶⁸ Le terme de *faṣṣ* désigne le chaton de la bague. Il s'agit donc de bagues avec un chaton contenant une pierre portant des inscriptions, comme certaines ont été retrouvés pour le Moyen Âge que ce soit dans l'aire islamique ou l'aire byzantine.

spécialité (*ḥāṣṣa*) la science de l'illusion (*ʿilm al-tawahhum*), et elle avait sur cette [dernière] des livres dont certains ont été traduits en arabe. Les Turcs ont aussi une science qui relève de la magie (*ʿilm min al-siḥr*). Quelqu'un en la vertu duquel j'ai confiance m'a dit qu'ils font des merveilles (*yaʿmalūna ʿaġāʾib*) pour mettre en déroute les armées, tuer les ennemis, franchir les eaux ou traverser les longues distance en une courte durée. Les talismans (*al-ṭilasmāt*) en terre d'Égypte et de Syrie (*bi-arḍ Miṣr wa-l-šām*) sont nombreux, bien visibles (*zāhir al-ašḥās*), bien que leurs actions soient rendues caduques (*afʿālu-hā qad baṭalat*) en raison de leur antiquité (*li-taqādum al-ʿahd*).

Propos sur la voie louable dans les conjurations (*al-kalām ʿalā l-ṭarīqa l-maḥmūda fī l-ʿazāʾim*)

On dit – et Dieu est plus savant et plus sage – que Salomon le fils de David – le salut soit sur eux – fut le premier à réduire en esclavage et asservir les djinns et les démons. On dit que le premier à les avoir réduits en esclavage selon les écoles de la Perse (*ʿalā maḍāhib al-Fars*) fut Ğamšīd b. Ūnġhān⁵²⁶⁹. On dit [aussi] qu'un Hébreu, fils de la tante maternelle de Salomon, [du nom d']Āṣaf b. Baraḥiyā⁵²⁷⁰, un Hébreu [du nom de] Yūsuf b. ʿĪṣū et un Hébreu persan [du nom de] al-Hurmuzān b. al-Kurdūl, écrivaient pour Salomon.

Les noms des effrits (*al-ʿafārīt*) qui se présentèrent devant Salomon le fils de David

Ils sont soixante-dix. Ils affirmaient que Salomon le fils de David – le salut soit sur lui – s'asseyait et mandait le chef des djinns et des démons (*raʿīs al-ġinn wa-l-šayāṭīn*) dont le nom était Fuḡṭus⁵²⁷¹. Il les passa en revue et Fuḡṭus fit connaître [à Salomon] le seul nom (*ism wāḥid*) de chacun d'eux et son action sur les descendants d'Adam. Il leur fit faire un pacte et un serment (*al-ʿahd wa-l-mīṭāq*). Quand il adjurerait par ce pacte, ils répondraient et agiraient. Les pactes étaient les noms de Dieu – qu'Il soit exalté, Il est grand et puissant ! Les voici : Fuḡṭus, ʿAmarrad⁵²⁷²,

⁵²⁶⁹ Comme le signale Bayard Dodge, le texte arabe ne donne pas le nom usuel qui est Tahmuraṭ, mais celui du grand-père, Hūšang, selon une graphie inhabituelle.

⁵²⁷⁰ Bayard Dodge a retenu la leçon Yūḥannā pour le nom du père d'Āṣaf b. Baraḥiyā, qui est le nom le plus courant.

⁵²⁷¹ La forme Quftus existe également.

⁵²⁷² Le terme ne porte pas de *šadda* dans l'édition. ʿAmarrad signifie « long » pour qualifier un cheval ou d'autres animaux, mais peut aussi mettre en exergue la méchanceté ou la férocité de bêtes comme les loups. Peut-être peut-on aussi rapprocher ce mot de ^damar.ud, terme pré-sumérien à l'origine du nom de Marduk, et d'Amurru (akkadien pour Martu), divinité qui détruit les villes et ravage les pays comme une tempête. Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*,

Kaywān⁵²⁷³, Šmr^cāl, Fayrūz⁵²⁷⁴, Mhāqāl, Zīzb⁵²⁷⁵, Saydūk⁵²⁷⁶, Ğndrb⁵²⁷⁷, Sayyār⁵²⁷⁸, Zunbūr⁵²⁷⁹, al-Rāḥis⁵²⁸⁰, Kawkab⁵²⁸¹, Ḥimrān⁵²⁸², Dāhir⁵²⁸³, Qārūn⁵²⁸⁴, Šaddād⁵²⁸⁵,

IV, p. 3105 ; Kazimirski, II, p. 367 ; Tzvi Abusch, « Marduk », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1014 ; Jeremy Black et Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 129-130.

⁵²⁷³ Kaywān est le nom de Saturne en persan. Son nom comporte la particule spécifique aux noms de divinités de la religion assyrienne et babylonienne. Il s'agirait cependant d'une divinité mineure, et l'astre Saturne était le seul en Mésopotamie à ne pas être associé à une divinité majeure. Cf. Marten Stol, « Kaiwan », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 899.

⁵²⁷⁴ Litt. « turquoise ». Il s'agit de la dénomination persane de cette pierre précieuse. Cf. Dozy, II, p. 293.

⁵²⁷⁵ L'édition arabe signale une autre leçon en DīZB, Bayard Dodge retient Zaynab.

⁵²⁷⁶ Djinn mort en 456/1064. Le récit des événements qui suivirent sa mort sont relatés notamment dans Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, XVI, p. 87 et Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XV, p. 494. Cf. *supra* p. 1022 et suivantes.

⁵²⁷⁷ L'édition arabe signale une autre leçon en Ḥbḍrb.

⁵²⁷⁸ Le terme ne porte pas de šadda dans l'édition. Sayyār est un nom propre (*ism raġul*). Le mot peut signifier « chef, préposé ». Son sens premier est « qui part, qui voyage, mobile », et à ce titre, il sert à désigner les astres mobiles (*al-kawākib al-sayyāra*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, III, p. 2170 ; Kazimirski, I, p. 1173 ; Belot, p. 354.

⁵²⁷⁹ Nous proposons la vocalisation Zunbūr, conformément au terme arabe désignant la guêpe.

⁵²⁸⁰ Bayard Dodge retient al-Daḥs.

⁵²⁸¹ Un des chefs des anges déchus dans le *Livre d'Hénoch* est appelé Kôkabiél (variantes : Kôkabâel, Kôkabel ; Kaukebîl chez les Mandéens). C'est lui qui aurait enseigné les signes aux hommes. Il pourrait s'agir du nom babylonien de Jupiter, litt. « l'étoile de Bêl » (c'est-à-dire « l'étoile du Seigneur », *i.e.* Marduk). Il semblerait logique qu'un ange déchu soit devenu nom de djinn avec la chute d'un suffixe interprété comme la particule angélique théophore. En outre, Kaukabta (litt. « l'étoile ») était le nom d'une divinité de Syr (identifiée à Vénus). Enfin, dans l'astrologie arabe, Kawkab, abréviation d'al-Kawkab al-Šamālī (litt. « l'étoile du Nord »), est le nom de l'étoile polaire. Voir *Le livre d'Hénoch*, p. 13 (VI, 7), p. 17 (VIII, 4) et p. 150 (LIXI, 2) ; Cornelis Houtman, « Queen of heaven », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1282 ; Ahmed Benhamouda, « Les noms arabes des étoiles », p. 81.

⁵²⁸² Sans pouvoir vocaliser avec certitude ce nom (Ḥumrān ou Ḥimrān), il est toutefois possible de le rapprocher de la racine arabe « Ḥ.M.R » qui donne le nom Aḥmar (« rouge ») qui sert à surnommer Mars. C'est en outre le nom d'un des rois des djinns du *Šams al-maʿārif*.

⁵²⁸³ Le terme de *dāhir* signifie littéralement « qui s'étend loin », « qui se prolonge ». Ibn Manẓūr précise néanmoins qu'il s'agit du nom du roi de Debal (*malik al-Daybul*), ancien port près de Karachi au Pakistan, tué par Muḥammad b. al-Qāsim al-Ṭaqafī. Le verbe *dahara* peut également signifier « effrayer » : *dāhir* comme participe actif de ce verbe peut donc

Ṣaṣa⁵²⁸⁶, Biktān⁵²⁸⁷, Harṭama⁵²⁸⁸, Bklm, Farrūḥ⁵²⁸⁹, Hurmuz⁵²⁹⁰, Hamhama⁵²⁹¹,
Ṣayzār⁵²⁹², Muzāḥim⁵²⁹³, Murra⁵²⁹⁴, Fatra⁵²⁹⁵, Ālhīm⁵²⁹⁶, Ārhba, Ḥīt^c, Riyāḥ⁵²⁹⁷, Raḥl,

littéralement désigner celui qui fait peur. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, II, p. 1440 ; Kazimirski, I, p. 741.

⁵²⁸⁴ Peut-être s'agit-il d'une allusion à Coré (Qārūn en arabe), personnage biblique révolté contre Moïse auquel sont attribués des écrits alchimiques. Cf. GAS, IV, p. 111.

⁵²⁸⁵ Le terme ne porte pas de *šadda* dans l'édition. Nous pouvons néanmoins rapprocher le nom de ce djinn du terme *šaddād*, désignant le tyran ou l'opresseur. *Šaddād* est en outre le nom du père de ʿAntara, célèbre poète de l'antéislam devenu héros d'une épopée (*Sīrat ʿAntar*). Étant donné que les poètes étaient réputés inspirés par les djinns, il est possible que le nom de ce djinn soit une réinterprétation du père de ʿAntara.

⁵²⁸⁶ L'éditeur n'a pas mis de points sur la *tāʾ marbūta*, qui devrait donc se lire *hāʾ*. Cependant, *ṣaṣaʿ* (dont *ṣaṣaʿa* est le nom d'unité) désigne une espèce d'oiseau et *ṣaṣaʿa* une plante purgative. C'est pourquoi nous proposons d'amender la *hāʾ* en *tāʾ marbūta*. *Ṣaṣaʿa* est en outre le nom de l'ancêtre d'une confédération tribale du centre-ouest de l'Arabie : ʿĀmir b. Ṣaṣaʿa (à noter également que *ʿāmir* est le terme désignant les djinns domestiques). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2448-2449 ; Kazimirski, I, p. 1339. Sur la confédération tribale, voir Werner Caskel, « ʿĀmir b. Ṣaṣaʿa », *Et*².

⁵²⁸⁷ Nous proposons la vocalisation Biktān ou Buktān, par analogie avec Ḥimrān/Ḥumrān. Les verbes *bakata* et *bakkata* signifient « frapper avec une épée ou un bâton » (*bakata-hu yabkutu-hu bakt wa-bakkata-hu ḍaraba-hu bi-l-sayf wa-l-ʿaṣā wa-naḥwi-himā*), et la deuxième forme peut en outre signifier « réprimander » (*bakkata-hu tabkīt idā qarraʿa-hu bi-l-ʿadl*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 332 ; Kazimirski, I, p. 152 ; Belot, p. 39.

⁵²⁸⁸ Litt. « lion ».

⁵²⁸⁹ Le terme ne porte pas de *šadda* dans l'édition. Farrūḥ est le nom d'un des fils d'Abraham, né après Isaac et Ismaël. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 3373.

⁵²⁹⁰ Il s'agit du nom d'un roi perse, mais le terme *harmaza* désigne en outre la turpitude. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4657 ; Kazimirski, II, p. 1415.

⁵²⁹¹ L'éditeur n'a pas mis de points sur la *tāʾ marbūta*, qui devrait donc se lire *hāʾ*. *Hamham* signifie cependant « lion » (dont *hamhama* est le nom d'unité), correspondant ainsi à une autre allusion à un animal. *Hamhama* peut aussi désigner une voix un peu rauque. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4704 ; Kazimirski, II, p. 1448.

⁵²⁹² Litt. « fort, robuste, ferme », *ʿayzār* peut aussi désigner un jeune homme vigoureux. On peut néanmoins aussi rapprocher la racine « .Z.R » du radical du nom d'ange ʿIzrāʾīl. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2925 ; Kazimirski, II, p. 243.

⁵²⁹³ Muzāḥim est le nom du père d'Āsiya, épouse de Pharaon qui recueillit Moïse.

⁵²⁹⁴ Litt. « amertume ». Allusion à un des surnoms d'Iblīs, Abū Murra (litt. « le père de l'amertume »). Iblīs étant parfois réputé être le père des démons, il semble logique que sa *kunya* ait pu être interprétée comme une *kunya* de filiation et non plus une *kunya* décrivant un de ses caractères. Cf. *supra* p. 924.

⁵²⁹⁵ Litt. « langueur, affiblissement, torpeur ». Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 3340 ; Kazimirski, I, p. 535.

Zawbaʿa⁵²⁹⁸, Mḥtūkrā, Hyašb, Ṭqyʿtān, Waqqāš⁵²⁹⁹, Qdmna, Mfrš, Abrāʿil, Nizār⁵³⁰⁰, Šftīl, Dywyd⁵³⁰¹, Anmrā⁵³⁰², Ḥṭwfa, Nnmyūš, Mslqr, Qādim, Ašḡa⁵³⁰³, Nwdr, Tyšāma, ʿIšār⁵³⁰⁴, Ṭuʿbān⁵³⁰⁵, Nāmān, Nmūdrky⁵³⁰⁶, Ṭbābūr, Sāhtwn, ʿUḏāfir⁵³⁰⁷, Mirdās⁵³⁰⁸,

⁵²⁹⁶ Ce nom doit probablement être rapproché du nom divin hébreu Elohim (ʿElohīm).

⁵²⁹⁷ La yāʾ porte une šadda dans le texte édité. Sans la šadda sur la yāʾ, nous reconnaissons aisément *riyāḥ*, pluriel de *riḥ* (vent), souvent utilisé comme pluriel pour *rūḥ* dans les traités de magie au lieu de *arwāḥ*.

⁵²⁹⁸ L'édition arabe signale une autre leçon en DūYʿH. Zawbaʿa est un nom de djinn qui connut une certaine postérité attestée non seulement dans la littérature magique, mais aussi dans la littérature comme en témoigne les usages de ce terme d'après Ibn Manẓūr dans le *Lisān al-ʿarab* : « Les enfants des Arabes bédouins surnomment l'ouragan Abū Zawbaʿa et on dit qu'il y a dedans un démon révolté. Zawbaʿa est le nom d'un démon révolté ou d'un des chefs des djinns, delà on appelle l'ouragan *zawbaʿa* » ([...] *wa-šibyān al-aʿrāb yaknūn al-i-šār Abā Zawbaʿa yuqālu fi-hi šayṭān mārid. Wa-Zawbaʿa sm šayṭān mārid aw raʿīs min ruʿasāʾ al-ḡinn wa-min-hu summiya l-i-šār zawbaʿa*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, III, p. 1807.

⁵²⁹⁹ Le terme ne porte pas de šadda dans l'édition. Waqqāš est un nom attesté (Saʿd b. Abī Waqqāš est le nom d'un compagnon du Prophète). Le verbe *waqaša* signifie « casser, briser », peut-être le nom signifiait-il « le fracasseur ». Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4892-4894.

⁵³⁰⁰ Nizār b. Maʿadd b. ʿAdnān est l'ancêtre légendaire et éponyme des tribus arabes du Nord. Cf. Giorgio Levi Della Vida, « Nizār b. Maʿadd », *Et*.

⁵³⁰¹ Ce nom rappelle le terme persan *dīv*, désignant les démons. Cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 554.

⁵³⁰² Sans pouvoir proposer de vocalisation, le terme semble basé sur les lettres N, M et R, racine dont est issu le terme de *nimr* (panthère) et de nombreux termes servant à désigner cet animal. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4545 ; Kazimirski, II, p. 1346-1347.

⁵³⁰³ Nous proposons la vocalisation Ašḡaʿ, terme signifiant « courageux », mais pouvant également désigner un serpent, forme animale privilégiée des djinns pour se manifester. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2201 ; Kazimirski, I, p. 1194.

⁵³⁰⁴ Ce terme désigne la poussière soulevée par le vent, rappelant ainsi le nom *Zawbaʿa* qui signifie littéralement « la tempête ». ʿIšār peut en outre désigner le pet ou le temps. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2968-2969 ; Kazimirski, II, p. 271.

⁵³⁰⁵ Ṭuʿbān désigne un serpent. Ibn Manẓūr développe l'association qui existe entre *ṭuʿbān* et djinns. En outre, al-Ṭuʿbān est le nom d'une constellation (aussi appelée al-Tinnīn, en latin *Draco*, *Serpens*, *Anguis*, *Hesperidum custos* ou *Python*) et d'une de ses étoiles (α *Draconis* ou *Thuban*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 481-482 ; Kazimirski, I, p. 224 ; Ahmed Benhamouda, « Les noms arabes des étoiles », p. 86-91.

⁵³⁰⁶ Nous voyons en ce nom une déformation d'Enmeduranki, un légendaire roi mésopotamien de l'époque antédiluvienne qui, selon Andrei Orlov, serait le prototype de l'Hénoch hébraïque. À la fois roi, devin, connaisseur des sciences secrètes, transmetteur à l'humanité de secrets célestes, scribe et prêtre, l'ensemble des fonctions qui lui sont attribuées en fait un personnage surhumain, tout à fait apte à être interprété comme un

Šayṭūb⁵³⁰⁹, Z^crūš⁵³¹⁰, Ṣaḥr, al-^cAramram⁵³¹¹, Ḥašram⁵³¹², Šādān al-Ḥarīṭ⁵³¹³, al-Ḥuwayriṭ⁵³¹⁴, ^cAzra⁵³¹⁵ et Fqrūn.

Les noms des sept dont ces [derniers] font partie de la descendance.

Le premier est Danhaš [pour] le premier jour, [puis] Šāḥbā le second jour ; Mrbyā le troisième jour ; ^cAbrā⁵³¹⁶ le quatrième jour ; Mismār le cinquième jour ; Nmūdrrky le sixième jour ; [et enfin] Bḥṭš le septième jour.

être immatériel. Sur Enmeduranki, voir Andrei A. Orlov, « "The learned savant who guards the secrets of the great gods": evolution of the roles and titles of the seventh antediluvian hero in mesopotamian and enochic traditions (Part I: Mesopotamian Traditions) », dans *Varia Aethiopica : in memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)*, Saint-Pétersbourg, Byzantinorossica, *Scrinium*, 1 (2005), p. 71-87.

⁵³⁰⁷ Litt. « fort ». Le terme sert également à désigner le lion. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, IV, p. 2861 ; Kazimirki, II, p. 202.

⁵³⁰⁸ Litt. « tête ». Le terme peut aussi désigner une sonde pour mesurer la profondeur d'un puits ou une pierre attachée à une corde que l'on utilise pour agiter l'eau bourbeuse d'un puits. Le puits est réputé être un habitat naturel des djinns, comme l'ensemble des espaces humides. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, III, p. 1622-1623 ; Kazimirki, I, p. 846.

⁵³⁰⁹ Nous proposons une vocalisation par analogie avec Saydūk.

⁵³¹⁰ *Za^cir* signifie « méchant » et *zu^crūr* désigne l'homme méchant. Les *zu^crān* sont aussi des jeunes malandrins d'Égypte et de Syrie, plus connus sous le nom de *ayyārūn*. Le suffixe -ūš est d'un usage courant dans la composition de noms d'esprits. Aussi, sans pouvoir proposer de vocalisation définitive, nous pouvons penser que le nom dérive de la racine « Z.^cR » à laquelle fut adjoint le suffixe -ūš. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, III, p. 1832 ; Kazimirki, I, p. 990.

⁵³¹¹ Litt. « dur », « violent » (*šadīd*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, IV, p. 2914 ; Kazimirki, II, p. 235.

⁵³¹² Le terme de *ḥašram* désigne l'essaim d'abeilles ou de frelons ou la reine d'une ruche. Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, II, p. 1162 ; Kazimirki, I, p. 576.

⁵³¹³ Litt. « Šādān le lion ».

⁵³¹⁴ Nous proposons une vocalisation sur le schème *fuway^cil* comme le nom *Ḥuwaylid* à partir de la racine « Ḥ.R.Ṭ » dont plusieurs termes servent à désigner le lion (*al-ḥarīṭ*, *al-ḥārīṭ*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, II, p. 819-821 ; Kazimirski, I, p. 404.

⁵³¹⁵ L'éditeur n'a pas mis de points sur la *tā^c marbūta*, qui devrait donc se lire *hā^c*. Ibn Manẓūr indique cependant que ^cAzra, comme ^cĀzir, ^cĀzar, ^cAyzār, ^cAyzāra et ^cAzrān, sont des noms. On peut donc reporter la même interprétation que nous avons proposé pour ^cAyzār. Cf. *supra* p. 1139 (note 5292).

⁵³¹⁶ ^cAbrā, qualifiant une femme signifie « triste » (*ḥazīna*), qualifiant un œil signifie « qui pleure » (*bākiya*). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-^carab*, IV, p. 2783.

Aryūs al-Rūmī

Aryūs b. Iṣṭafānūs b. Balīn[ā]s al-Rūmī. Il était surnommé le « guide de sa tribu » (*raṣīd qawmi-hi*). C'était un des savants byzantins en conjurations (*al-‘azā'im*). Parmi ses livres [on trouve] un livre dans lequel sont mentionnés les enfants d'Iblīs, leur diaspora (*tafarruqa-hum*) dans les pays et ce dans quoi chaque type d'entre deux est spécialisé en ce qui concerne les maladies (*al-‘ilal*), les esprits (*al-arwāḥ*), les morts (*al-istihlākāt*), les actions (*al-af‘āl*)⁵³¹⁷ et les généalogies des djinns (*ansāb al-ġinn*).

Lawhaq

Il s'agit de Lawhaq b. ‘Arfağ, un ancien (*qadīm*). Parmi ses livres [on trouve] le *Kitāb Ṭabā’i‘ al-ġinn wa-mawālīdi-him wa-mawāḥīdi-him wa-l-arwāḥ al-ṣāri‘a* (*Livre des natures des djinns, leurs naissances et leurs châtements, et des esprits qui donnent l'épilepsie*). Ce livre est plus grand que le livre d'Aryūs al-Rūmī.

Ibn Hilāl

[Il fait partie] des modernes (*min al-muḥdatīn*). Il s'agit d'Abū Naṣr Aḥmad b. Hilāl al-Bakīl, [son père] est Hilāl b. Waṣīf. C'est lui qui initia cette chose en islam (*fataḥa hādā l-amr fī l-islām*). Il était servi par les djinns (*maḥdūm*) et doué de parole (*munāṭiq*). On lui attribue des actions merveilleuses (*la-hu af‘āl ‘ağība*), de bonnes actions (*af‘āl ḥasana*) et des sceaux éprouvés (*ḥawātim muğarraba*). Parmi ses livres [on trouve] le *Kitāb al-Rūḥ al-mutalāšiya* (*Livre de l'esprit qui disparaît*), le *Kitāb al-Mafāḥir fī l-a‘māl* (*Livre des gloires : les opérations*), le *Kitāb Tafsīr mā qālat-hu l-šayātīn li-Sulaymān b. Dāwūd - ṣallā Llāh ‘alā nabīyyi-nā wa-‘alay-himā - wa-mā aḥada ‘alay-him min al-‘uhūd* (*Livre du commentaire de ce que dirent les démons à Salomon le fils de David – que la prière de Dieu soit sur notre Prophète et sur eux deux – et les pactes qu'il prit contre eux*).

Ibn al-Imām

Parmi les conjureurs (*al-mu‘azzimīn*) qui agissent par les noms de Dieu – que Son nom soit magnifié -, [il y a] un homme connu sous [le nom] d'Ibn al-Imām. Il vivait au temps d'al-Mu‘taḍid. Sa voie était louable et non blâmable (*wa-ṭarīqatu-hu maḥmūda ġayr maḍmūma*).

‘Abd Allāh b. Hilāl. Ṣāliḥ al-Muḍaybirī. ‘Uqba l-Aḍra‘ī. Abū Ḥālid al-Ḥurāsānī. Ceux-ci agissaient par la voie louable. On leur attribue des actions magnifiques (*af‘āl ġalīla*) et de nobles opérations (*a‘māl nabīla*).

⁵³¹⁷ L'édition arabe répète le terme deux fois de suite.

Ibn Abī Raṣṣāša

Il s'agit d'Abū 'Amr 'Uṭmān b. Abī Raṣṣāša, quelqu'un que nous avons vu et dont nous sommes témoin. C'était un chef de file dans son art (*kāna maqaddam fi sinā'i-hi*). Je lui ai demandé un jour : « Abū 'Amr ! Je m'abstiens de te présenter cette affaire-là ! ». Il répondit : « Gloire à Dieu ! J'ai un peu plus de quatre-vingt ans. Si je ne savais pas que cette chose est vraie, je l'aurais abandonnée. Mais je n'ai aucun doute sur son authenticité. ». Je [lui] dit [alors] : « Par Dieu ! Tu n'y as point réussi ». On lui attribue de nombreux livres et de bonnes actions. Les gens de cet art le voient comme supérieur⁵³¹⁸ et comme leur chef de file.

Propos sur la voie blâmable (*al-kalām 'alā l-ṭarīqa l-maḍmūma*)

Quant à la voie blâmable, c'est la voie des sorciers (*ṭarīqat al-saḥara*). Ceux qui nous informent à ce [sujet] affirment que Bīḍuḥ⁵³¹⁹ est la fille d'Iblīs. On dit [aussi] que c'est la fille du fils d'Iblīs et qu'elle avait un trône sur l'eau, que celui qui voulait [voir] cette chose, quand il avait fait pour elle ce qu'elle voulait, il arrivait à elle et elle lui donnait pour serviteur qui il voulait et comblait ses demandes. Il ne se dérobaient pas à son regard, ni celui qui lui faisait des sacrifices (*alladī yaf'alu la-hā l-qarābīn*) d'êtres vivants doués ou non de parole (*ḥayawān nāṭiq wa-ḡayr nāṭiq*). [On dit] qu'il omet [alors] les prescriptions divines (*al-muftaraḍāt*) et qu'il accomplit tout ce dont l'accomplissement répugne à la raison (*al-'aql*). On dit [aussi] que Bīḍuḥ est Iblīs lui-même. Un autre dit que Bīḍuḥ est assise sur son trône (*taḡlisu*⁵³²⁰ *'alā 'arši-hā*) et qu'on lui porte celui qui veut lui obéir (*al-murīd li-ṭā'ati-hā*) et il se prosterne devant elle. Dieu soit exalté et Ses noms bénis !

Un homme parmi eux m'a dit qu'il l'a vue dans son sommeil, assise avec son apparence en état de veille, et qu'il a vu autour d'elle un groupe (*qawm*) ressemblant aux Nabatéens (*al-Nabaṭ*), noirs (*sawādiyya*), pieds nus (*ḥufāt*), au talon fendu (*muṣaqqaqī l-a'qāb*). Il m'a dit : « J'ai vu dans leur groupe (*fī ḡumlati-hā*) Ibn Muḍḍiryanī⁵³²¹. Cet homme fait partie des plus grands magiciens (*min akābir al-*

⁵³¹⁸ L'édition arabe indique *yufaṣṣilūna-hu*, nous préférons la lecture *yufaḍḍilūna-hu*, qui fait plus sens.

⁵³¹⁹ Déformation de Bāydūk qui représente Vénus ou Aphrodite.

⁵³²⁰ La forme verbale est *yaḡlisu* (masculin) et non *taḡlisu* (féminin) dans l'édition de Riḍā Taḡaddud. Cet accord au masculin s'explique par le fait qu'Ibn al-Nadīm affirme dans la phrase précédente que Bīḍuḥ peut servir à désigner Iblīs lui-même. Cependant, le pronom suffixe de *'alā 'arši-hā* est féminin, ce qui est grammaticalement incohérent, c'est pourquoi nous avons amendé la forme verbale.

⁵³²¹ Dans le texte arabe le mot ne porte aucun point à l'exception du *nūn*. Cette translittération est celle de Bayard Dodge.

saḥara), proches de [notre] époque. Son nom est Aḥmad b. Ġaʿfar, serviteur (*ġulām*) d'Ibn Zurayq. Il [savait] parler du fond d'un bassin⁵³²² [rempli d'eau] (*min ṭaḥti l-ṭast*).

Parmi eux [se trouvait] Ḥalaf b. Yūsuf al-Dastumīsānī.

Il a écrit des livres⁵³²³ à ce que mentionne un de ses compagnons et on le connaît [sous le nom] d'Ibn Qinān.

Parmi eux [se trouvait] Ḥammād b. Murra l-Yamānī.

Il rapporte d'al-Zarqāʾ la magicienne (*al-sāḥira*) à ce qu'il affirme (*ʿalā zaʿmihi*). Parmi ses livres [il y a] le *Kitāb al-Tamātīl* (*Livre des représentations*).

Parmi eux [se trouvait] al-Ḥarīrī.

Il s'agit d'Abū l-Qāsim al-Faḍl b. Sahl b. al-Faḍl. Parmi ses livres [il y a] le *Kitāb al-Ḥulūlāt wa-l-rubūṭāt wa-l-ʿuqad wa-l-idārāt* (*Livre des liens subtils, des liaisons, des nœuds et des spirales*).

Ibn Waḥṣiyā l-Kaldānī

Il s'agit d'Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī b. al-Muḥtār b. ʿAbd al-Karīm b. Ḥaraṭiyā⁵³²⁴ b. Badaniyā b. Birnāṭiyā⁵³²⁵ b. ʿĀlāṭiyā l-Kasdānī l-Ṣūfī, [il faisait partie] des habitants de Qussīn. Il clamait qu'il était un magicien (*sāḥir*) qui faisait des talismans (*yaʿmalu aʿmāl al-ṭilasmāt*) et de l'art [alchimique] (*al-sanʿa*). Nous mentionnerons ses livres sur l'art [alchimique] à sa place, à la fin du livre. La signification de « al-Kasdānī » est « nabatéen » (*nabaṭī*) : ce sont les habitants de la première terre, issus de la descendance de Sinḥārīb. Parmi ses livres sur la magie (*al-siḥr*) et les talismans (*al-ṭilasmāt*) [il y a] le *Kitāb Ṭard al-ṣayāṭīn* (*Livre du bannissement des démons*) connu [sous le nom] d'al-Asrār ([*Livre*] *des secrets*), son *Kitāb al-Siḥr al-kabīr* (*Le grand livre de la sorcellerie*), le *Kitāb al-Siḥr al-ṣaġīr* (*Le petit livre de la sorcellerie*), le *Kitāb Dawār ʿalā maḍhab al-Nabaṭ* (*Livre du cercle selon la doctrine des Nabatéens*)⁵³²⁶ qu'il composa en

⁵³²² Le terme arabe de *ṭast* désigne une soucoupe, mais le même terme en persan signifie « bassin ».

⁵³²³ Le texte arabe suggère qu'il y avait au moins un nom de livre à suivre (*wa-la-hu min al-kutub [...]*). L'éditeur arabe ajoute à la fin de la phrase « *kitāb ...* », Bayard Dodge a pris le parti de considérer qu'il n'y avait pas de nom d'ouvrage.

⁵³²⁴ Le texte arabe indique Ġaraṭiyā.

⁵³²⁵ L'édition arabe signale une autre leçon en Birtāniya, Bayard Dodge translittère Birnāṭiyā.

⁵³²⁶ Nous avons pris le parti de traduire par cercle dans la mesure où le cercle est l'élément constitutif de très nombreux rituels, certains portant même le nom de *Dā'ira*.

vers⁵³²⁷, le *Kitāb Maḍāhib al-Kaldāniyyīn fī l-aṣnām* (Le livre des doctrines des Chaldéens sur les idoles), le *Kitāb al-Iṣāra fī l-siḥr* (Livre de l'Indication en magie), le *Kitāb Asrār al-kawākib* (Livre des secrets des astres), le grand et le petit *Kitāb al-Filāḥa* (Le livre de l'agriculture), le *Kitāb Ḥanāṭūtī Abā'ī l-Kasdānī fī l-naw' al-ṭānī min al-ṭilasmāt* (Livre de Ḥanāṭūtī Abā'ī l-Kasdānī sur la seconde sorte de talismans) qu'a traduit Ibn Waḥṣiyya, le *Kitāb al-Ḥayāt wa-l-mawt fī 'ilāğ al-amrād* (Le livre de la vie et de la mort : la guérison des maladies) de Raḥṭā b. Samūṭān al-Kasdānī, le *Kitāb al-Aṣnām* (Le livre des idoles), le *Kitāb al-Qarābīn* (Le livre des offrandes), son *Kitāb al-Ṭabī'a* (Le livre de la nature), son *Kitāb al-Asmā'* (Le livre des noms) et le *Kitāb Mufāwaḍāti-hi ma'a Abī Ğa'far al-Umawī wa-Salāma b. Sulaymān al-Iḥmīmī fī l-ṣan'a wa-l-siḥr* (Le livre des entretiens avec Abū Ğa'far al-Umawī et Salāma b. Sulaymān al-Iḥmīmī sur l'art [alchimique] et la magie).

Abū Ṭālib

Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Zayyāt, le compagnon d'Ibn Waḥṣiyya. Il est celui qui a rapporté ses livres. Il vivait à notre époque mais je crois qu'il est mort récemment.

Propos sur la prestidigitation, les talismans et les *nīranğ* (*al-kalām 'alā l-ša'baḍa wa-l-ṭilasmāt wa-l-nīranğāt*)

Le premier à faire des tours de prestidigitation (*la'iba bi-l-ša'baḍa*) en islam est 'Ubayd al-Kayyis et un autre connu [sous le nom] de Quṭb al-Raḥā. On leur attribue sur ce [sujet] un grand nombre de livres : le *Livre de la prestidigitation à 'Ubayd al-Kayyis*, le *Kitāb al-Ḥiffa wa-l-dakk wa-l-qaff* (Le livre de l'agilité, de l'escamotage et des tours de gibecière)⁵³²⁸ à Quṭb al-Raḥā, le *Kitāb Bal' al-sayf wa-l-qaḍīb wa-l-ḥaṣā wa-l-subuḥ wa-akl al-ṣābūn wa-l-zuğāğ wa-l-ḥīla fī ḍālika* (Livre pour avaler l'épée, la branche, les cailloux et les graines d'un chapelet, et pour manger du savon, du verre et l'astuce pour ce [faire]), le *Kitāb al-Maḥraqa* (Le livre de la jonglerie) à 'Ubayd al-Kayyis. Le dernier que

⁵³²⁷ L'édition arabe signale une variante : [livre composé] en neuf discours (*wa-huwa tis' maqālāt*).

⁵³²⁸ Bayard Dodge signale une autre leçon en *al-laqf* pour le dernier terme. C'est celle qu'il a retenue. *Laqf* signifie « agile, prompt, qui a de la prestesse dans les mouvements, adroit » (Kazimirski, II, p. 1016). Nous proposons de maintenir la leçon la plus courante, *qaff*, en référence à une des significations du verbe *qaffa* et du terme *qaffāf*. Ibn Manzūr dans le *Lisān al-'arab* explique que « le *qaffāf* est celui qui escamote les dirhams entre ses doigts. Il fait alors des "tours de gibecière". Les habitants de l'Irak disent *qaffāf* pour [désigner] le forain qui escamote avec la paume de ses mains lorsqu'il trie des dirhams » (*wa-l-qaffāf alladī yasriq l-darāhim bayn aṣābi'i-hi, wa-qad qaffa yaquffu, wa-ahl al-'Irāq yaqūlūna li-l-sūqī llaḍī yasriq bi-kaffay-hi idā ntaqada l-darāhim qaffāf*). Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, V, p. 3706.

nous avons vu parmi ceux qui jouent avec l'agilité (*mimman yal'abu bi-l-ḥiffa*)⁵³²⁹ est Manṣūr Abū l-ʿAḡab. Il est mort à cent quinze ans. Il disait avoir fait ses tours (*la'ibtu*) devant al-Muʿtaḍid.

Qālišṭānus (Callisthène)

C'est un ancien, parmi ceux qui ont parlé des propriétés des choses (*ʿalā ḥawāṣṣ al-ašyāʾ*), des *nīranġ* (*al-nīranġāt*) et des talismans (*al-ṭilasmāt*). Parmi ses livres [on trouve] le *Kitāb al-Ġāmiʿ fi l-nīranġāt wa-l-ḥawāṣṣ* (*Le livre du recueil des nīranġāt et des propriétés*).

Balinyās⁵³³⁰ (*sic*) [= Balīnās] le Sage (*al-Ḥakīm*)

[Il fait partie] des habitants de Tyane (*al-Ṭiwāna*) dans le pays des Byzantins. On dit qu'il fut le premier à discourir sur les talismans (*ʿalā l-ṭilasmāt*). Son livre, au sujet des talismans qu'il fabriqua dans sa ville et dans les royaumes des rois, est connu et célèbre.

Arūs

[C'est] un Byzantin. Parmi ses livres [on trouve] le *Kitāb al-Nīranġāt* (*Livre des nīranġ*).

Babbah⁵³³¹ al-Hindī

[Il fait partie] des anciens (*al-qudamāʾ*). Sa doctrine sur les *nīranġāt* (*maḏhabu-hu fi l-nīranġāt*) est la doctrine de l'Inde. On lui attribue un livre dans lequel il suit le chemin des maîtres de l'illusion (*maslak aṣḥāb al-tawahhum*).

Les livres d'Hermès (*Hirmis*)⁵³³² sur les *nīranġāt* (*al-nīranġāt*), les propriétés (*al-ḥawāṣṣ*) et les talismans (*al-ṭilasmāt*)

Le *Kitāb Hirmis fi l-nuṣar wa-l-tāʿāwīd wa-l-ʿazāʾim* (*Livre d'Hermès sur les charmes prophylactiques*⁵³³³, *les amulettes apotropaiques et les enchantements*), le *Kitāb al-Ḥārīṭūs*

⁵³²⁹ L'édition arabe a retenu dans le texte *bi-l-ḥaqqā* et signale la leçon *bi-l-ḥiffa* en note de bas de page. Nous l'avons préférée car elle fait écho au titre de l'un des ouvrages mentionnés.

⁵³³⁰ L'édition arabe signale une autre leçon en Balīnās. Les deux sont des transcriptions du nom d'Apollonius de Tyane.

⁵³³¹ Nous avons adopté la lecture de Bayard Dodge. L'édition arabe ne vocalise pas le mot et propose une autre leçon en S.S.H.

⁵³³² Nous avons pris le parti de traduire Hermès dans la mesure où le terme arabe est l'exacte translittération du nom à l'exception des voyelles.

min/fi nīranġāt al-ašġār wa-l-ṭimār wa-l-adhān wa-l-ḥašā'iš (Livre d'al-Ḥārītūs sur les nīranġ des arbres, des fruits, des onguents et des herbes), le *Kitāb Marqūnis fi l-asmā' wa-l-ḥafaẓa wa-l-tamā'im wa-l-ʿawḍ min ḥurūf al-Šams wa-l-Qamar wa-l-nuġūm al-ḥamsa wa-asmā' al-falāsifa* (Le livre de Marqūnis⁵³³⁴ sur les noms, la préservation, les amulettes et la protection, issues des lettres du Soleil, de la Lune, des cinq astres et des noms des philosophes), le *Kitāb Marqūnis fi l-ḥawāṣṣ* (Le livre de Marqūnis⁵³³⁵ sur les propriétés), qui est divisé en trois sections (*aġzā'*), chaque section contenant un sujet [spécifique] (*ma'nā*).

⁵³³³ Bayard Dodge traduit par « resuscitation » (*našr*). *Nušar* nous semble être la lecture la plus pertinente au vu des termes qui suivent et qui se rapportent tous à une pratique magique particulière.

⁵³³⁴ L'édition arabe donne *Friqūnyūs* (le *nūn* et le *yā'* sont une interprétation, ils ne portent pas de point dans le texte), nous avons adopté l'interprétation de Bayard Dodge.

⁵³³⁵ Cf. *supra* p. 260, note 1130.

L'initiation aux sciences occultes d'après al-Ġawbarī

Référence du texte : al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār - ein Sittenbild des Geuners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert)*, éd. Manuela Höglmeier, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006, p. 82-85.

•••

Lorsque j'examinai les livres des sages et des anciens maîtres parmi les savants (*kutub al-ḥukamā' wa-l-sāda l-mutaqaddamīn mina l-‘ulamā'*), je vis les sciences (*al-‘ulūm*) qu'ils composèrent et je lus ce qui me parvint des livres du reste des sciences et des arts (*al-‘ulūm wa-l-funūn*) comme les sciences des mathématiques (*‘ulūm al-riyādāt*) et d'autres. J'obtins les dix livres existants de la source de la sagesse d'Āṣaf b. Baraḥiyā b. Iṣmuwā'il (*kutub yanbū' al-ḥikma li-Āṣaf b. Baraḥiyā b. Iṣmuwā'il al-‘ašara l-mawǧūda*), du temps du prophète de Dieu Salomon fils de David – sur lui le salut – comme le *Kitāb al-Ṭawāliq* (*Le livre des répudiées*), *al-Aṣtuma*⁵³³⁶ (*La réunion*), *al-Ġamhara* (*La somme*), le *Sirr al-sirr* (*Le secret du secret*), *al-Muṣḥaf al-ḥafī* (*Le codex caché*), *al-Maṣābīḥ* (*Les lanternes*), *al-Afāliq* (*Les calamités*), *Ḍāt al-dawā'ir* (*Celles qui tournent*), le *Ġāyat al-āmāl* (*But des espérances*), *al-Aġnās* (*Les genres*) et *al-‘Ahd al-kabīr* (*Le grand pacte*). J'examinai ces dix livres et j'en déchiffrai les symboles (*ḥalaltu rumūza-hā*), puis je cherchai les fondements des sciences (*baḥaṭtu ‘alā uṣūl al-‘ulūm*) [2a] et trouvai le fondement de cela dans les « cinq livres » (*kutub al-asfār al-ḥamsa*), qui sont le *Sifr al-ḥafāyā* (*Le livre des secrets*), le *Sifr al-mustaqīm* (*Le livre du droit*) hérités de notre père Adam – sur lui le salut -, puis le *Sifr Šīt b. Ādam* (*Le livre de Seth, fils d'Adam*) – sur lui le salut -, puis le *Sifr Nūḥ* (*Le livre de Noé*) – sur lui le salut -, puis le *Sifr Ibrāhīm* (*Le livre d'Abraham*) – sur lui le salut. J'obtins ces cinq livres puis les examinai, déchiffrai leurs symboles et [en] recherchai les fondements. Puis je me mis en quête (*ṭalabtu*) des livres d'Hermès⁵³³⁷ Trismégiste (*al-muṭallaṭ*), qui est Idrīs – sur lui le salut -. On dit [qu'il est] Trismégiste par la sagesse (*al-muṭallaṭ bi-ḥikma*) parce qu'un sage (*ba‘d al-ḥukamā'*) était roi et sage à l'instar de Ptolémée (Baṭlamīyūs), Alexandre (*al-Iskandar*), Lāḍin et d'autres, et ils n'avaient pas le rang de la prophétie (*daraġat al-nubuwwa*). On [le] dit Trismégiste (*al-muṭallaṭ*) parce qu'il avait trois noms. Son nom à l'origine est Aḥnūḥ et on l'appela Idrīs pour l'abondance de son étude de livres (*li-kaṭrat dirāsati-hi l-kutub*). J'examinai ses dix

⁵³³⁶ Nous proposons la lecture *al-aṣtuma* plutôt qu'*al-aṣtuna* comme dans l'édition de Manuela Höglmaier et de Michael Jan De Goeje en raison de son sens proche du titre du livre suivant.

⁵³³⁷ L'édition de Michael Jan De Goeje signale que le *hā'* initial porte une *ḍamma*.

livres dont le premier est le *Kitāb al-Hādītūs*⁵³³⁸ (*Le livre d'al-Hādītūs*), et le dernier *al-Miyālātīs*⁵³³⁹ *al-akbar* ([*Le livre d'al-Miyālātīs le Très Grand*). N'était la crainte d'allonger [notre propos] et d'élargir le cercle, j'aurais mentionné l'ensemble des noms des livres, j'ai cité chaque livre, ce qu'il expose et ce qui lui est propre, mais nous nous sommes fixé d'abrégé (*qaṣadnā l-iḥtiṣār*). Puis je lus les livres des sages anciens (*al-ḥukamā' al-mutaqaddamīn*) à l'instar de Ṭumṭum le philosophe (*Ṭumṭum al-faylasūf*), Šaraf, Balīnās, Da'amiyūs, Lādin⁵³⁴⁰, Aristū, Ištahr (Ishtar ?⁵³⁴¹), Platon (Aflātūn), Māriya (Maria la Copte ?), Šarāsīm, Sīrā, Kankah, Arāštū, Aristote (Aristūṭālīs), Hurmuzān⁵³⁴², Šaṣah⁵³⁴³, Ibn Tamīm [2b] et d'autres comme eux parmi les grands savants (*al-ulamā' al-kibār*) et les gardiens des temples (*aṣḥāb al-hayākil*) que je ne nommerai pas par crainte d'allonger [mon propos]. Quand aux savants modernes (*al-ulamā' al-muta'ahḥarīn*) comme Ibn Sīnā, Ibn Waḥšiyya, Ğābir b. Ḥayyān, al-Ḥawārizmī, Ibn Ḥaṭīb al-Rayyī, Šāliḥ b. Abī Šāliḥ al-Mudaybirī, Ibn Qīnān, Lawmaq⁵³⁴⁴ b. 'Arfaġa, Ibn 'Uṣfūr, Ḥalaf b. Sa'īd b. Yūsuf, 'Abd Allāh b. Hilāl al-Kūfi, et « les 'Abd Allāh » (*al-'abādila*), ils sont cinq et al-Faḥr al-Rāzī les cite dans son livre *Le secret caché* (*al-Sirr al-maktūm*), à l'instar d'Abū l-Qāsim Dūl-Nūn al-Miṣrī l-Iḥmīmī et d'autres parmi ceux que je n'ai pas nommés. Je lus les livres de ces savants et d'autres jusqu'à avoir lu plus de trois cents livres (*nayf wa-talaṭu-mi'at kitāb*). Puis je lus l'ensemble des livres traitant des arts des lois (*fī funūn al-nawāmīs*) comme les ruses des Banū Mūsā⁵³⁴⁵ (*ḥiyal Banī Mūsā*), les lois de Platon (*nawāmīs Aflātūn*), le *Kitāb*

⁵³³⁸ Michael Jan De Goeje signale que le terme *al-hādītūs* correspond au grec ἄδυτος.

⁵³³⁹ Corrigé en *al-Milātīs*, Michael Jan De Goeje signale que le terme *al-Miyālātīs* correspond au grec μυηλατης.

⁵³⁴⁰ Lādin selon Michael Jan De Goeje.

⁵³⁴¹ Ishtar était une des divinités majeures en Mésopotamie. Préposée à l'amour et à la guerre, son nom servait à désigner la planète Vénus en accadien. Cf. Tzvi Abusch, « Ishtar », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 848-856.

⁵³⁴² Il s'agit vraisemblablement d'al-Hurmozān b. al-Kurdul mentionné dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm.

⁵³⁴³ Šaṣah al-Hindī serait indien ayant écrit un ouvrage de magie astrale à la cour d'un des premiers abbassides. Il serait le contemporain d'un Abū Muḥammad al-Ahwāzī. Cf. GAS, VII, p. 94-95. Peut-être est-il le même personnage que le Sasah al-Hindī (ou Babah al-Hindī dans les éditions courantes) mentionné par Ibn al-Nadīm.

⁵³⁴⁴ Corrigé en Lawhaq.

⁵³⁴⁵ Les Banū Mūsā étaient trois frères (Muḥammad, Aḥmad et al-Ḥasan) fils de Mūsā b. Šākir, un brigand de grand chemin qui se reconvertisse en astrologue proche du calife al-Ma'mūn qui devint tuteur de ses fils. Aḥmad b. Mūsā est notamment l'auteur d'un *Kitāb al-Ḥiyal*. Cf. Donald Routledge Hill, « Mūsā », *El²*. Le *Kitāb al-Ḥiyal* a été édité et traduit en anglais. Cf. Aḥmad b. Mūsā b. Šākir, *Kitāb al-Ḥiyal*, éd. Aḥmad Yūsuf Ḥasan, Alep, Ma'had al-

al-Bāhir (Le livre de l'éblouissant) et d'autres sur les lois. Puis j'appris le dévoilement de leurs escamotages (*fī kašf dakki-hā*). Je lus le livre d'Ibn Šuhayd al-Mağribī sur le dévoilement des escamotages et la clarification du doute (*fī kašf al-dakk wa-īḍāḥ al-šakk*), puis le livre d'Ibn Šuhayd al-Naysābūrī à son instar, puis le *Kitāb Irḥā' al-sutūr wa-l-kilal* (Le livre du baisser des rideaux et des voiles), sur le dévoilement des falsifications et des ruses (*fī kašf al-midakkāt wa-l-ḥiyal*). J'examinai ces livres, puis après cela, j'examinai les livres de géomancie (*‘ilm al-raml*) et en lus quatorze livres, de quatorze cheikhs, dont le premier est Ṭumṭum, puis al-Zannātī et le dernier Abū l-Ḥayr, qui était le plus savant des savants en géomancie (*a‘lam ‘ulamā’ al-raml*) de son temps. Je l'ai rencontré avec sa compagne. Puis je lus les livres attachés à l'astrologie sur la science des tables astrologiques (*min ‘ilm al-azyāḡ*), des règles (*aḥkām*) [3a] et des règles des degrés (*aḥkām al-daraḡ*) dont la connaissance des noms fait émerger une grâce, et ce que renferme chaque livre de [cette connaissance] des sciences [divinatoires]. Lorsque j'eus examiné ces livres, un de mes compagnons (*ba‘d asṣḥābī*) me demanda de lui composer une introduction à la science de l'astrologie et de la spiritualité (*an uṣannifa la-hu madḥal fī ‘ilm al-tanḡīm wa-l-rūḥāniyya*), et je le fis. Je travaillai à un livre sur la science de l'astrologie et le nommai *La voie [droite sur la science de la spiritualité et le savoir-faire de l'astrologie]* (*al-Širāṭ il.lḥ.*⁵³⁴⁶), puis je composai (*šana‘tu*) un livre concis et organisé (*kitāb mullaḥḥaṣ manzūm*) sur la science de la géomancie contenant les fondements de la géomancie et ses dérivées (*‘alā uṣūl al-raml wa-furū‘i-hi*).

Ensuite, quand lors d'une séance [du cénacle] de notre maître le plus sublime sultan al-Malik al-Mas‘ūd - que Dieu lui accorde un puissant soutien! - arriva la mention du livre d'Ibn al-Šuhayd et ce qu'il y dévoile des maîtres des arts et des sciences (*arbāb al-šanā’i‘ wa-l-‘ulūm*), il fit apporter le livre, l'examina et s'en émerveilla. Il me dit : « Qu'as-tu à dire et résumer sur [ce livre] ? ». Je répondis : « Il n'est qu'excellent (*mā kāna illā fāḍil*), et il n'est pas possible qu'on dise [du mal] des excellents ». Il dit : « Fais un livre à sa place, où tu chemineras sur la même voie que lui, mais plus court et plus clair ». Je voulus m'en décharger mais il n'amoindrit pas [la tâche]. Lorsque je ne trouvai plus d'échappatoire, je commençai par le nom de Dieu et la bonté de Son aide. Je composai ce livre et l'appelai *al-Muḥtār fī Kašf al-asrār* (*Morceaux choisis : le dévoilement des secrets*). Il contenait trente sections (*faṣl*), chaque section contenant un certain nombre de chapitres (*bāb*). [La totalité] des sections fait deux cent soixante-six chapitres.

turāt al-‘ilmī l-‘arabī, 1981 et *The book of ingenious devices* (*Kitāb al-Ḥiyal*), tr. Donald Routledge Hill, Dordrecht, D. Reidel, 1979.

⁵³⁴⁶ L'édition de Michael Jan De Goeje indique *al-širāṭ ilā āḥiri-hi*, il faut donc rétablir le titre complet : *al-Širāṭ al-mustaqīm fī ‘ilm al-rūḥāniyya wa-šinā‘a al-tanḡīm*.

La première section fait quatorze chapitres [3b] sur le dévoilement des secrets de ceux qui prétendent à la prophétie (*allaḏīna yadda‘ūna l-nubuwwa*).

La deuxième section fait vingt-quatre chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui prétendent être des maîtres (*allaḏīna yadda‘ūna l-mašyaḥa*).

La troisième section fait cinq chapitres sur le dévoilement des secrets des prédicateurs (*al-wu‘‘āz*) et de ce qu'ils font.

La quatrième section fait cinq chapitres sur le dévoilement des secrets des moines (*al-ruhbān*) et ce qu'ils font.

La cinquième section fait six chapitres sur le dévoilement des secrets des juifs (*al-yahūd*) et leurs actes.

La sixième section fait huit chapitres sur le dévoilement des secrets des Banū Sāsān et leurs actes.

La septième section fait deux chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui utilisent [l'histoire] de la fourmi de Salomon (*allaḏīna yumaššūna bi-l-namla l-sulaymāniyya*)⁵³⁴⁷.

La huitième section fait huit chapitres sur le dévoilement des secrets des maîtres d'armes et de la guerre (*ašḥāb al-silāḥ wa-l-ḥarb*).

La neuvième section fait dix chapitres sur le dévoilement des secrets des gens de *kāf*, qui est l'alchimie.

La dixième section fait douze chapitres sur le dévoilement des secrets des apothicaires (*al-‘aṭṭārīn*).

La onzième section fait cinq chapitres sur le dévoilement des secrets des maîtres du *mīm* (*ašḥāb al-mīm*), qui est la recherche des trésors (*al-maṭālib*)⁵³⁴⁸.

⁵³⁴⁷ Référence au Coran, XXVII, 18. Nous reprenons la vocalisation de Manuela Höglmeier. Ces personnages sont considérés par al-Ġawbarī comme des Banū Sāsān qui se font passer pour des cheikhs ayant une fourmi douée de parole comme dans l'histoire de Salomon afin de tromper. Le premier exemple qu'il donne est celui d'un cheikh, qui, aidé d'un complice, dupe ainsi un jeune ephèbe afin d'avoir des rapports intimes.

⁵³⁴⁸ René Khawam dans sa traduction indique que *mīm* est la « première lettre du mot *Moutāliba* (l'investigation des trésors) ». Le terme de l'édition de Manuela Höglmeier est bien *al-maṭālib*, pluriel de *maṭlab*. La traduction par « trésors » est appuyée par plusieurs mentions (voir Dozy, II, p. 52). La première est une indication d'al-Ya‘qūbī affirmant que « tous ces endroits sont des mines de métaux précieux que recherchent les chercheurs d'or » (*wa-kull hādīhi l-mawāḏī‘ ma‘ādin al-tibr yaqṣidu-hā ašḥāb al-maṭālib*). La seconde est une indication dans la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn : « Les tombes des Égyptiens étaient depuis des millénaires réputées pour la présence [d'or et d'argent] dans [leurs tombeaux]. C'est pourquoi les habitants de l'Égypte eurent le soin de rechercher et d'extraire les "trésors" en raison de leur présence dans [ces tombes] au point que lorsque les taxes étaient prélevées sur les catégories [socio-professionnelles] à la fin d'une dynastie, elles étaient prélevées [aussi] sur les chercheurs d'or » (*fa-šārat qubūr al-Qibṭ mundū ālāf min al-sinīn*

La douzième section fait neuf chapitres sur le dévoilement des secrets des astrologues ambulants (*al-munağğimīn arbāb al-ṭarīq*).

La treizième section fait treize chapitres sur le dévoilement des secrets des conjureurs (*al-mu‘azzimīn*) et leurs actes.

La quatorzième section fait vingt-deux chapitres sur le dévoilement des secrets [4a] des médecins ambulants (*aṣḥāb al-ṭarīq fī l-ṭibb*).

La quinzième section fait seize chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui font sortir les vers des molaies (*allaḍīna yuḥriğūna l-dūd min al-ḍirs*).

La seizième section fait un seul chapitre sur le dévoilement des secrets des oculistes maîtrisant les instruments en fer⁵³⁴⁹ (*aṣḥāb al-ḥadīd min al-kaḥḥālīn*).

La dix-septième section fait cinq chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui teignent les chevaux (*allaḍīna yaṣbağūna l-ḥayl*).

La dix-huitième section fait quinze chapitres sur le dévoilement de ceux qui teignent les descendants d'Adam (*allaḍīna yaṣbağūna Banī Ādam*).

La dix-neuvième section fait treize chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui jouent avec le feu (*allaḍīna yal‘abūna bi-l-nār*).

La vingtième section fait huit chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui préparent la nourriture (*allaḍīna ya‘malūna l-ṭu‘m*).

La vingt-et-unième section fait cinq chapitres sur le dévoilement des secrets de ceux qui utilisent des somnifères (*allaḍīna yumaššūna bi-l-‘alafāt*).

La vingt-deuxième section fait six chapitres sur le dévoilement des secrets des greffiers maîtres des clauses (*al-kuttāb aṣḥāb al-ṣurūt*).

La vingt-troisième section fait huit chapitres sur le dévoilement des secrets des prestidigitateurs (*al-muša‘widūn*).

muḏanna li-wuğūd dālīka fī-hā fa-li-dālīka ‘anā ahl Miṣr bi-l-baḥṭ ‘an al-maṭālib li-wuğūd dālīka fī-hā wa-stiḥrāği-hā ḥattā anna-hum ḥīna ḍuribat al-mukūs ‘alā l-aṣnāf aḥar al-duwal ḍuribat ‘alā ahl al-maṭālib). *Dālīka* nous semble renvoyer à *al-dahab wa-l-fiḍḍa* dans la phrase précédente. Cela concorderait avec la mention d'al-Ya‘qūbī qui concerne le *tibr*, terme pouvant désigner l'or ou l'argent. En somme, les *maṭālib* semble désigner plus précisément ce qui est fait de métal précieux (or et argent). Les *aṣḥāb al-mīm* sont expliqués de la façon suivante au début du chapitre XI d'al-Ğawbarī : « les maîtres du *mīm* sont les *muṭālibiyya* qui se vantent de trouver *maṭālib* et trésors » (*aṣḥāb al-mīm wa-hum al-muṭālabiyya allaḍīn yad‘ūn al-wuṣūl ilā l-maṭālib wa-l-kunūz*). Voir al-Ya‘qūbī, *Specimen e literis orientalibus exhibens Kitābo'l-boldān*, éd. Abraham Wilhelm Theodorus Juynboll, Leyde, E.J. Brill, 1861, p. 122 ; Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, II, p. 286-287 ; traduction à comparer avec *Les prolégomènes*, II, p. 336 et *The Muqaddimah*, II, p. 326 ; al-Ğawbarī, *Al-Ğawbarī und sein Kaṣf al-asrār*, p. 207.

⁵³⁴⁹ Dozy expliquait *aṣḥāb al-ḥadīd min al-kaḥḥālīn* par « les oculistes qui, dans leurs opérations, se servent d'instruments de fer, les opérateurs oculistes ». Dozy, I, p. 255.

La vingt-quatrième section fait onze chapitres sur le dévoilement des secrets des joailliers et de leurs ouvrages (*al-ğawhariyya wa-a‘māli-him*).

La vingt-cinquième section fait six chapitres sur le dévoilement des secrets des changeurs et des astuces à leur rencontre (*al-ṣayārif wa-l-dakk ‘alay-him*).

La vingt-sixième section fait un seul chapitre sur le dévoilement des secrets [4b] de ceux qui cherchent à séduire les imberbes (*alladīna yadibbūna ‘alā l-murdān*).

La vingt-septième section fait trente deux chapitres sur le dévoilement des secrets des artisans (*[arbāb] al-ṣanā‘i‘*).

La vingt-huitième section fait trois chapitres sur le dévoilement des secrets des voleurs et des cambrioleurs⁵³⁵⁰ (*al-luṣūṣ wa-l-ḥağğāmīn*).

La vingt-neuvième section fait quatre chapitres sur le dévoilement des secrets des voleurs maîtres des brèches [dans les murs] (*al-luṣūṣ aṣḥāb al-nuqūb*).

La trentième section fait deux chapitres sur le dévoilement des secrets des femmes et ce qu'elles ont comme astuces, ruses et manque de pudeur. C'est la conclusion du livre.

⁵³⁵⁰ Le *ḥağğām* est un « voleur qui pénètre dans une maison après s'être assuré qu'il n'y a personne en faisant entrer un pigeon ou un chat par la porte ouverte, ou bien qui y envoie un enfant qu'on recueille par pitié et qui vole les gens ». Dozy, II, p. 748.

Les sciences occultes d'après al-Ṣanhāǧī

Extrait du *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār* (al-Ṣanhāǧī, m. 795/1392)

Référence du texte : Belkacem Daouadi, *Édition, traduction en français et commentaire de « Kanz al-asrār wa lawāqih (sic) al-afkār » Le trésor des secrets et des idées fécondes du Qādī Azmūr al-Shahīr bi AL-ṢANHĀǦĪ (M. EN 795/1392)*, thèse de doctorat es lettres, sous la direction de Geneviève Gobillot, décembre 2006, p. 582-592 (pages paires pour le texte arabe).

•••

J'ai dit : parmi les actes interdits il y a la magie (*sihr*). Cependant, elle se confond avec la *sīmiyā*⁵³⁵¹, la *hīmiyā*⁵³⁵², [la science des] talismans (*al-ṭilasmāt*), les carrés magiques (*al-awfāq*)⁵³⁵¹, les propriétés de l'âme (*al-ḥawāṣṣ al-nafsiyya*), les réalités (*al-ḥaqā'iq*), les incantations prophylactiques (*al-ruqā*), les conjurations (*al-‘azā'im*) et les asservissements [des anges, djinns et démons] (*al-istiḥdāmāt*). La magie (*al-sihr*) est un nom générique (*ǧins*) pour trois catégories [de pratiques]. La première est la *sīmiyā*⁵³⁵¹. Elle désigne ce qui est composé de propriétés terrestres (*al-ḥawāṣṣ al-arḍiyya*), de mots spécifiques efficaces (*kalimāt ḥāṣṣa tūǧību*), d'imaginations spécifiques (*taḥayyulāt ḥāṣṣa*), de l'appréhension des cinq sens, chacun pour des réalités spécifiques : les condiments, les senteurs, les visions, les contacts et l'écoute. Parfois, ces cinq réalités appréhendées par les sens ont une existence visible : Dieu – qu'il soit exalté ! – les crée en la circonstance, parfois elles n'ont pas d'existence : alors elles sont proprement⁵³⁵² imaginaires.

(p. 123) [Ces réalités] dominent les intelligences (*al-afhām*) au point que l'esprit/l'instinct (*al-wahm*) s' imagine avoir traversé de longues années en un temps réduit et que les saisons, l'arrivée des enfants et l'écoulement de la vie [se font] en une heure. Parfois elles arrachent totalement la vraie [faculté de] penser (*al-fikr al-ṣahīh*). L'état de l'ensorcelé (*ḥāl al-maṣhūr*) est à ce moment-là comme l'état de celui qui dort, sans [faculté] de discernement.

La deuxième [catégorie] est la *hīmiyā*⁵³⁵². Il s'agit des propriétés relatives aux influences célestes (*al-ātār al-samāwiyya*) issues des conjonctions astrales (*min al-*

⁵³⁵¹ Nous nous permettons ici de corriger le texte arabe qui a *al-awqāt* (les moments [propices]) en *al-awfāq* (les carrés magiques) dans la mesure où plus loin l'auteur définit ces différentes pratiques et le terme que l'on retrouve est *awfāq* et non *awqāt*. Le terme de *awfāq* paraît en outre plus cohérent.

⁵³⁵² Le texte arabe indique *muḥaḍḍa* qu'il faut lire *muḥaṣṣa* (le point a été mis sur le *sād* au lieu du *ḥā*).

ittiṣālāt al-falakiyya) et d'autres choses qui se rattachent aux astres. Il en résulte ce que nous avons [déjà] présenté. La différence entre la *hīmiyā'* et la *sīmiyā'* est que la *sīmiyā'* est relative aux influences terrestres [alors que] la *hīmiyā'* est relative aux influences astrales.

La troisième [catégorie est composée] de certaines propriétés des réalités issues des être vivants (*ba'd ḥawāṣṣ al-ḥaqā'iq min al-ḥayawānāt*) et d'autres comme les sept pierres. On les jette à quelque chien qui les mord pierre par pierre : on dit que si on les jette dans l'eau et qu'un homme boit de [cette eau], les effets spécifiques (*ātār ḥāṣṣa*) se manifestent en lui.

Quant aux vertus médicinales et aux aliments minéraux, végétaux et animaux, ils relèvent de la médecine (*'ilm al-ṭibb*) et non de la magie (*al-siḥr*). La magie est propre à celui qui peut influencer par la force de son âme. Les savants divergent sur son influence à modifier les réalités selon deux discours. Le premier est que [la magie] ne modifie aucune réalité : c'est de l'imagination. La seconde est que la modification, maladie, amour, haine, a lieu par la magie. Elle se fait par des remèdes comme la bile, le foie, la cervelle. Quant à la croissance immédiate des semences, au transport de marchandises, à la mise à mort sur la champ, à la cécité, à la surdité et d'autres choses du même genre, à la connaissance de l'Invisible, cela ne se fait pas par la magie parce qu'il est fermement établi que l'on met à mort les magiciens. Aucun ne peut atteindre cet objectif. Pharaon coupa les mains et les jambes des magiciens sans qu'ils ne puissent s'en défendre. Certains arrivent à ce que leur corps devienne mince au point de [pouvoir] passer par une lucarne, à marcher sur un fil mince, à apparaître dans les airs, à tuer quelqu'un d'autre... Le juge (*al-qāḍī*) dit que ce n'est pas dans les capacités de l'être humain (*lā yaqā'u fi maqdūr al-baṣar*). La communauté admet par consensus que [le magicien] n'arrive pas à ressusciter les morts, guérir les aveugles, séparer la mer en deux et faire parler les créatures, jusqu'au propos sur le fait d'arriver à modifier [les réalités] par la magie (*al-qawl bi-ḥuṣūl al-taǧyīr bi-l-siḥr*). Al-Šihāb al-Qarāfī⁵³⁵³ suivait l'opinion selon laquelle [le magicien peut] tuer, modifier la création, changer l'être humain en une apparence animale. Ceci est authentique et rapporté. Il répondit au sujet des magiciens de Pharaon de plusieurs façons. Parmi celles-ci, [il disait] qu'ils se repentirent, se soumirent [à Dieu], et ceci les empêcha de revenir à l'infidélité par laquelle ils obtenaient ces effets (*tilka l-ātār*). Ils voulurent [alors] ce qui est auprès de Dieu – qu'Il soit exalté ! - et pour cela ils dirent : « Nul dommage ! A notre Seigneur nous allons retourner ! »⁵³⁵⁴. La deuxième [interprétation] est que peut-être

⁵³⁵³ Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (n. 626/1228, m. 684/1285) est un juriste malékite issu de la tribu berbère Ṣanhāǧa et auteur d'*al-Daḥīra*. Cf. Sherman A. Jackson, « *Šihāb al-dīn al-Qarāfī* », *Et*².

⁵³⁵⁴ Coran, XXVI, 50.

ils ne sont pas arrivés à la connaissance [permettant] de telles choses. Pharaon se tourna vers celui qui [pouvait] changer le bâton en serpent, c'est-à-dire Moïse – que la paix soit sur lui ! La troisième [interprétation] est que peut-être un magicien a enseigné à Pharaon des charmes prophylactiques (*ḥuḡub*) et des [techniques de] défense par lesquelles on contrecarre la magie des magiciens avec grand soin.

J'ai dit : si [tout] ceci a été établi fermement, sache que ce que nous avons présenté de ces trois catégories qui sont la *sīmiyā'*, la *hīmiyā'* et quelques propriétés des réalités issues des êtres vivants ou autres, peut s'avérer être de l'infidélité (*kufr*) : celui qui l'énonce commet alors une infidélité. Quant à ce qui est toléré, celui qui l'énonce ne commet pas d'infidélité. Quant au moyen de l'infidélité, il en existe plusieurs sortes. L'une d'elles est sa parole qui est infidélité, comme l'injure à celui dont l'injure est infidélité [en elle-même].

La deuxième [sorte] est comme la croyance en l'autonomie des astres (*i'tiqād infirād al-kawākib*) et que certains [sont autonomes] par leur seigneurialité⁵³⁵⁵ (*birubūbiyya*). La troisième [sorte] est un acte qui est infidélité, et ce comme le fait de dédaigner ce dont Dieu – qu'Il soit exalté ! - a rendu la vénération obligatoire, comme le Coran.

(p. 124) Quant à ce qui est toléré, [ce sont des choses] comme de déposer ces pierres dans l'eau, qu'un magicien ensorcelle les serpents pour qu'ils meurent instantanément devant lui et rendent l'âme, puis il les fait revenir pour qu'ils meurent encore, rendent l'âme et ainsi de suite indéfiniment. Voici leur propos : « Moïse par son bâton, Muḥammad par sa récitation, ô [toi] qui enseignes aux petits, enseigne-moi [comment charmer] le serpent et la lance. » Il a alors la force d'un souffle (d'une âme ?) qui fait arriver avec elle et avec ces mots l'effet magique qu'il a mentionné. Cette sorte [de magie] par laquelle [on opère] ne rend pas infidèle, sache-le ! Certes, par [cette sorte de magie] on est désobéissant (*ʿāṣī*), comme celui qui captive avec son œil ce qu'il n'est pas licite de captiver par son œil. Ce dernier ne commet pas par cela une infidélité : il est désobéissant. Quant à l'utiliser sur] ce qu'il est licite de captiver avec son œil, comme les guerriers [ennemis], les bêtes qui peuvent tuer, c'est [une chose] rétribuée.

J'ai dit : les talismans (*al-ṭilasmāt*), les carrés magiques (*al-awfāq*), les propriétés liées aux âmes et aux réalités, les charmes prophylactiques (*al-ruqā*), les conjurations (*al-ʿazā'im*) et les asservissements [des anges, djinns et démons] (*al-istiḥdāmāt*), ce n'est pas de la magie (*siḥr*). Les talismans (*al-ṭilasmāt*) consistent à

⁵³⁵⁵ C'est-à-dire ceux qui considèrent les astres comme des divinités (la « seigneurialité » étant un attribut divin).

graver⁵³⁵⁶ des noms spécifiques qui ont un lien avec les planètes et les astres, sur des corps spécifiques comme les minéraux et d'autres, avec la force d'un souffle (d'une âme ?) pur pour ces opérations. Ils produisent des effets spécifiques, comme le prétendent les maîtres [en talismans]. Quant aux carrés magiques (*al-awfāq*), ils sont associés aux nombres : quand on pose un nombre dans les cases d'une figure spécifique (*fī buyūt šakl ḥāṣṣ*), quand on additionne dans chaque direction, ou que les piliers de cette figure sont additionnés dans chaque direction aussi, on n'obtient qu'un seul [et même] nombre. [La figure] a, selon les maîtres [en carrés magiques] des influences spécifiques (*ātār maḥṣūša*). On raconte au sujet d'al-Ġazālī qu'il autorisa par une fatwa (*kāna yuftī*) [l'utilisation], parmi ces figures, du carré magique de base trois (*al-muṭallat*) : c'est la figure qui, quand on en additionne [les nombres de] chaque côté et [chaque] diagonale, on obtient le nombre quinze.

Quant aux propriétés des réalités, ce sont celles que Dieu – qu'Il soit exalté ! - a déposées dans les [différentes] sortes de créations dans le monde. Parmi elles, il y a ce que l'on connaît totalement comme le fait que la nourriture rassasie, que l'eau abreuve, que le feu brûle, que la scammonée⁵³⁵⁷ fasse déféquer, que le fer coupe. Parmi elles, il y a [aussi] celles que l'on ignore totalement. [Enfin,] parmi elles, il y a celles que connaissent les hommes hors du commun (*al-afrād*), comme la pierre noble⁵³⁵⁸ que fabrique l'alchimie, l'arbre d'Inde à partir duquel on fait une huile qui, quand on en enduit quelqu'un, le fer ne le touche pas, l'arbre d'Inde encore une fois dont on extrait une huile : celui qui la boit dans un état spécifique peut se passer de nourriture, n'est atteint par aucune maladie ou affection, ne meurt pas, voit sa vie allongée à jamais, sauf s'il est tué. Voici les sortes de secrets et de propriétés qu'a déposées Dieu – qu'Il soit exalté ! - dans le monde.

Quant aux propriétés des âmes, elles diffèrent selon leur nature, différences indiquées par le physique. Ainsi, certaines âmes se trouvent avoir des aptitudes particulières avec le mauvais œil : il s'agit de vénérer une chose (*wa-huwa ta'zīm al-šay'*), et cela fait périr la dite chose. Certaines [âmes] ont des aptitudes pour les charmes apotropaiques (*al-ḥirz*), [ces gens-là] ne se trompent pas. Certaines [âmes] pratiquent la géomancie [litt. prennent du sable] et ne se trompent pas. D'autres connaissent la scapulomancie (*al-aktāf*), d'autres la magie (*al-siḥr*), d'autres [se

⁵³⁵⁶ Le texte arabe a *nafs* (âme, souffle). Nous proposons de lire plutôt *naqš* (gravure), qui permet de donner un sens à la phrase, d'autant plus que le terme est toujours utilisé pour définir des talismans.

⁵³⁵⁷ « Plante de la famille des Convolvulacées, liseron d'Asie Mineure qui produit une résine à vertu purgative. » (*Trésor de la Langue Française*).

⁵³⁵⁸ Nous avons préféré traduire par « pierres nobles » que par « pierres précieuses » : les éléments utilisés en alchimie ne sont pas toujours ce que l'on appellerait des « pierres précieuses ».

distinguent] par le courage (*al-šūğā'a*), d'autres par la lâcheté (*al-ğubn*), d'autres par la générosité (*al-ğūd*), d'autres par la largesse (*al-sahā'*), et d'autres qui ne sont pas comptés. Les propriétés des âmes vont [parfois] jusqu'à la mort comme chez certains Indiens.

Quant aux incantations prophylactiques (*al-ruqā*), ce sont des formules spécifiques (*alfāz ḥāṣṣa*). Ils provoquent la guérison des maladies, des maux et des causes de mortalité (*al-šifā' min al-asqām wa-l-adwā' wa-l-asbāb al-muhlika*). On ne parle pas de *ruqya* pour ce qui provoque un dommage : c'est alors au contraire de la magie (*sihr*). Certes, parmi les formules des incantations prophylactiques (*alfāz al-ruqā*), il y a ce qui est légalement autorisé (*mašrū'*) comme la Liminaire (*al-Fātiḥa*) et les deux [sourates] préservatrices (*al-mu'awwidatayn*). Parmi [ces formules] il y a [aussi] ce qui n'est pas licite (*ğayr mašrū'*) comme les incantations prophylactiques anté-islamiques (*al-ruqā l-ğāhiliyya*). Il y a enfin ce qui est de l'infidélité (*kufr*). C'est pourquoi Mālik [b. Anas]⁵³⁵⁹ – Dieu l'ait en Sa miséricorde – a interdit les incantations prophylactiques en langue étrangère (*al-ruqā bi-l-ʿağamiyya*), il a défendu [l'usage] des incantations prophylactiques (*al-ruqā*) que l'on écrit le dernier vendredi [du mois] de ramadan parce qu'il y a dedans des formules étrangères et les écrire amène à négliger le prêche (*al-ḥuṭba*).

(p. 125) Quant aux conjurations (*al-ʿazā'im*), ce sont les noms avec lesquels on adjure les anges chargés des tribus des djinns pour les empêcher de semer la corruption sur terre. Quand on les adjure d'ordonner par Sa vénération issue de leurs noms, il ordonne la présence de celui que l'on a demandé jusqu'à ce qu'il ait réalisé [la chose] voulue. On dit que l'investiture des anges sur les djinns eut lieu à l'époque de Salomon fils de David – la paix soit sur eux deux – parce qu'il le demanda à Dieu – qu'Il soit exalté ! - lorsqu'il vit les djinns s'enorgueillir par la corruption sur la terre. Il demanda à Dieu – qu'Il soit exalté ! - d'investir à [la tête de] chaque tribu de djinns un ange qui ait la mainmise sur eux [et les empêche] de corrompre. Il – qu'Il soit exalté ! - le leur fit. La [chose] voulue n'arrive [cependant] point après une conjuration (*ba'd al-ʿazā'im*) à [la moindre] faute (*ḥalal*) dans ces noms conjuratoires (*al-asmā' al-maqsūma*) parce qu'ils sont étrangers (*ʿağamiyya*). Quand on fait une faute sur une consonne ou une voyelle (*ḥarf aw ḥaraka*, litt. « [faute] de lettre ou de vocalisation »), alors ce n'est plus le nom dont l'ange ordonne la vénération, et il ne répond pas à la [chose] voulue.

Quant à l'asservissement (*al-istiḥdāmāt*), il est de deux sortes : [celui] des étoiles et [celui] des djinns.

⁵³⁵⁹ Mālik b. Anas (m. 179/796) est le fondateur de l'école juridique malékite. Cf. Joseph Schacht, « Mālik b. Anas », *EF*².

Quand elles sont acceptées auprès d'eux dans une intention particulière contre l'accomplissement d'actes, il y a parmi [ces actes] ce qui est illicite (*ḥarām*) comme la sodomie et ce qui n'est pas illicite. Ils invoquent par des noms parmi lesquels il y a une infidélité (*kufr*), comme la divinisation, et ce qui ne relève pas de l'infidélité. L'essence spirituelle (*rūḥāniyya*) de cet astre ou les anges des djinns lui seront alors obéissants : quand il voudra quelque chose, ils le feront. Dieu est celui qui donne la grâce.

Les catégories de magie d'après Ṭāšköprüzāde

La magie (sihr) et ses quatorze dérivées

Référence du texte : Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ al-sa'āda wa-miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍū'āt al-ʿulūm*, Beyrouth, Dar al-kutub al-ʿilmiyya, 1985, I, p. 340-346. À comparer avec Anatoly Kovalenko, *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('Ilm al-gayb) en Islam*, p. 17-28⁵³⁶⁰.

•••

Sache que le fait de provoquer des événements, si cela se fait par le seul effet de l'âme, est de la magie (*al-sihr*).

Si cela se fait par la demande d'aide aux astres (*al-isti'āna bi-l-falakiyya*), alors il s'agit d'invocation aux planètes (*da'wat al-kawākib*).

Si cela se fait par le mélange des forces célestes aux [forces] terrestres (*tamziğ al-quwā l-samāwiyya bi-l-arḍiyya*), alors il s'agit de talismans (*al-ṭilasmāt*).

Si cela se fait par la demande d'aide par les propriétés naturelles (*al-isti'āna bi-l-ḥawāṣṣ al-ṭabī'iyya*), si c'est de la récitation (*al-qirā'a*) alors cela relève de la science des propriétés (*ʿilm al-ḥawāṣṣ*), si c'est de l'écriture alors cela relève des *nīranğāt*, ou si ce sont d'autres opérations que ces deux-là alors c'est de l'incantation prophylactique (*al-ruqā*).

Si cela se fait par la demande d'aide aux esprits simples (*al-isti'āna bi-l-arwāḥ al-sādağa*), alors il s'agit de conjurations (*al-ʿazā'im*).

Si cela se fait par la présence de ces esprits dans des moules des corps (*bi-iḥḍār tilka l-arwāḥ fī qawālib al-aṣbāḥ*), alors il s'agit de la science de l'évocation (*ʿilm al-istiḥḍār*), que l'on appelle assujettissement des djinns (*tashīr al-ğinn*).

Quant aux informations sur les événements auxquels on n'a pas assisté, qu'ils soient du passé, du présent ou du futur, il s'agit de la science de la divination (*ʿilm al-kihāna*).

Ensuite, de même qu'il est capable de convoquer les choses désincarnées (*istiḥḍār al-muğarradāt*), l'être humain est capable de modifier sa présence aux sens : c'est ce qu'on appelle la science de l'invisibilité (*ʿilm al-iḥfā*). De la même façon, faire

⁵³⁶⁰ Anatoly Kovalenko propose des traductions de nombreux extraits de cette partie (il ne se préoccupe pas des parties sur la science des lettres ou l'utilisation des nombres). Comme nous l'avons précisé en introduction, nous avons obtenu une copie de la thèse après avoir fait nos propres traductions. Il s'avère que la traductions de nombreux termes est divergente et laissons donc le soin au lecteur de juger de la pertinence des options choisies.

disparaître les choses présentes aux yeux des personnes présentes, est désigné par [le terme] de ruses (*al-ḥiyal*).

Les exemples de tout ceci sont nombreux. Mentionnons ces sciences selon cette méthode.

La science de la divination (*‘ilm al-kihāna*)

Elle est liée aux esprits humains par les esprits désincarnés des djinns et des démons, et leur utilisation pour en faire venir les états spécifiques éphémères dans le monde de la création et de la corruption. Cependant, ils sont spécifiques aux choses futures. Cette [discipline] était très courue chez les Arabes. On trouve et on raconte des anecdotes merveilleuses de Šiqq et de Saṭīḥ⁵³⁶¹, qui étaient deux devins célèbres chez les Arabes à l'époque de l'antéislam. On dit que l'existence de cette [discipline] chez les Arabes est un miracle (*mu‘ǧizāt*) du Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - quand il informait et encourageait à le suivre. De même on raconte d'eux leurs anecdotes sur l'avènement de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - avant sa naissance et son existence comme prophète à une autre époque et comme sceau des prophètes. Sur ce chapitre il y a des histoires étranges à leur propos qu'il serait inopportun d'exposer dans ce résumé. Celui qui veut s'en enquérir, qu'il se tourne vers les livres de biographie du prophète et d'histoire comme le *Kitāb A‘lām al-nubuwwa* (*Le livre des étendards de la prophétie*) d'al-Māwardī, bien qu'ils voilèrent après la mission de notre Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - l'exposé des choses occultes, au point que l'on rapporte : « Point de divination après la prophétie » ! Il n'est pas possible de leur faire confiance, bien au contraire, celui qui s'y fie est mécréant (*kāfir*) comme a dit le Prophète : « Qui fait venir un devin et accorde foi à ce qu'il dit fait acte de mécréance vis-à-vis de ce qui est descendu sur Muḥammad » - sur lui la prière et le salut ! Cependant, la conception du discours de l'imam al-Rāzī dans son livre intitulé *al-Sirr al-maktūm* (*Le secret gardé*) est que la divination est de deux catégories :

- une catégorie qui sera issue des propriétés de certaines âmes, ceci n'est pas acquis,

⁵³⁶¹ Il s'agit de deux devins connus dans les sources islamiques pour avoir rendu des oracles annonçant l'avènement du Prophète en interprétant un rêve du roi du Yémen Rabī‘a b. Naṣr. À en croire Ibn Ḥaldūn, ils étaient considérés comme des êtres semi-merveilleux : il rapporte que Saṭīḥ était réputé pouvoir se plier car il n'aurait pas eu d'os à l'exception du crâne. Sur ces deux devins, cf. Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 168-169 et p. 250-253. Voir aussi Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, I, p. 196-197 ; *Les prolégomènes*, I, p. 224 ; *The Muqaddimah*, I, p. 219.

- une catégorie qui y parvient par le travail avec les conjurations et l'invocation aux planètes (*bi-l-ištiğāl ‘alā l-‘azā'im wa-da‘wat al-kawākib*).

Ce sont les voies mentionnées dans le livre *al-Sirr al-maktūm*. Ensuite, la conception de ce livre est que les chemins de cette voie sont illicites (*muḥarrām*) dans notre Loi. Il faut se préserver de les acquérir et d'y parvenir.

Sache que la première catégorie, qui n'est pas acquise, entre dans la science de la divination légale (*‘ilm al-‘irāfa*). Nous t'en avons averti ici, ne l'ignore pas !

La science des *nīranğāt*

C'est l'arabisation de *nīrank*, qui est la dissimulation et l'illusion (*al-tamwīh wa-l-tahyīl*). Il s'agit de faire apparaître des choses étranges par les mélanges entre les forces efficientes et bénéfiques. En un mot, c'est une composition entre le macrocosme et le microcosme (*mu'allafa bayn al-‘ālam al-akbar wa-l-aṣğar*) pour l'émergence d'effets demandés : amour et haine, agrément et honneur, et des choses du même type, par des écritures spécifiques composées des essences spirituelles (*rūḥāniyyāt*) disséminées dans le monde. Si ce sont des écritures aux significations inconnues (*mağhūlat al-dalālāt*), comme les nombres et les lettres pour les liminaires, leurs propriétés sont un fait connu, mais leur pourquoi est inconnu⁵³⁶² (*mağhūlat al-limiyya ma'rūfat al-anniyya*). Sur [cette science] il y a le livre *Ġāyat al-ḥakīm* (*Le but du sage*) d'al-Mağrīṭī, et le livre *Asrār al-Šams wa-l-Qamar* (*Les secrets du Soleil et de la Lune*) d'Ibn Waḥṣiyya.

La science des propriétés (*‘ilm al-ḥawāṣṣ*)

⁵³⁶² Les termes *limiyya* et *anniyya* renvoient au vocabulaire philosophique. Selon Avicenne, *anniyya* est « l'haecécité, l'individu, le réel, considéré quant à son essence » et s'oppose à *huwiyya*, l'ipséité. Amélie-Marie Goichon reprend alors la définition des *Ta'rifāt* d'al-Ġuzğānī selon lequel « la *anniyya* est la constatation de l'être concret selon son ordre essentiel ». Quant à la *limiyya*, elle désigne le pourquoi (elle dérive de *lima* dont le sens est précisément « pourquoi [...] ? »). Les deux termes correspondent à la différence en grec entre διότι (la raison, le pourquoi d'une chose) et ὅτι (le fait observé). Aristote différenciait clairement la connaissance de la cause et du fait dans ses *Seconds analytiques* (livre 1, chapitre 13) : « La connaissance du fait (oti) diffère de la connaissance du pourquoi (dioti) ». Cette différenciation n'est pas sans rappeler la définition de la « magie pratique » (*siḥr ‘amalī*) par al-Mağrīṭī dont font partie les *nīranğāt* : il s'agit de l'usage de propriétés sans que la connaissance de leur cause soit nécessaire (voir *supra* p. 314). Cf. Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (Avicenne), p. 9-12, n°27 et p. 374, n°655. Nous tenons à remercier Hélène Raymond pour nous avoir éclairé sur la signification de ces termes d'après Aristote.

C'est la science qui cherche les propriétés qui s'arrangent avec la récitation des noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - ou de son livre, venant des Psaumes (*al-zabūr*), des Évangiles ou du Coran. Chacun de ces noms et de ces invocations a des propriétés qui lui sont liées.

Sache que l'âme, en raison de son travail avec les noms de Dieu - qu'Il soit exalté ! - et des invocations exposées dans Ses livres révélés, fait face à des aspects de la Sainteté et se sépare des choses qui l'occupent. Par le biais de cette orientation [vers la Sainteté] et cette séparation, des effets et des lumières abondent sur [cette âme], ce qui lui arrivé est lié à sa préparation (*isti'dād*) à cause du travail des choses sus-mentionnées. Relève de cette catégorie le recours aux propriétés des remèdes (*isti'āna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya*) dans la mesure où celui qui le voit considère qu'il s'agit de l'action de la magie (*fi'l al-sihr*). De même, on raconte qu'une église (*kanīsa*) dans le pays des Byzantins (*bi-bilād al-Rūm*) [bénéficie de] l'action (*'amala*), dans ses quatre murs, son plafond et son sol, de six pierres magnétiques (*ḥağāra min al-mağnāṭis*) égales en puissance (*mutasāwiya fi l-qadar*) et qu'une croix en fer y a été placée dans les airs (*wa-ğa'ala fi hawā'i-hā ṣalīb min ḥadīd*) à l'endroit où s'égalise l'attraction [exercée par] ces six pierres, dans la mesure où aucune des pierres n'excède le reste en attraction. De là, la position de la croix dans les airs est toujours maintenue sans autre instrument qui la retienne en apparence. Une partie des Byzantins en reste interdit.

La science des incantations prophylactiques (*'ilm al-ruqā*)

C'est une science qui cherche à s'occuper d'actions spécifiques s'organisant par la propriété d'effets spécifiques comme les nœuds du fil, des cheveux ou d'autres choses semblables. L'incantation prophylactique (*al-ruqya*) est souvent ce qui fait effet sur les maladies comme la douleur à l'œil ou à la dent, de même sur le mauvais œil (*iṣābat al-'ayn*) et autres choses semblables. L'incantation prophylactique (*al-ruqya*) chez les Persans est *afsūn*, c'est-à-dire *ab sūn* parce qu'ils le récitent le plus souvent sur l'eau, et la personne atteinte la boit. On l'appela incantation prophylactique (*ruqya*) parce que ce sont des mots qui sont incantés (*ruqiyat*) depuis le cœur de l'incantateur (*min ṣadr al-rāqī*). Certaines sont pehlevies (*fahlawiyya*), certaines coptes (*qibṭiyya*) et certaines comme les divagations (*al-ḥaḍayānāt*). On prétend qu'elles dévoilent les djinns ou s'entendent dans le sommeil. [Ces incantations] sont désignées dans Son propos - qu'Il soit exalté ! - { contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds }⁵³⁶³. La Loi divine permet l'incantation prophylactique, selon ce qu'a dit le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - lorsqu'il vit une fille au visage jaune : « Demandez des incantations

⁵³⁶³ Coran, CXIII, 4.

prophylactiques, c'est un moyen par lequel on obtient la bienveillance » (*istarqū fa-inna bi-hā l-nazra*).

La science des conjurations (*‘ilm al-‘azā’im*)

C'est une science par laquelle on cherche à connaître la méthode pour dominer les esprits (*kayfiyyat tashīr al-arwāḥ*) et leur demander de servir pour les objectifs que l'on vise, comme la domination des anges et des djinns (*al-malak wa-l-ǧinn*). Relève de cette catégorie ce que font ceux qui ont une faculté innée ou une âme forte (*aṣḥāb al-awhām wa-l-nufūs al-qawiyya*). Quand ils expérimentent et se concentrent sur une chose, ils parviennent à l'effet [voulu] (*attarat fī-hi*). Le plus proche témoin de cela dans la Loi divine (*al-šarī‘a*) est l'affectation par le mauvais œil (*al-iṣāba bi-l-‘ayn*). Le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - l'a établi solidement et a dit : « Certes, c'est vrai ! ». Il est établi solidement que certaines personnes (*ǧamā‘a*) peuvent tuer par la force de leur volition (*yaqṭalūna l-nafs bi-l-himma*). C'est quelque chose d'illustre, que l'on nomme aussi le dépouillement de l'âme (*taǧarrud al-nafs*), que ce soit pour le bien ou le mal.

On raconte que le sultan⁵³⁶⁴ Yamīn al-Dawla Maḥmūd b. Subuktakīn lorsqu'il mena campagne contre l'Inde, termina [sa campagne] vers une forteresse précise qui s'était révoltée contre lui un moment. Un de ses habitants en sortit, et dit : « Quand ce sera le lever du Soleil, l'armée traversera en battant les tambours ». Ils le firent, [la forteresse] s'ouvrit et ils l'interrogèrent. Il dit : « Les habitants de cette forteresse sont des maîtres en concentration (*aṣḥāb himam*), ils agissent par leur faculté de concentration pour te repousser loin d'elle, rien ne peut les troubler comme les tambours battant ». Les soldats atteignirent la forteresse. La voie de cette domination (*tashīr*) est une chose difficile que nous n'exposons pas. Cependant, j'ai beaucoup entendu de ceux en qui j'ai confiance qu'ils s'en occupent, obtiennent ce qu'ils désirent et réussissent à atteindre leurs objectifs.

La science de l'évocation (*‘ilm al-istiḥdār*)

C'est le fait de demander la descente des esprits dans les moules des corps⁵³⁶⁵ (*istinzāl al-arwāḥ fī qawālib al-ašbāḥ*).

Sache que la domination des djinns ou des anges sans qu'ils ne soient incarnés ou présents auprès de toi (*min ǧayr taǧassudi-hā wa-ḥuḍūri-hā ‘inda-ka*)

⁵³⁶⁴ Maḥmūd de Ghazna (r. 388/998 à 421/1030) n'a jamais porté officiellement le titre de sultan, qui n'existait pas encore à son époque, bien que les chroniques postérieures le lui attribuent. Le premier à avoir porté ce titre officiellement (c'est-à-dire avec l'investiture califale) est Toǧril Beg lors de son arrivée à Bagdad en 449/1058.

⁵³⁶⁵ Le texte de l'édition a *ašbā‘*, qu'il faut corriger en *ašbāḥ*. Ce titre est très proche de celui d'un traité attribué à al-Būnī aujourd'hui perdu (*Kitāb Tanzīl al-arwāḥ fī qawālib al-ašbāḥ*).

s'appelle science des conjurations (*‘ilm al-‘azā‘im*) à condition d'obtenir l'objectif que tu visais par leur biais.

Quant à la présence des djinns auprès de toi et leur incarnation perceptible par les sens (*wa-tağassudi-ka fī hissi-ka*), [cela] s'appelle science de l'évocation (*‘ilm al-istiḥḍār*). Quant à l'évocation des anges, si elle est céleste leur incarnation n'est possible qu'auprès des prophètes ; si elle est terrestre, il y a des avis contradictoires.

La science de l'invocation des planètes (*‘ilm da‘wat al-kawākib*)

Ne sais-tu pas que l'évocation des djinns et de quelques anges est possible (*istiḥḍār al-ğinn wa-ba‘d al-malak mumkin*). De même, il est possible de dominer l'essence spirituelle des planètes (*tashīr rūḥāniyyat al-kawākib*) c'est-à-dire les sept mobiles. On arrive ainsi aux importants objectifs visés comme la mort des ennemis, l'apparition des biens et de l'absent, et des choses semblables. On les évoque quand on veut sans se charger d'une peine difficile ou un travail pénible. On appelle cela l'invocation des planètes (*da‘wat al-kawākib*). C'est une magie des Sabéens (*siḥr al-Ṣā‘iba*) auxquels Dieu - qu'Il soit exalté ! - envoya Abraham - que le salut soit sur lui - pour rendre vain leur discours par une litanie [prononcée] contre eux.

Comme on raconte : un roi travaillait avec l'invocation à Saturne (*da‘wat Zuḥal*) ; se présenta à lui un ennemi, roi sublime (*‘aduww malik ‘azīm*), qu'il n'était pas capable de combattre. Ses serviteurs en étaient embarrassés. Il se détourna des causes des guerres (*asbāb al-ḥurūb*) au profit de l'invocation. Alors qu'il était assis avec ses plus proches [conseillers] et ses commensaux, quelque chose descendit du ciel. Les gens de son cénacle en eurent peur et se dispersèrent [alors que] le roi resta à sa place. Ce qui descendit et se fixa devant le roi appela ses compagnons. Ils virent une soucoupe de cuivre de forme triangulaire (*zārf min nuḥās muṭallaṭ al-ṣakl*)⁵³⁶⁶ dans laquelle la tête du roi qui l'avait défié était coupée. Ils se réjouirent de ce [présage], l'armée prit la fuite et le roi fut victorieux grâce à l'essence spirituelle de Saturne (*rūḥāniyyat Zuḥal*). Il dit : « Vous m'avez traité d'idiot pour mon application à [faire] l'invocation, voilà son bienfait premier ! » Tous crurent à [la réalité de] l'invocation et se retinrent [désormais] d'injurier le roi lorsqu'il s'appliquât à [faire] l'invocation.

Quant au fait que la soucoupe était de cuivre et triangulaire, la nature de Saturne exige ce métal et cette forme. Dieu sait mieux la réalité de cette affaire.

La science des « phylactères » (*‘ilm al-filaqtīrāt*)

⁵³⁶⁶ Nous pensons qu'il s'agit ici de triangle et non de carré magique de base trois du fait que l'expression *muṭallaṭ al-ṣakl* désigne la forme prise par l'objet. Si ç'avait été un carré magique, l'expression aurait plutôt indiqué que la soucoupe contenait une telle figure. En outre, on imagine plus difficilement une tête se dessiner dans un carré magique que dans un triangle !

Ce sont de longues lignes auxquelles sont nouées des lettres et des formes - c'est-à-dire un anneau et des cercles. On affirme qu'elles ont des influences (*ta'ṭirāt*) par [leur] propriété (*bi-l-ḥāṣṣiyya*). Certaines sont lues (*maqrū'*). Nous en avons vu beaucoup sur des feuilles séparées, cependant nous n'avons pas vu à ce sujet un seul ouvrage. Aussi, nous ne nous sommes pas attardé sur la méthode de leur composition, et nous ne [les] avons pas expérimentées [pour savoir si] elles avaient une influence ou non. Cela reste pour nous inconnu.

La science de la disparition (*‘ilm al-iḥfā'*)

C'est la science avec laquelle on cherche à connaître la méthode pour que l'individu lui-même disparaisse aux [yeux des] personnes présentes (*‘an al-ḥādirīn*), dans la mesure où [cet individu] les voit alors qu'eux ne le voient pas. [Cette discipline] a des invocations et des conjurations (*da‘awāt wa-‘azā'im*). Bien que la plupart aille à l'encontre de ma conviction, cela n'est possible que par la sainteté (*bi-l-walāya*) par la voie de la rupture de l'ordre établi (*bi-ṭarīq ḥarq al-‘āda*) et non par la mise en évidence de causes à l'encontre desquelles on organise cela d'habitude (*lā bi-mubāšarat asbāb yatarattabu ‘alay-hā ḍālika ‘āda*). Souvent c'est ce que nous entendons. Cependant nous n'avons pas vu quelqu'un qui le fasse ou l'opinion de quelqu'un qui le fait, bien que les ruptures de l'ordre établi (*ḥawāriq al-‘ādāt*) ne sont pas inconnues, surtout parmi les saints de cette communauté. Que Dieu - qu'Il soit exalté ! - sanctifie leurs secrets.

La science des ruses sassanides (*‘ilm al-ḥiyal al-sāsāniyya*)

C'est la science par laquelle on connaît la façon de déployer des stratagèmes (*ṭarīq al-iḥtiyāl*) pour attirer les bienfaits et obtenir les biens. Celui qui s'y adonne revêt dans chaque contrée l'apparence qui lui sied, pour que ses habitants le considèrent comme un maître de la [catégorie dont il a pris] l'apparence. Parfois ils choisissent l'apparence des juristes (*al-fuqahā'*), parfois ils choisissent l'apparence des prédicateurs (*al-wu‘āz*), parfois ils choisissent l'apparence des soufis (*al-ṣūfiyya*), parfois ils choisissent l'apparence des nobles (*al-ašrāf*) ou autres. Ensuite ils utilisent leurs astuces pour tromper les gens du commun (*yaḥtālūna fī ḥidā‘ al-‘awāmm*) avec des choses dont le pouvoir plaît aux esprits (*al-‘uqūl*). De là quelqu'un a raconté avoir vu à la grande mosquée de Bassorah un singe (*qird*) sur une litière semblable à celle sur laquelle montent les fils des rois. Il avait des vêtements précieux comme leurs vêtements. Il pleurait, gémissait, il était entouré de serviteurs qui le suivaient, pleuraient et disaient : « Ô bienheureux ! Voyez notre maître ! C'était un fils de roi, il s'est épris (*‘ašīqa*) d'une sorcière (*imra‘a sāhira*) et il fut atteint par sa sorcellerie au point d'être métamorphosé en singe (*musiḥa ilā ṣūrat al-qird*). Elle lui a demandé beaucoup d'argent (*māl ‘azīm*) pour le délivrer de cet état ». Le singe à ce moment

pleurait, [multipliant] gémissements et sanglots, et la foule était attendrie et pleurait. Ils rassemblèrent pour lui beaucoup de biens, puis se prosternèrent devant lui à la mosquée, firent une prière de deux genuflexions puis la prière du vendredi avec [tout] le monde. Puis ils s'en allèrent de la mosquée à la fin avec ces sublimes biens⁵³⁶⁷. Il y a beaucoup d'exemples de ces ruses. Le livre *al-Muḥtār fī kašf al-astār* (*Morceaux choisis : le dévoilement des voiles*)⁵³⁶⁸ parvient à dévoiler ces secrets.

La science du dévoilement des escamotages et de l'éclaircissement des doutes (*‘ilm kašf al-dakk wa-īdāḥ al-šakk*)⁵³⁶⁹

C'est la science par laquelle on connaît les ruses attachées aux artisanats spéciaux (*al-šanā’i‘ al-ğuz’iyya*) des commerces, de la fabrication de graisse (*šan‘at al-samīn*), du lapis-lazuli (*al-lāzaward*), des rubis (*al-la‘l*), des jacinthes (*al-yāqūt*) et l'aveuglement des gens à ce [sujet]. Lorsque le raconter est illicite, nous avons renoncé à le détailler. Si tu veux t'y arrêter, retourne au livre *al-Muḥtār* susmentionné.

Science de la prestidigitation et des illusions (*‘ilm al-ša‘baḍa wa-l-taḥayyulāt*)

Capter les yeux illusionnés (*wa-l-aḥḍ bi-l-‘uyūn al-muḥīla*) par la vitesse d'action de celui qui l'exécute par la vision d'une chose à l'encontre de ce qu'elle devrait être. La prestidigitation (*al-ša‘baḍa*) - on dit : *al-ša‘wada* avec la *wāw* à la place du *bā* - est l'arabisation de *ša‘ābaḍa*, qui est le nom d'un homme lié à cette science.

C'est une science bâtie sur l'agilité de la main (*ḥiffat al-yad*) : les gens voient la chose répétée en une fois en raison de la vitesse de son mouvement, ou la [chose] unique plusieurs fois, [ils] voient le minéral (*al-ğamād*) s'animer, l'objet sensible disparaît aux yeux des hommes sans qu'il leur soit pris avec la main et d'autres états dont les hommes reconnaissent l'existence sans connaître le pourquoi.

Cela n'est pas formellement (*fī šay’*) de la magie, mais ça y ressemble à vue d'œil [c'est pourquoi] nous l'avons comptée parmi ses dérivés. Quant aux instruments établis par nécessité, ils comblent un vide comme les deux flèches de la justice et de la tyrannie (*ka-qadhay al-‘adl wa-l-ğawr*), le cadran des heures et la traction des poids. Cela a des causes sûres, celui qui les examine est capable de les reproduire. Cette science fait partie des dérivés de la géométrie (*al-handasa*) en vérité, c'est pourquoi nous les avons différés jusque là. C'était une sorte d'expédient en raison de sa ressemblance avec la magie.

⁵³⁶⁷ Cette anecdote est le résumé du chapitre 4 de la sixième section du *Muḥtār* d'al-Ğawbarī. Cf. al-Ğawbarī, *Al-Ğawbarī und sein Kašf al-asrār*, p. 143-146.

⁵³⁶⁸ Il s'agit d'*al-Muḥtār fī kašf al-asrār* d'al-Ğawbarī. Cf. *supra* p. 383 et suivantes.

⁵³⁶⁹ Cette expression reprend le titre de l'ouvrage d'Ibn Šuhayd al-Mağribī sur le même thème et qui sert d'inspiration au *Muḥtār* d'al-Ğawbarī.

La science de la métamorphose (*‘ilm ta‘alluq al-qalb*)

Cette science, peut-être que quelqu'un qui se fait passer pour noble (*ba‘d al-mutanabbilīn*) la manifeste à celui dont la raison a quelque défaillance au point que ce dernier pense qu'il connaît le plus sublime nom ou que les djinns lui obéissent, peut-être que son efficacité le guérit d'une maladie ou autre, ou [manifeste] de l'obéissance à cet habile [personnage] dans ce qu'il [veut] atteindre.

La science de l'imploration par les propriétés des remèdes et des simples (*‘ilm al-isti‘āna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya wa-l-mufradāt*).

[Elle est] comme l'attraction du magnétisme pour le fer et les autres choses du même genre. Certes, elle [fait partie] des dérivés des propriétés des remèdes, mais parce que le commun n'en connaît pas les causes, peut-être est-elle comptée dans la magie.

On rapporte qu'il y avait une église dans le pays des Byzantins ou des Indiens dans les murs, le plafond et le sol de laquelle opéraient six pierres magnétiques de puissance égale ; une croix de fer y était placée dans les airs de façon que l'attraction de ces six pierres était égale. On s'appliquait à ce que la croix demeure toujours dans les airs sans qu'un instrument ne soit apparent. Un groupe de chrétiens fut séduit par [cette croix].

...

Les propriétés des lettres d'après Ṭāškoprüzāde

Référence du texte : Ṭāškoprüzāde, *Miftāḥ al-sa‘āda wa-miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍū‘āt al-‘ulūm*, Beyrouth, Dar al-kutub al-‘ilmiyya, 1985, II, p. 547-550.

...

Science des propriétés des lettres⁵³⁷⁰

Sache que les lettres mentionnées dans les liminaires des sourates, et les lettres dans l'absolu, ont des propriétés magnifiques, de vénérables vertus, que connaissent ceux qui les pratiquent. Cette science a été présentée par le cheikh ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī dans ses livres composés à ce sujet.

⁵³⁷⁰ Ṭāškoprüzāde, *Miftāḥ al-sa‘āda*, II, p. 547-550.

La science des propriétés spirituelles, issues des carrés magiques en chiffres et en lettres, et de la décomposition des nombres et des lettres (*al-taksīrāt al-‘adadiyya wa-l-ḥarfīyya*).

C'est une science recherchant la méthode de mélange des nombres et des lettres selon les analogies et les équivalences (*al-tanāsub wa-l-ta‘ādul*), afin d'accrocher au moyen de cette équivalence des esprits agissants qui influent sur le déclenchement, selon ce qui est voulu et que l'on vise par l'arrangement des nombres, des lettres et leurs techniques.

Son but est l'obtention de la chose demandée qu'elle relève de la religion, d'ici-bas ou de l'au-delà.

Sa cible, son but et son utilité ne son pas cachés. Les livres de ‘Abd al-Raḥmān al-Maḡribī⁵³⁷¹ sont bénéfiques sur ce chapitre, de même que les livres du cheikh Aḥmad al-Būnī, et encore d'autres cheikhs.

Cette science peut être comptée parmi les dérivés de la science du calcul (*‘ilm al-ḥisāb*) au niveau de l'arrangement des nombres. [Elle peut être comptée] parmi les dérivées de la science de la géométrie (*‘ilm al-handasa*) pour l'aspect de l'équivalence de ces nombres et lettres (*ta‘dīl al-a‘dād wa-l-ḥurūf*) dans les carrés magiques (*al-ḡadāwil al-wafqīyya*). Cependant, pour ce que l'on peut compter parmi les propriétés des lettres (*ḥawāṣṣ al-ḥurūf*) par le fait de composer le carré magique en lettres, nous l'avons mentionné dans la science des lettres qui relève des propriétés du Coran (*ḥawāṣṣ al-Qur’ān*).

La science de l'action par les lettres et les noms

C'est une science noble, à laquelle on parvient par la persévérance, selon des conditions déterminées et des exercices spécifiques orientés vers ce qui est lié aux propriétés de ces lettres ou de ces nombres.

Son objet et son but sont apparents au Connaisseur. On dit que sous cette science se trouvent en fait cent quarante-huit sciences. Les livres du cheikh ‘Abd al-Raḥmān sus-mentionné et du cheikh Aḥmad al-Būnī sont célèbres sur cette science.

La science des lettres lumineuses et ténébreuses

Sache que certaines lettres sont considérées comme lumineuses (*nūrānī*) et certaines ténébreuses (*ẓulmānī*). On estime qu'il n'y a pas de lettre ténébreuse dans la sourate *al-Fātiḥa* et dans liminaires des sourates. Le développement de cette science se trouve dans les livres du cheikh Aḥmad al-Būnī. Celui qui les demande les trouvera.

⁵³⁷¹ Il s'agit probablement de ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī.

Le profit [que l'on peut tirer de cette science] est d'opérer par les lettres lumineuses dans des opérations visant au bien, et par les lettres ténébreuses dans des opérations visant au mal. Ces lettres lumineuses sont réunies dans son propos : « Un texte sage a un secret tranchant » (*naṣṣ ḥakīm la-hu sirr qāṭi'*), son propos : « Les voies de ton écoute sont le conseil sincère », son propos : « L'ami qui se sépare de toi, joins toi à lui », son propos : « Préserve un secret : cela t'évitera de le porter », son propos : « Sur la voie il y a une Vérité à embrasser » et son propos : « Un secret bien gardé coupe court aux paroles ». Le dernier est le plus approprié par sa signification. C'est ce que l'on trouve dans *Ġāyat al-maġnam fī l-ism al-a'zam* (*Le but de celui qui s'enrichit : le plus sublime nom*).

La science de l'action par le plus sublime nom (*'ilm al-taṣrīf bi-l-ism al-a'zam*)

Elle fait partie des sciences que personne n'atteint excepté les prophètes et les saints accomplis (*al-awliyā' al-kāmilīn*) parmi les maîtres du dévoilement et de l'observation directe (*min arbāb al-kaṣf wa-l-'iyān*). C'est pourquoi ils n'ont pas composé sur cette chose d'ouvrage qui rende visible ce nom, parce que son dévoilement auprès de certains n'est pas licite à l'origine. De son dévoilement découle une corruption du monde et une élévation de l'ordre des descendants d'Adam. Certes le cheikh al-Yāfi'ī et d'autres ont rassemblé les récits rapportés sur cette [discipline], mais pas au point que la certitude [en cette science] épargne du malheur du châtement, comme il l'indique dans son livre *al-Durr al-naẓīm fī faḍā'il al-Qur'ān al-a'ẓīm* (*La perle arrangée : les vertus du sublime Coran*).

La science de l'analyse et de l'exposition (*'ilm al-kaṣr wa-l-baṣṭ*)

C'est une science par les lettres [sous forme] isolée : on isole les lettres d'un nom de Dieu - qu'Il soit exalté ! - et on y mêle les lettres de ce que tu demandes, on pose [tout cela] dans une ligne, puis on opère selon des voies que connaissent ses praticiens, afin de modifier l'organisation des lettres présentes dans la première ligne dans la seconde ligne, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on revienne à l'organisation de la source de la première ligne. On en prend les noms des anges et des invocations par lesquelles on travaille jusqu'à ce que s'accomplisse ce qui était demandé.

La science de la connaissance de la *zā'irġa*

C'est une sous-catégorie de l'analyse et de l'exposition (*qism min al-kaṣr wa-l-baṣṭ*) avec des voies spécifiques et des états déterminés, afin que l'on extraie des lettres desquelles sont extraits des mots indiquant la façon [d'obtenir] ce que tu demandes dans l'avenir. Quant à ce qui doit arriver ou qui ne doit pas exister, [on procède] afin d'extraire le nom de celui qui accomplira ce que tu demandes ou le

nom de celui qui l'empêchera d'arriver. J'ai vu une voie pour extraire les mots de ce qui est demandé en vers composés en arabe, selon un seul mètre et une seule rime. C'est une science merveilleuse déposée dans des tableaux (*mawḍū' fi ḡadāwil*). J'ai rarement vu quelqu'un qui la connaissait, et j'ai rarement vu quelqu'un qui l'enseignait et n'en était pas avare ! C'est à Dieu que l'on demande assistance dans cette science.

La science du *ḡafr* et du Carcan (*al-ḡāmi'a*)

C'est un terme de la science résumant la Tablette de l'Arrêt et du Décret (*lawḥ al-qadā' wa-l-qadar*), contenant tout ce qui est et qui sera en totalité et en partie.

Le *ḡafr* est un terme sur la Tablette de l'Arrêt qui verrouille l'univers (*'aqala l-kull*). Le Carcan (*al-ḡāmi'a*) est la Tablette du Décret (*lawḥ al-qadar*) qui est le souffle de l'univers (*nafas al-kull*). Une secte (*tā'ifa*) prétend que l'imam 'Alī b. Abī Ṭālib - que Dieu soit satisfait de lui - a déposé les vingt-huit lettres selon la voie du plus sublime *baṣṭ* dans le Tome du *ḡafr* (*ḡild al-ḡafr*). On en tire par des voies spécifiques et des conditions déterminées des termes spécifiques dont on tire ce qui est dans la Tablette de l'Arrêt et du Décret (*lawḥ al-qadā' wa-l-qadar*). C'est une science héritée de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*) et de qui fait remonter son origine à eux et aux cheikhs accomplis qui font remonter leur origine à eux et prennent [leur science] d'eux. Ils l'ont cachée à d'autres qu'eux.

On dit qu'il n'y a plus selon ce livre de vérité si ce n'est le Mahdī attendu dont l'avènement aura lieu à la fin des temps. On rapporte cela dans les livres des prophètes précédents comme on le rapporte de Jésus - que les prières de Dieu soient sur lui : « Nous, assemblées des prophètes, nous venons à vous par la descente ». Quant au sens ésotérique (*al-ta'wīl*) : « par [cette descente] arrivera le Paraclet (*al-Fāraqlīt*) qui viendra à vous après moi ».

On rapporte que le calife al-Ma'mūn, lorsqu'il désigna pour successeur au califat 'Alī b. Mūsā l-Riḏā, lui écrivit [une preuve] écrite de sa désignation. Il écrivit à la fin de ce document : « Oui, cependant, le *ḡafr* et le Carcan indiquent que la chose ne s'accomplira pas ». Ce fut comme il dit parce qu'al-Ma'mūn fut effrayé en raison de cela qu'une scission (*fitna*) [éclate] parmi les Banū Hāšim : il empoisonna 'Alī b. Musā l-Riḏā avec du raisin contrairement à ce qui est écrit dans les livres d'histoire.

•••

Magie et mathématiques d'après Ṭāškoprüzāde

Référence du texte : Ṭāškoprüzāde, *Miftāḥ al-sa'āda wa-miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍū'āt al-ʿulūm*, Beyrouth, Dar al-kutub al-ʿilmiyya, 1985, I, p. 373-374.

•••

La science des carrés magiques (*ʿilm aʿdād al-wafq*)

Les carrés magiques (*al-wafq*) sont des tableaux carrés qui ont des cases carrées, dans lesquelles on dépose des nombres sous forme de chiffres (*arqām ʿadadiyya*) ou des lettres à la place des nombres, à condition que les lignes et les colonnes de ces tableaux soient égales en nombre et qu'aucun nombre ne soit répété dans ces cases.

On mentionne que l'équilibre des nombres a des propriétés en abondance, issues de l'essence spirituelle (*rūḥāniyya*) de ces nombres ou des lettres. Des effets merveilleux et des actions étranges s'organisent avec eux, à condition de choisir des moments idoines et des heures fastes. Il y a sur cette science beaucoup de livres utiles sur le but connu des praticiens de cette discipline. Cette science fait partie des dérivés de la science des nombres (*ʿilm al-ʿadad*) en tant que calcul des nombres (*hisāb al-aʿdād*), et elle fait partie de la science des propriétés (*ʿilm al-ḥawāṣṣ*) selon ses effets et ses utilités. Tu entendras « science des carrés magiques » (*ʿilm al-wafq*) et ainsi « science des lettres et de l'analyse » (*ʿilm al-ḥurūf wa-l-taksīr*) - si Dieu qu'Il soit exalté le veut - à la mention de la « sciences des propriétés » (*ʿilm al-ḥawāṣṣ*) à la mention des lettres isolées des sourates.

Les meilleurs livres de cet art sont :

- *Kitāb Šams al-āfāq fī ʿilm al-ḥurūf wa-l-awfāq* (*Le soleil des horizons : la science des lettres et des carrés magiques*)

- *Kayfiyyat al-ittifāq fī tarkīb al-awfāq* (*La méthode de la concordance : la composition des carrés magiques*)

- *Baḥr al-wuqūf fī ʿilm al-awfāq wa-l-ḥurūf* (*Les étapes maritimes : la science des carrés magiques et des lettres*)

Les livres sur cet art sont nombreux, ils excèdent les cent compilations selon ce que j'ai vu et entendu. Cette science est une mer sans rivage, qui finit donc à la science du dévoilement (*ʿilm al-mukāšafa*) qui noie dans ses mers la raison (*ʿuqūl*) des savants et des sages.

La science des propriétés des nombres amiables et odieux (*ʿilm ḥawāṣṣ al-aʿdād al-mutaḥābbba wa-l-mutabāgiḍa*)⁵³⁷²

On mentionne que quand ils sont déposés dans la nourriture, la boisson ou autre chose qu'utilisent deux personnes, alors un amour merveilleux (*maḥabba ʿaǧība*) se cultive entre eux. Si tu les écris sur ton vêtement, il ne se séparera pas de toi. Le plus petit de ces nombres est K.R [=220] et le plus grand D.F.R [=284]. Trace-les au calame, donne le plus petit à qui tu veux et mange le plus grand : le plus petit obéira au plus grand selon une ingénieuse propriété. On utilise sur du raisin, des graines, des grenades et des fruits similaires un nombre sans le tracer.

Ensuite, le divin Platon (*Aflātūn al-ilāhī*) a expliqué les propriétés des nombres qui s'aiment et se détestent (*al-aʿdād al-mutaḥābbba wa-l-mutabāgiḍa*). On mentionne que si on écrit les nombres qui s'aiment sur une jarre (*kūz*) que l'eau n'a pas touchée et que deux personnes y boivent, il naîtra entre eux un amour solide qui n'existait pas avant cela. [On mentionne également] que si l'on considère la même chose avec les nombres qui se détestent, il apparaîtra entre eux une ferme adversité avec la permission de Dieu - qu'Il soit exalté !

Quant à la voie pour déterminer les nombres qui s'aiment, cela est expliqué intégralement avec les preuves numériques dans le livre *Taḍkirat al-aḥbāb fī bayān al-taḥābb* (*La mention des amants : explication de l'amour réciproque*). C'est un livre précieux qui indique la vertu de son auteur et l'élévation de son illustration dans les sciences exactes (*al-ʿulūm al-riyāḍiyya*). Son livre sus-mentionné en témoigne.

⁵³⁷² Sur les « nombres amiables », voir *supra* p. 227. Nous avons pris le parti de rendre *mutabāgid* par « odieux » (litt. « qui s'entre-détestent ») par analogie avec « amiable » (litt. « qui s'entr'aiment »). Si les « nombres amiables » sont clairement définis en mathématiques, nous ignorons à quoi se réfèrent exactement ces « nombres odieux » et Ṭāšköprüzāde ne donne ici aucun exemple. Nous ignorons donc s'il s'agit effectivement d'une donnée mathématique.

Les propriétés du carré magique et de la prière d'après al-Ġazālī

Texte de référence : al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, éd. et tr. Fl-lubnāniyya li-tarġamat al-rawā'i, 1969², p. 116-118 (traduction), p. 50-52 (texte arabe) ; voir aussi Charles Barbier de Meynard, « Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali intitulé le préservatif de l'erreur, et notices sur les extases (des soufis) », *Journal asiatique*, série 7, t. 9 (janvier 1877), p. 82-86.

...

Il y a aussi celui qui reconnaît la Prophétie en parole, mais qui met les prescriptions de la Loi révélée sur le même niveau que la Sagesse. En réalité, il nie la Prophétie. Il croit seulement aux Sages dialecticiens, nés sous un astre donné, qui détermine d'autres à les suivre. Cela n'a rien à voir avec les Prophètes.⁵³⁷³

La foi en la Prophétie, c'est la certitude de l'existence d'une zone supra-rationnelle, où s'ouvre un « œil » doué d'une perception particulière. L'intellect en est exclu, comme le sont : l'ouïe, de la perception des couleurs, la vue des (*sic*) celle des sons, et tous les sens, de celle des données rationnelles.

L'ami des Dialecticiens peut nier l'évidence : j'en ai pourtant montré la possibilité, et même l'existence. S'il l'admet, il reconnaît qu'il y a des « propriétés » qui échappent à l'entendement, ou lui paraissent presque impossibles. Exemple : un sixième de drachme d'opium est un poison mortel, parce qu'il glace le sang dans les veines, en raison de sa froideur excessive. Or, pour celui qui se dit naturaliste, les corps composés ne peuvent être froids qu'à cause des deux éléments froids : la Terre et l'Eau. Il est pourtant clair que de grandes quantités de Terre et d'Eau ne suffiraient pas à produire autant de froid. Racontons cela à un Naturaliste. S'il ne l'a pas expérimenté lui-même, il dira : « c'est impossible, puisque l'opium renferme

⁵³⁷³ Sur cette différence entre sages et prophètes chez al-Ġazālī, on trouve dans le *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* la différenciation suivante : « la différence entre les connaissances des *walī* et des prophètes d'une part, et celle des hommes de savoir et des *sages* de l'autre, consiste en ceci : chez les premiers, les connaissances viennent de l'intérieur du cœur, de la porte ouverte sur le monde de la *Malakūt* ; tandis que le savoir de la sagesse vient des portes des sens qui sont ouverts sur le monde du *Mulk* » (*al-farq bayn 'ulūm al-anbiyā' wa-l-awliyā' wa-bayn 'ulūm al-ḥukamā' wa-l-'ulamā' hādā. Wa-huwa anna 'ulūma-hum ta'tī min dāḥil al-qalb min al-bāb al-munfataḥ ilā 'ālam al-malakūt, wa-'ilm al-ḥikma ya'tī min abwāb al-ḥawāss ilā 'ālam al-mulk*). Traduction de Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1970, p. 77 ; al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2010, III, p. 18-19.

deux autres éléments - l'Air et le Feu - et que ceux-ci ne peuvent refroidir. Même s'il n'était fait que de Terre et d'Eau, il ne pourrait glacer à ce point. A plus forte raison, s'il comprend deux éléments chauds... ». Et notre « savant » croira que c'est une preuve !

Eh bien, toutes les « preuves » des Philosophes sont de même genre, en Science Naturelle comme en Théodicée. Ils se représentent les choses, en les mettant à la portée de leurs découvertes et de leur entendement. Celles qu'ils ne connaissent pas, ils les déclarent impossibles. Si le rêve véridique n'était pas si courant, pareils raisonneurs refuseraient de croire que l'on puisse prétendre, pendant le sommeil des sens, connaître les choses cachées. Et si on leur disait ceci : « est-il possible qu'il existe quelque chose au monde, qui, gros comme une graine, suffit à détruire une ville, puis se détruit soi-même entièrement » ? Ils répondraient que non, que c'est un conte à dormir debout ! Pourtant, c'est bien ce qui se passe avec le feu, incroyable pour qui ne l'a jamais vu. Et la plupart des merveilles de l'Autre-Monde sont dans ce cas.

Nous dirons donc au Naturaliste : « tu es bien obligé d'avouer que l'opium a la propriété de refroidir, même si ce fait ne se déduit pas par raisonnement analogique ! Dans le même sens, pourquoi les prescriptions de la Loi religieuse ne pourraient-elles renfermer des propriétés (pour traiter et purifier les « cœurs »), inintelligibles à la dialectique, mais perçues par « l'œil » prophétique ?

Les Naturalistes n'admettent-ils pas, dans leurs livres, des propriétés autrement surprenantes ? Par exemple, dans le traitement d'un accouchement difficile : la parturiente regarde, puis place sous ses pieds, deux morceaux d'étoffe sur lesquels on a écrit, et qui n'ont pas été mouillés. Il paraît qu'elle accouche immédiatement. Les Naturalistes citent ce cas dans leur traité des « Propriétés merveilleuses expérimentées⁵³⁷⁴ ». Le dessin (magique) se compose de neuf carrés, contenant neuf chiffres dont la somme fait toujours quinze (qu'on le lise en longueur, en largeur ou en diagonale).

1	9	2
3	5	7
8	1	6

Comment pourrait-on croire à cette histoire et ne pas admettre que l'évaluation de deux inclinaisons du corps pour la prière du matin, quatre pour celle de midi et trois pour celle du crépuscule, correspond à des propriétés

⁵³⁷⁴ Nous avons ajouté « expérimentées » afin de rendre l'arabe *al-muğarraba*.

irrationnelles ? Il s'agit de moments différents de la journée, et leurs propriétés différentes seraient peut-être perçues à la lumière prophétique.

(*Wa-ammā man aṭbata l-nubuwwa bi-lisāni-hi, wa-sawwā awḍā' al-šar' alā l-ḥikma, fa-huwa 'alā l-taḥqīq kāfir bi-l-nubuwwa, wa-inna-mā huwa mu'min bi-ḥukm la-hu ṭāli' maḥṣūs, yaqtaḍi [p. 51] ṭāli'u-hu an yakūna matbū'*; *wa-laysa hādā min al-nubuwwa fi šay'*. *Bal al-īmān bi-l-nubuwwa : an yaqirra bi-iṭbāt ṭūr warā' al-ʿaql, tanfatihu fi-hi ʿayn yudriku bi-hā mudrakāt ḥāṣṣa, wa-l-ʿaql maʿzūl ʿan-hā, ka-ʿazl al-sam' ʿan idrāk al-alwān, wa-l-baṣar ʿan idrāk al-aṣwāt, wa-ḡamī' al-ḥawāss ʿan idrāk al-maʿqūlāt. Fa-in lam yuḡawwiz hādā, fa-qad aqamnā l-burhān ʿalā imkāni-hi, bal ʿalā wuḡūh. Wa-in ḡawwaza hādā, fa-qad aṭbata, anna hāhunā umūr tusammā ḥawāṣṣ, lā yadūru taṣarruf al-ʿaql ḥawāli-hā aṣl, bal yakādu l-ʿaql yakḍabu-hā wa-yaqḍi bi-stiḥālāti-hā. Fa-in wazana dāniq min al-afyūn, samma qātil li-anna-hu yaḡmudu l-dam fi l-urūq li-farṭ burūdāti-hi. Wa-llaḍi yadda'i ʿilm al-ṭabī'a, yazʿamu anna mā yabrudu min al-murakkabāt, inna-mā yabrudu bi-ʿunṣuray al-mā' wa-l-turāb ; fa-humā l-unṣurān al-bāridān. Wa-ma'lūm anna irṭāl min al-mā' wa-l-turāb lā yablaḡu tabrīda-hā fi l-bāṭin ilā hādā l-ḥadd. Fa-law aḡbara ṭabī'i bi-hādā wa-lam yuḡarribu-hu, la-qāla : « hādā maḥāl, wa-l-dalīl ʿalā stiḥālāti-hi anna fi-hi nāriyya wa-hawā'iyya wa-l-hawā'iyya wa-l-nāriyya lā tazīdu-hā burūda ; fa-naqduru l-kull mā wa-turāb, fa-lā yūḡibu hādā l-ifrāt fi l-tabrīd. Fa-in inḍamma ilay-hi ḥārrān fa-bi-an lā yūḡibu ḍālika ulā. » *Wa-yaqduru hādā burhān ! Wa-akṭara barāhīn al-falāsifa fi l-ṭabī'iyyāt wa-l-ilāhiyyāt, mubnī ʿalā hādā l-ḡins ! Fa-inna-hum tuṣawwirū l-umūr ʿalā qadr mā waḡadū-hu wa-ʿaqalū-hu, wa-mā lam ya'lafū-hu qadarū stiḥālata-hu, wa-law lam nakun al-ru'yā l-ṣādiqa ma'lūfa, wa-dda'ā muddi', anna-hu ʿinda rukūd al-ḥawāss, ya'lamu l-ḡayb, la-nkaraha l-uttaṣifūn bi-miṭl hādīhi l-ʿuqūl. Wa-law qīla li-wāḥid : hal yaḡūzu an yakūna fi l-dunyā šay', huwa bi-miqdār ḥabba, yūḍa' fi balda fa-ya'kulu tilka l-balda bi-ḡumlati-hā tumma ya'kulu nafsa-hu fa-lā yubqī [šay'] min al-balda wa-mā fi-hā, wa-lā yabqā huwa nafsu-hu ? » *la-qāla : « hādā li-maḥāl wa-huwa min ḡumla l-ḥurāfāt ! » wa-hādīhi ḥālat al-nār, yankaru-hā man lam yara l-nār idā sami'a-hā. Wa-akṭara [inkār] ʿaḡā'ib al-āḡira huwa min hādā l-qabil. Fa-naqūlu li-l-ṭabī'i : « qad idṭararta ilā an taqūla : fi l-afyūn ḥāṣṣiyya fi l-tabrīd, laysat ʿalā qiyās al-maʿqūl bi-l-ṭabī'a. Fa-lam lā yaḡūzu an yakūna fi l-awḍā' al-šar'iyya min al-ḥawāṣṣ, fi mudāwāt al-qulūb wa-taṣfiyati-hā, mā lā yudriku bi-l-ḥikma l-ʿaqliyya, [p. 52] bal lā yubṣiru ḍālika illā bi-ʿayn al-nubuwwa ? » bal qad i'tarafū bi-ḥawāṣṣ hiya a'ḡāb min hādā fi-mā awradū-hu fi kutubi-him, wa-hiya min al-ḥawāṣṣ al-ʿaḡība l-muḡarraba fi mu'ālaḡat al-ḥāmil allatī ʿasara ʿalay-hā l-ṭalq, bi-hādā l-šakl :***

[figure du carré magique]

Yaktubu ʿalā ḥirqatayn lam yaṣibba-humā mā', wa-tanzuru ilay-humā l-ḥāmil bi-ʿayni-hā, wa-taḍi'u-humā taḡta qadamay-hā, fa-yusri'u l-walad fi l-ḥāl ilā l-ḥurūḡ. Wa-qad aqarrū bi-imkān ḍālika wa-awradū-hu fi « aḡā'ib al-ḥawāṣṣ » ; wa-huwa šakl fi-hi tis'a buyūt, yurqimu fi-hā ruqūm maḥṣūša, yakūnu maḡmū' mā fi ḡadwal wāḥid ḥamsa ʿašar, qara'ta-hu fi ṭūl al-šakl aw fi ʿarḍi-hi aw ʿalā l-ta'rib.

Fa-yā layta šīrī ! man yuṣaddiqu bi-dālika, tumma lā yattasī‘u ‘aqlu-hu li-l-taṣdīq, bi-anna taqdīr ṣalāt al-ṣubḥ bi-rak‘atayn, wa-l-zuhr bi-arba‘, wa-l-maḡrib bi-ṭalāt, huwa li-ḥawāṣṣ ḡayr ma‘lūma bi-naẓar al-ḥikma ? Wa-sababu-hā ḥtilāf hādīhi l-awqāt. Wa-inna-mā tudriku hādīhi l-ḥawāṣṣ bi-nūr al-nubuwwa)

Écoles de pensée soufies d'après Ibn Ḥaldūn

L'école des théophanies (tağallī)

Il s'agit de l'école à laquelle Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb et Ibn Ḥaldūn associent Ibn al-Fāriḍ, Ibn Barrağān, Ibn Qasī, al-Būnī, Ibn ʿArabī et Ibn Sūdakīn.

Texte de référence : Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-tahḍīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanğī, p. 59 ; *La voie et la loi*, tr. René Pérez, p. 180.

Elle consiste, en résumé, en un certain ordre assigné à la procession des existants (*sudūr al-mawjūdāt*) à partir de l'Être Nécessaire et Réel, à savoir que l'existence (*anniyya*)¹ du Réel, c'est l'unicité (*wahda*), et que de l'unicité sont issues (*nashaʿat*) l'*ahadiyya* et la *wāhidiyya*, lesquelles sont deux appréhensions de l'unicité. En effet, si l'on envisage cette dernière en faisant abstraction de la multiplicité et en abolissant les diverses appréhensions, elle est l'*ahadiyya* ; et si on l'envisage en tant qu'impliquant l'appréhension de la multiplicité et des réalités sans nombre, elle est la *wāhidiyya*. Le rapport de la *wāhidiyya* à l'*ahadiyya* est celui de l'extérieur à l'intérieur et du manifeste (*al-shahāda*) au caché (*al-ghayb*). La *wāhidiyya*, en effet, est une manifestation de l'*ahadiyya* : elle est pour elle ce qu'est la manifestation pour l'objet qui respandit (*al-mutağallī*). De plus, cette unicité totalisante, qui est la substance de l'Essence (*ʿayn al-Dhāt*) et la substance de la capacité de cette dernière à être objet de ces deux appréhensions - j'entends par là l'appréhension de l'intérieur et de son caractère d'unique excluant la multiplicité et l'appréhension de l'extérieur et de son caractère de multiple -, cette unicité totalisante, donc, [fait l'unité] entre l'occultation (ou intériorisation : *butūn*) et la manifestation (ou extériorisation : *zuhūr*), comme c'est le cas de celui qui parle en lui-même avec lui-même.

(*Wa-ḥāşilu-hu fī tartīb şudūr al-mawğūdāt ʿan al-wāğib al-ḥaqq : anna anniyyat al-ḥaqq hiya l-wahda ; wa-inna l-wahda naşʿat ʿan-hā l-aḥadiyya wa-l-wāḥidiyya, wa-humā ʿtibārān li-l-wahda, li-anna-hā in uḥīdat min ḥaytu suqūṭ al-kaṭra wa-ntifāʾ al-iʿtibārāt fa-hiya l-aḥadiyya, wa-in uḥīdat min ḥaytu ʿtibār al-kaṭra wa-l-ḥaqāʾiq ġayr al-mutanāhiya fa-hiya l-wāḥidiyya, wa-nisbat al-wāḥidiyya ilā l-aḥadiyya, nisbat al-zāhir ilā l-bāṭin, wa-l-şahāda ilā l-ğayb, fa-hiya maẓhar li-l-aḥadiyya bi-manzilat al-maẓhar li-l-mutağallī ; tumma tilka [50a] l-wahda l-ğāmiʿa llatī hiya ʿayn al-dāt wa-ʿayn qubūli-hā l-iʿtibārāyn aʿnī ʿtibār al-bāṭin wa-tawaḥḥidi-hi ʿan al-kaṭra, wa-ʿtibār al-bāṭin wa-takatturi-hi, fa-hiya bayn al-butūn wa-zuhūr ka-l-mutaḥaddit fī nafsi-hi maʿa nafsi-hi.*)

•••

L'école de l'unicité absolue (al-waḥda)

Il s'agit de l'école à laquelle Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb et Ibn Ḥaldūn associent Ibn Dahhāq, Ibn Sabʿīn et al-Šuštārī.

Texte de référence : Ibn Ḥaldūn, *Šifāʾ al-sāʾil li-tahdīb al-masāʾil*, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, p. 62 ; *La voie et la loi*, p. 183.

En voici le résumé. Après une réflexion approfondie, et après s'être engagés dans le problème où s'étaient déjà engagés d'autres qu'eux, celui de l'Un et de ce qui a procédé (*sadara*) de l'Un, [ils tiennent] que le Créateur (*al-Bārī*) est la totalité de ce qui est apparent et de ce qui est caché, qu'il n'y a rien d'autre que cela, et que la multiplication de cette Réalité absolue et de cette existence englobante (*al-anniyya al-jāmiʿa*) - qui est l'essence concrète (ʿayn) de toute existence - et de cette ipséité (*huwiyya*) - qui est l'essence concrète de toute ipséité -, cette multiplication, donc, n'est survenue qu'en vertu de ces illusions (*awhām*) que sont le temps, le lieu, la différence, l'occultation, la manifestation, la douleur, le plaisir, l'être et le néant. Toutes ces choses, disent-ils, si on va au fond d'elles-mêmes, ne sont que des illusions revenant aux informations de la conscience (*damīr*), alors qu'il n'y a rien d'elles à l'extérieur. Si donc les illusions viennent à être abolies, la totalité du monde, intégralement, avec ce qui s'y trouve, devient Un, et cet Un, c'est le Réel (*Al-Haqq* : Dieu). Le serviteur est composé de deux parts : l'une de vrai (ou réel : *haqq*), et l'autre de faux (*bāṭil*). Si donc le faux - qui accompagne obligatoirement les illusions - disparaît, il ne reste plus que le Réel.

(*Wa-ḥāṣilu-hu - baʿda inʿām al-naẓar wa-l-ḥawḍ fī-mā ḥāḍa fī-hi ḡayru-hum fī l-wāḥid wa-mā ṣadara ʿan al-wāḥid - inna l-bārī ʿāllā wa-ʿalā huwa maḡmūʿ mā zahara wa-mā baṭana, wa-lā šayʿ ḥilāf dālika, wa-inna taʿaddud ḥādīhi l-ḥaqīqa l-muṭlaqa, wa-l-anniyya al-ḡāmiʿa llatī hiya ʿayn kull anniyya, wa-l-huwiyya llatī hiya ʿayn kull huwiyya inna-mā waqaʿa bi-l-awhām : min al-zamān, wa-l-makān, wa-l-ḥilāf, wa-l-ḡayba, wa-l-zuhūr, wa-l-ālām, wa-l-ladda, wa-l-wuḡūd, wa-l-ʿadam ; qālū : wa-ḥādīhi kullu-hā idā ḥuqqiqat inna-mā hiya awhām rāḡiʿa ilā aḥbār al-ḍamīr, wa-laysa fī l-ḥāriḡ šayʿ min-hā, fa-idā usqītat al-awhām ṣāra maḡmūʿ al-ʿālam bi-asri-hi wa-mā fī-hi wāḥid, wa-dālika l-wāḥid huwa l-ḥaqq, wa-l-ʿabd muʿallaf min ṭarafay ḥaqq wa-bāṭil, fa-idā saqaṭa l-bāṭil, wa-huwa l-lāzim bi-l-awhām, lam yabqa illā l-ḥaqq [...].*)

La Table d'émeraude et ses variantes

Référence du texte : Julius Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Carl Winter, 1926, p. 157-159.

•••

(Introduction selon le manuscrit G) Il y avait dans son discours, à ce qu'il dit : « Lorsque je suis entré dans le souterrain (*al-sarb*), j'ai pris la Table (*al-lawḥ*) qui était entre les mains d'Hermès (*bayn yaday Hirmis*⁵³⁷⁵) [faite] en émeraude (*min zabarġad*⁵³⁷⁶). Il était écrit dessus dans la langue primordiale (*bi-l-lisān al-awwal*) :

(Introduction selon le manuscrit L) Voici les mots qui étaient à la fin du livre de Balīnūs, suspendus sans apparaître clairement (*mu'allaqa bi-ġayr idāḥ*). Il dit : Lorsque je suis entré dans le souterrain (*al-sarb*), j'ai pris la Table (*al-lawḥ*) d'émeraude (*min zabarġad*), qui était entre les mains d'Hermès (*bayn yaday Hirmis*) et sur laquelle était écrit :

(Introduction selon les manuscrits B et P) Voici les mots que j'ai trouvés à la fin du livre de Balīnūs le sage (*al-ḥakīm*), producteur des merveilles (*muḥdiṭ al-ʿaġāʾib*), suspendus et dont je n'ai pas atteint la signification (*lam uṣīb la-hā ma'nā*). Je les ai extraits dans le commentaire sur ce que le sage prononçait, et voici les mots que le sage voilait : il disait : « Moi, Balīnūs, lorsque je suis entré dans le souterrain artificiel sur lequel était le talisman (*al-ṭilasm*), je suis arrivé au vieillard assis sur un trône d'or (*al-ṣayḥ al-qā'id ʿalā kursī min dahab*). Il avait dans la main la Table

⁵³⁷⁵ Nous avons pris le parti de traduire littéralement « *bayn yaday ...* » par « entre les mains de... » plutôt que « devant... » étant donné les récits qui placent la Table dans la main de la statue.

⁵³⁷⁶ Le terme de *zabarġad* peut désigner toute sortes de pierres précieuses comme la chrysolithe, le topaze et l'émeraude (Kazimirski, I, p. 971). Pour Jean-Jacques Clément-Mullet, l'identification la plus adéquate serait le béryl, d'autant plus qu'al-Tīfāšī distingue le *zabarġad* du *zamarrud* (émeraude) par l'absence de propriétés médicinales du *zabarġad*, qui n'a que des qualités esthétiques. Nous maintiendrons toutefois l'appellation « table d'émeraude » dans la mesure où c'est par cette appellation qu'elle fut popularisée. Sur le *zabarġad* dans le *Kitāb al-Aḥġar* de pseudo-Aristote, cf. Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 98-99 (texte arabe) et 134-135 ; al-Tīfāšī, *Kitāb Azhār al-afkār fī ġawāhir al-aḥġār*, éd. et tr. Antonio Raineri, Firenze, Imp. E. R. tipografia orientale mediceo-laurenziana, 1818, p. 17-18 (texte arabe) et 17-21 (traduction) ; Jean-Jacques Clément-Mullet, « Essai sur la minéralogie arabe », *Journal asiatique*, série 6, tome 11 (1868), p. 67-81.

d'Émeraude (*lawḥ al-zabarğad*). Je pris [alors] la Table d'Émeraude (*al-lawḥ al-zabarğad*) qui était dans la main d'Hermès. Sur la Table était écrit dans la langue primordiale (*maktūb bi-l-lisān al-awwal*) :

I. Vrai, vrai, aucun doute, certain, authentique ! (*ḥaqqan ḥaqqan lā šakka yaqīnan ṣaḥīḥan*)⁵³⁷⁷

II. Le plus haut [vient] du plus bas et le plus bas [vient] du plus haut (*inna l-aʿlā min al-asfal wa-l-asfal min al-aʿlā*)⁵³⁷⁸

III. Opérer les merveilles [se fait] par une seule manière comme les choses [viennent] de cette essence par une seule manière. (*ʿamal al-ʿağāʾib bi-tadbīr wāḥid kamā kānat al-ašyāʾ min dālīka l-ğawhar bi-tadbīr wāḥid*)⁵³⁷⁹

IV. Son père est le Soleil, sa mère est la Lune, le vent le porta dans le ventre de sa mère, la terre le nourrit (*abū-hu l-Šams ummu-hu l-Qamar ḥamalāt-hu l-rīḥ fī baṭn ummi-hi ġaddat-hu l-arḍ*)⁵³⁸⁰

⁵³⁷⁷ Autres leçons :

L : Vrai, aucun doute dessus, certain ! (*Ḥaqqan lā šakka fī-hi yaqīnan*)

B : Vrai, aucun doute dessus, certain, authentique ! (*Ḥaqq lā šakka fī-hi yaqīn ṣaḥīḥ*)

H : [Il y a] dedans une explication authentique, aucun doute là-dessus ! (*fī-hi tafsīr ṣaḥīḥ lā šakka fī-hi*)

⁵³⁷⁸ Nous retenons ici la leçon des manuscrits L et B de Julius Ruska dans la mesure où elle est la plus courante et fait le plus sens. Autres leçons :

P : Parce que le plus haut [vient] du plus bas et du plus haut (*li-anna l-aʿlā min al-asfal wa-min al-aʿlā*)

H : Il dit que le plus haut [vient] du plus bas et le plus bas du plus haut (*yaqūlu inna l-aʿlā min al-asfal wa-l-asfal min al-aʿlā*)

⁵³⁷⁹ Autres leçons :

L et B : Opérer les merveilles [vient] d'une seule [chose] comme toutes les choses [viennent] d'une seule [chose], d'une seule manière (*ʿamal al-ʿağāʾib min wāḥid kamā kānat al-ašyāʾ kullu-hā min wāḥid bi-tadbīr wāḥid*)

H : Opérer les merveilles [vient] d'une seule [chose] et les choses se couvrent de cette essence d'une seule manière (*ʿamal al-ʿağāʾib min wāḥid wa-talabbasat al-ašyāʾ min dālīka l-ğawhar bi-tadbīr wāḥid*)

Les manuscrits L, B et H ajoutent d'autres versets après le III. :

L : Comme les choses ont grandi de cette essence d'une seule manière (*kamā nāšaʾat al-ašyāʾ min dālīka l-ğawhār bi-tadbīr wāḥid*)

B : Comme les choses ont grandi de cette essence d'une seule manière. Comme son opération est merveilleuse ! Il est le chef d'ici-bas et son préposé (*kamā nāšaʾat al-ašyāʾ min dālīka l-ğawhār bi-tadbīr wāḥid, mā aʿğab ʿamala-hu huwa raʾs al-dunyā wa-qayyimu-hā*)

H : Comme son opération est merveilleuse ! Il est le chef d'ici-bas et son préposé. (*mā aʿğab ʿamalu-hu wa-huwa raʾs al-dunyā wa-qayyimu-hā*)

V. [Il est] le père des talismans, le gardien des merveilles, parfait en forces (*abū l-ṭilasmāt ḥāzin al-‘ağā’ib kāmīl al-quwā*)⁵³⁸¹

VI. Un feu [qui]⁵³⁸² est devenu terre (*nār ṣārat arḍan*)

VII. Ôte le feu subtil et sacré du grossier avec grâce et jugement (*i‘zal al-nār al-laṭīf al-ḥaram min al-ğalīz bi-rifq wa-ḥukm*)⁵³⁸³

VIII a. Il monte de la terre au ciel et [re]descend sur la terre (*yaṣ‘adu*⁵³⁸⁴ *min al-arḍ ilā l-samā’ wa-yanzilu ilā l-arḍ*)⁵³⁸⁵

VIII b. En lui [est] la force du plus haut et du plus bas (*wa-fī-hi quwwat al-a‘lā wa-l-asfal*)⁵³⁸⁶

VIII c. Elle aura le pouvoir sur le plus haut et le plus bas (*fa-takūnu musallaṭan ‘alā l-a‘lā wa-l-asfal*)⁵³⁸⁷

⁵³⁸⁰ Autres leçons :

L et H : Son père est le Soleil et sa mère est la Lune, le vent le porta dans son ventre et la terre le nourrit (*abū-hu l-Šams wa-ummu-hu l-Qamar ḥamalāt-hu l-rīḥ fī baṭni-hā wa-ağdat-hu l-arḍ*)

B : Son père est le Soleil et sa mère est la Lune, le vent le porta dans son ventre et la terre le nourrit (*abū-hu l-Šams wa-ummu-hu l-Qamar ḥamalāt-hu l-rīḥ fī baṭni-hi wa-ağdat-hu l-arḍ*)

⁵³⁸¹ Autres leçons :

B, H et P : [Il est] le père des talismans, le gardien des merveilles, parfait en forces, résurrecteur des lumières (*abū l-ṭilasmāt ḥāzin al-‘ağā’ib kāmīl al-quwā muḥyi l-anwār*) (H a *ḥāzin* au lieu de *ḥāzin*, ce qui ne fait pas sens. De puis, il porte *muḥiq* au lieu de *muḥyi*)

⁵³⁸² La phrase semble incomplète : le premier élément d'une phrase nominale ne peut être indéfini. On peut néanmoins se demander si un texte de nature hermétique ne peut utiliser ce genre de licence grammaticale.

⁵³⁸³ Autres leçons :

L : Ôte la terre du feu, le subtil est plus noble que le grossier, [agis] avec grâce et conserve[-le] (*i‘zal al-arḍ min al-nār al-laṭīf akram min al-ğalīz taraffaq wa-aḥkim*)

B : Ôte la terre du feu, il t'éclaire, le subtil est plus noble que le grossier, avec grâce et jugement (*i‘zal al-arḍ min al-nār yuḍī la-ka l-laṭīf akram min al-ğalīz bi-rifq wa-ḥukm*)

H : Ôte la terre de celui qui devient le subtil, plus nécessaire que le grossier, avec grâce et sagesse (*i‘zal al-arḍ man yaṣīru l-laṭīf alzam min al-ğalīz bi-rifq wa-ḥikma*)

⁵³⁸⁴ Le manuscrit L porte *taṣ‘adu* (« tu montes »).

⁵³⁸⁵ Autres leçons :

B et H : Il monte de la terre au ciel, il allume alors les lumières du haut, et [re]descend sur la terre (*yaṣ‘adu min al-arḍ ilā l-samā’ fa-yaqtabisu l-anwār min al-‘ulwi wa-yanzilu ilā l-arḍ*)

⁵³⁸⁶ Autre leçon :

L : En toi [est] la force du plus haut et du plus bas (*wa-fī-ka quwwat al-a‘lā wa-l-asfal*)

⁵³⁸⁷ Ce verset manque dans B et H.

VIII d. Maintenant la lumière des lumières est avec toi, et pour cela les ténèbres s'enfuient de toi (*al-ān ma'a-ka nūr al-anwār fa-li-dālika tahrubu min-ka l-zulma*)⁵³⁸⁸

IX. Alors, avec la force des forces, il vaincra toute chose subtile, et il pénétrera dans toute chose grossière (*fa-bi-quwwat al-quwā yaḡlibu kull šay' laṭīf wa-yadhulu fī kull šay' ḡalīz*)⁵³⁸⁹

X. Selon la genèse du macrocosme...⁵³⁹⁰

L : ... sera l'opération, et ceci est ma gloire ! (*yakūnu l-'amal wa-hādā fahri*)

B et P : ... sera le microcosme, et ceci est ma gloire ! (*yakūnu l-'ālam al-aṣḡar wa-hādā fahri*)

H : ... [est] la genèse du microcosme (*takwīn al-'ālam al-aṣḡar*)

XI. Et selon ce [précepte] cheminent les savants (*wa-'alā hādā salakat al-'ulamā'*)

XII.⁵³⁹¹ Et pour cela je fus nommé Hermès triple par la sagesse (*wa-li-dālika summītu Hirmis*⁵³⁹² *al-muṭallaṭ bi-l-ḡikma*)

⁵³⁸⁸ Autres leçons :

L : Parce que la lumière des lumières est avec toi, et pour cela les ténèbres s'enfuient de toi (*li-anna ma'a-ka nūr al-anwār fa-li-dālika tahrubu min-ka l-zulumāt*)

B : Maintenant la lumière des lumières est avec lui, et pour cela les ténèbres s'enfuient de lui (*al-ān ma'a-hu nūr al-anwār fa-li-dālika tahrubu min-hu l-zulma*)

H : Parce que la lumière des lumières est avec lui, et pour cela il fait fuir les ténèbres de lui (*li-anna ma'a-hu nūr al-anwār fa-li-dālika yuharribu min-hu l-zulma*)

⁵³⁸⁹ Autres leçons :

L : Avec la force des forces, il vaincra toute chose subtile, et il pénétrera dans toute chose grossière (*bi-quwwat al-quwā yaḡlibu kull šay' laṭīf wa-tadhulu fī kull šay' ḡalīz*) (le manuscrit a *tadhuru* au lieu de *tadhulu*, nous n'avons pas pris compte de cette leçon dans la traduction car elle ne fait pas sens dans le contexte)

B et H : La force des forces vaincra toute chose subtile, et il pénétrera dans toute chose grossière (*quwwat al-quwā taḡlibu kull šay' laṭīf wa-yadhulu fī kull šay' ḡalīz*)

⁵³⁹⁰ Le manuscrit de base de Ruska ne comporte que la première partie du verset, c'est pourquoi nous donnons les trois fins envisagées par les autres manuscrits à la suite.

⁵³⁹¹ Ce verset n'est pas présent dans le manuscrit de base de Ruska mais sur les manuscrits L, B et H.

⁵³⁹² « *Hirmis* » manque dans le manuscrit L.

Invocation extraite du *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī

Texte de référence : Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, éd. ʿAbd al-Munʿim al-Ḥanafī, I, p. 32-33 ; éd. ʿAṣim Ibrāhīm al-Kayyālī l-Ḥusaynī l-Šādīlī l-Darqāwī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2005, I, p. 23-24.

...

Nous rapportons d'après Hišām b. ʿUrwa [qui le rapporte] d'après son père [qui le tient] de ʿĀʾiša - que Dieu soit satisfait d'elle - qu'elle a dit : Lorsque Dieu - Il est puissant et majestueux - voulut pardonner à Adam, ce dernier fit sept fois le tour de la Maison (*al-bayt*) qui n'était pas en ce jour une construction mais une colline rouge, puis il se leva, fit deux génuflexions, puis il dit : « Ô mon Dieu ! Tu sais mon secret et ce que j'ai fait au grand jour, accepte mon excuse ! Tu sais ma demande, donne-moi [l'objet de] ma requête ! Tu sais ce qu'il y a en mon âme, pardonne-moi mes péchés ! Ô mon Dieu, je Te demande avec une foi qui réjouit mon cœur et une certitude sincère au point que je sache qu'il ne m'atteindra que ce que Tu as écrit pour moi et la satisfaction de ce que Tu as séparé pour moi ô Celui qui a la majesté et la magnificence ! ». Dieu - Il est puissant et majestueux - lui inspira : « Je t'ai pardonné, tu ne M'immoleras aucun de tes enfants, ils M'invoqueront comme tu M'as invoqué pour que Je leur pardonne, que Je dissipe leurs afflictions, que J'enlève la pauvreté d'entre leurs yeux, que Je lui négocie ce qu'il y a derrière chaque négociant et que le bas-monde leur vienne, humilié. S'il ne le veulent pas, qu'ils disent les mots transmis (*al-kalimāt al-maʿtūra*). Ils font partie de ce que l'on rapporte sur le plus sublime nom de Dieu - gloire à Lui, qu'Il soit exalté ! - par des anecdotes divulguées tirées de cela : " Ô mon Dieu, je Te demande, louange à Toi, point de divinité excepté Toi, le Bienveillant (*al-Ḥannān*) Celui qui se glorifie de Ses bienfaits (*al-Mannān*) Créateur des cieux et de la terre (*Badīʿ al-samāwāt wa-l-arḍ*), Celui qui a la majesté et la magnificence (*Dū l-ğalāl wa-l-ikrām*), Tu es l'Unique (*al-Aḥad*), l'Impénétrable (*al-Ṣamad*) qui { n'a pas engendré et n'a pas été engendré, n'est égal à Lui personne }⁵³⁹³, ô Vivant, ô Subsistant, Ô Vivant lorsqu'il n'y a aucun vivant dans l'éternité de Son royaume et de Sa perennité ! Ô Vivant, Résurrecteur des morts, ô Vivant, qui fait mourrir les vivants, héritier des habitants de la terre et du ciel ! Ô mon Dieu, je Te demande par Ton nom, au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le

⁵³⁹³ Coran, CXII, 3-4.

Miséricordieux, et par Ton nom Celui { excepté lequel il n'y a point de divinité, le Vivant, le Subsistant, ni somnolence ni sommeil ne Le prennent }⁵³⁹⁴ !

Ô mon Dieu ! Je Te demande par Ton nom le plus sublime, le plus majestueux, le plus puissant, le plus noble, celui avec lequel si l'on T'invoque, Tu réponds, et si on te présente une requête, Tu donnes, ô Lumière de la lumière (*Nūr al-nūr*), ô Gouverneur des choses (*Mudabbir al-umūr*), ô Toi qui sais ce qu'il y a dans les cœurs (*‘Ālim mā fī l-ṣudūr*), ô Audient, ô Proche, ô [Toi] qui exauce l'invocation, ô Subtil pour ce qu'Il veut (*Laṭīf li-mā yašā’u*), ô Bienveillant (*Ra’ūf*), ô Miséricordieux (*Raḥīm*), ô Grand (*Kabīr*), ô Sublime (*‘Azīm*), ô Dieu (*Allāh*), ô Tout-Miséricordieux (*Raḥmān*), ô Celui qui a la majesté et la magnificence ! Dieu, point de divinité excepté Lui, le Vivant, le Subsistant, les visages s'humilient devant le Vivant le Subsistant. Ô mon Dieu (*yā Ilāhī*), Dieu de toute chose, Dieu unique, point de divinité excepté Toi !

Ô mon Dieu ! Je te demande par Ton nom, Dieu Dieu Dieu excepté lequel il n'y a point de divinité, Seigneur du Trône sublime. Que Dieu soit exalté, le Roi (*al-Malik*), le Vrai (*al-Ḥaqq*), point de divinité excepté Lui, Seigneur du noble Trône, Tu es le Premier (*al-Awwal*), le Dernier (*al-Āḥir*), l'Apparent (*al-Zāhir*), le Caché (*al-Bāṭin*), Tu embrasses toute chose par la miséricorde et la science, {K.H.Y.‘.Ṣ}⁵³⁹⁵ {H.M.‘.S.Q}⁵³⁹⁶ la matrice (*al-raḥim*) {N}⁵³⁹⁷, Ô Un (*Wāḥid*), ô Très-Puissant (*Qaḥḥār*), ô Puissant (*‘Azīz*), ô Contraignant (*Ġabbār*), Ô Unique (*Aḥad*), ô Impénétrable (*Ṣamad*), ô Affectueux (*Wadūd*), ô Pardonneur (*Ġafūr*) ! Il est Dieu, excepté lequel il n'y a point de divinité, Il connaît l'Invisible et le Témoignage (*‘Ālim al-ġayb wa-l-ṣahāda*), Il est le Tout-Miséricordieux le Miséricordieux, { nulle divinité en dehors de Toi ! Gloire à Toi ! J'ai été parmi les Injustes ! }⁵³⁹⁸.

Ô mon Dieu ! Je T'invoque par Ton nom gardé, caché, descendu, la Paix (*al-Salām*), la Pureté pure (*al-ṭuhr al-ṭāhir*), la sainteté sacrée (*al-quḍs al-muqaddas*), ô Temps (*Dahr*), ô Siècle des siècles ô Temps des temps (*yā Dayḥūr yā Dīhār*), ô Éternel (*Abad*), ô Prééternel (*Azal*), ô Celui qui n'a pas cessé et ne cessera pas (*man lam yazal wa-lā yazūlu*), Lui ô Lui (*Huwa yā Huwa*), point de divinité excepté Lui, ô Celui qui n'est pas excepté Lui (*man lā huwa illā huwa*), ô Celui dont nul ne sait ce qu'il est excepté Lui (*man lā ya‘lamu mā huwa illā huwa*), ô [Celui qui] est (*yā Kāna*), ô existant (*yā Kīnān*), ô Esprit (*yā rūḥ*), ô Celui qui est avant chaque être (*yā Kā’in qabla kull kawn*), ô Celui qui est après chaque être (*yā Kā’in ba‘d kull kawn*), ô Celui qui est caché à chaque être (*yā Maknūn li-kull kawn*), Ahyā Šarāhyā Adunāy Iṣbā’ut, ô Celui qui manifeste les plus sublimes des choses (*yā Muġallī ‘azā’im al-umūr*) ! Si tu gouvernes,

⁵³⁹⁴ Coran, II, 256/255.

⁵³⁹⁵ Coran, XIX, 1.

⁵³⁹⁶ Coran, XLII, 1-2.

⁵³⁹⁷ Coran, LXVIII, 1.

⁵³⁹⁸ Coran, XXI, 87.

dis : "Dieu me suffit, point de divinité excepté Lui, à Lui je m'en remets, Il est le Seigneur du Trône sublime, nulle chose n'est semblable à Lui, Il est l'Audient, le Clairvoyant (*al-Samī' al-Baṣīr*). Ô mon Dieu, que Ta prière soit sur Muḥammad et la famille de Muḥammad comme⁵³⁹⁹ Ta prière fut sur Abraham et la famille d'Abraham, Tu es loué et glorieux ! »

(*Rawaynā 'an Hišām b. 'Urwa 'an abī-hi 'an 'Ā'iša - raḍiya Llāh 'an-hā - qālat lammā arāda Llāh - 'azza wa-ğalla - an yatūba 'alā Ādam ṭāfa sab' bi-l-bayt wa-huwa yawma'id laysa bi-mabnī rabwa ḥamrā' tūmma qāma fa-šallā rak'atayn, tūmma qāla : « allahumma inna-ka ta'lamu sirrī wa-'alāniyyatī fa-qbal ma'dīratī. Wa-ta'lamu ḥāğatī fa-a'ṭinī su'lī. Wa-ta'lamu mā fī nafsi fa-ğfir lī ḍunūbī. Allahumma innī as'alu-kā imān yubāsīru qalbī wa-yaqīn ṣādiq ḥattā a'lamu anna-hu lā yuṣībunī illā mā katabta lī wa-l-riḍā bi-mā qasamta lī yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām », fa-awḥā Llāh 'azza wa-ğalla ilay-hi innī qad ġafartu la-ka wa-lan ya'tiyānī aḥad min ḍurriyati-ka fa-yad'ūnī bi-miṭl' alladī da'awtanī bi-hi illā ġafartu la-hu wa-kaṣaftu ġumūma-hu wa-naza'tu l-faqr min bayn 'aynay-hi wa-atğartu la-hu min warā' kull tāğir wa-ğā'at-hu l-dunyā wa-hiya rāğima wa-in kāna lā yurīdu-hā wa-l-yaqul ḥāğihī l-kalimāt al-mantūra fa-inna-hā mim mā ruwiya fī sm Allāh subḥāna-hu wa-ta'ālā l-a'zam bi-aḥbār min dālika ma'tūra : « allahumma innī as'alu-ka bi-anna l-ḥamd la-ka lā ilāha illā anta l-Ḥannān al-Mannān Badī' al-samāwāt wa-l-arḍ Dū l-ğalāl wa-l-ikrām anta l-Aḥad al-Şamad alladī { lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hu kufuwan aḥadun } yā Ḥayy yā Qayyūm yā Ḥayy ḥīn lā ḥayy fī daymūmiyyat mulki-hi wa-baqā'i-hi, yā Ḥayy, Muḥyi l-mawtā, yā Ḥayy Mumīt al-aḥyā', wāriṭ ahl al-arḍ wa-l-samā'. Allahumma innī as'alu-ka bi-smi-ka bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-bi-smi-ka lladī { lā ilāha illā huwa l-Ḥayy al-Qayyūm lā ta'ḥuḍu-hu sanatun wa-lā nawmun }.*

Allahumma innī as'alu-ka bi-smi-ka l-a'zam al-ağall al-a'azz al-akram alladī idā du'īta bi-hi aḡabta wa-idā su'īlta bi-hi a'ṭayta yā Nūr al-nūr, yā mudabbir al-umūr, yā 'ālim mā fī l-şudūr, yā Samī', yā Qarīb, yā Muğīb al-du'ā', yā Laṭīf li-mā yaşā'u, yā Ra'ūf, yā Raḥīm, yā Kabīr, yā 'Azīm, yā Llāh, yā Raḥmān, yā Dā l-ğalāl wa-l-ikrām, Allāh lā ilāha illā huwa l-Ḥayy al-Qayyūm, wa-'anat al-wuğūh li-l-Ḥayy al-Qa[yy]ūm⁵⁴⁰⁰. Yā ilāhī, wa-ilāh kull šay' ilāh wāḥid lā ilāha illā anta. [p. 24]

Allahumma innī as'alu-ka bi-smi-ka Llāh Allāh Allāh alladī lā ilāha illā huwa rabb al-'arş al-'azīm fa-ta'ālā Llāh al-Malik al-Ḥaqq lā ilāha illā huwa rabb al-'arş al-karīm anta l-Awwal al-Āḥir al-Zāḥir al-Bāṭin wasa'ta kull šay' [ra]ḥma⁵⁴⁰¹ wa-'ilm, { K.H.Y. : Ş } { Ḥ.M. : S.Q } al-raḥīm { N }, yā Wāḥid, yā Qaḥḥār, yā 'Azīz, yā Ġabbār, yā Aḥad, yā Şamad, yā Wadūd, yā Ġafūr, huwa Llāh alladī lā ilāha illā huwa 'ālim al-ğayb wa-l-şahāda, huwa l-raḥmān al-raḥīm { lā ilāha illā anta subḥāna-ka innī kuntu min al-zālimīna }

⁵³⁹⁹ L'édition a *kamāl* que nous avons amendé en *ka-mā*.

⁵⁴⁰⁰ L'éditeur a *al-qawm*, que nous avons rectifié en *al-Qayyūm*.

⁵⁴⁰¹ L'éditeur a omis la lettre *rā'*.

Allahumma innī ad‘ū-ka bi-smi-ka l-maknūn al-maḥzūn al-munazzal al-salām, al-ṭuhr al-ṭāhir, al-quds al-muqaddas, yā dahr, yā dayhūr yā dīhār, yā abad yā azal, yā man lam yazul wa-lā yazūlu, huwa yā huwa, lā ilāha illā huwa, yā man lā huwa illā huwa, yā man lā ya‘lamu mā huwa illā huwa, yā kāna yā kīnān, yā Rūḥ, yā kā’in qabla kull kawn, yā kā’in ba‘d kull kawn, yā maknūn li-kull kawn Ahyā Šarāhyā Adunāy Iṣbā’ut, yā muğallī ‘aẓā’im al-umūr fa-in tawallaw fa-qul ḥasbī Llāh lā ilāha illā huwa ‘alay-hi tawakkaltu wa-huwa rabb al-‘arš al-‘aẓīm laysa ka-miṭli-hi šay’ wa-huwa l-Samī‘ al-Baṣīr. Allahumma ṣalli ‘alā Muḥammad wa-‘alā āl Muḥammad kamā ṣallayta ‘alā Ibrāhīm wa-‘alā āl Ibrāhīm inna-ka Ḥamīd Mağīd)

Le *ḥizb al-baḥr d'al-Šādīlī*

Texte de référence : Ibn al-Sabbağ, *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār*, p. 50-53 ; à comparer avec la traduction anglaise d'Elmer H. Douglas, *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, p. 74-78 et la traduction française de Defrémery et Sanguinetti reprise par Louis Rinn, *Marabouts et khouans. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, 1884, p. 229-230.

•••

Le pieux cheikh Abū l-ʿAzāʾim Māḍī b. Sulṭān - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - nous a rapporté à Tunis - que Dieu qu'Il soit exalté veille sur elle -, de même que le pieux cheikh béni Šaraf al-Dīn, fils du cheikh [al-Šādīlī] - que Dieu soit satisfait de lui - à Damanhūr al-waḥš en Égypte en l'an sept cent quinze : le cheikh [al-Šādīlī] voulut faire le voyage du Caire [à La Mecque] pour le pèlerinage et peu de temps après le départ de [la caravane] de pèlerins, il dit : « On m'a ordonné de faire le pèlerinage cette année. Demandez pour nous une embarcation sur le Nil sur laquelle nous voyagerons par la Haute Égypte (al-Šaʿīd) ». Ils cherchèrent une embarcation, et ne trouvèrent d'embarcation qu'appartenant aux chrétiens, dans laquelle [se trouvait] un vieillard chrétien et ses enfants. Il dit : « [Pouvons-]nous y embarquer ? ». Nous y embarquâmes et quittâmes Le Caire deux ou trois jours. Le vent changea en notre direction et nous jetâmes l'ancre sur une rive du Nil à un endroit vide d'habitations. Nous y restâmes environ une semaine (*al-ğumuʿa*), à regarder la montagne du Caire⁵⁴⁰². Un des pèlerins qui étaient avec nous dit : « Comment le cheikh [peut-il] dire qu'on lui a ordonné de faire le pèlerinage cette année alors que le moment [du pèlerinage] est passé ? Quand ce voyage [s'accomplira-t-il] ? » Le cheikh dormit au milieu de la journée et se réveilla. Il fit cette invocation (*daʿā bi-hādīhi l-duʿāʾ*). Il dit : « Où est le capitaine de l'embarcation ? - Oui [je suis là] ! - Quel est ton nom ? - Mismār. - Ô béni Mismār, ouvre les voiles ! - Ô Maître, nous reviendrons au Caire... - Nous redeviendrons des voyageurs, si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut. - Ce vent nous renverra au Caire avant la fin de la journée, et avec [ce vent] il est impossible de déployer [les voiles]. - Ouvre les voiles avec la bénédiction de Dieu - qu'Il soit exalté ! » Dieu ordonna alors au vent de tourner, et les voiles se remplirent d'un vent doux. Le capitaine et son frère se convertirent à l'islam (*aslama*), et leur père resta à pleurer. Il dit : « J'ai perdu mes enfants dans ce voyage. » Et le cheikh de lui répondre : « Au contraire ! Tu les as gagnés ! ». Lorsque ce fut la nuit, le vieux chrétien vit [le jour de] la résurrection

⁵⁴⁰² Il s'agit du mont Muqaṭṭam.

avoir lieu, et il vit le paradis et le feu [de l'enfer]. Il vit le cheikh [al-Šādīlī] présenter une abondante assemblée au Paradis, et ses enfants les accompagnaient. Il voulut les suivre mais en fut empêché. On lui dit : « Tu ne fais pas partie de [ce groupe] jusqu'à ce que tu entres dans leur religion ». Il informa le cheikh [al-Šādīlī] [de son rêve] et se convertit. Le cheikh lui dit : « Les hommes que tu as vus avec moi sont mes compagnons jusqu'au jour de la résurrection ». Nous [continuâmes] le voyage et le [périple] fut facile avec des péripéties (*bi-ḥikāyāt*) dont la mention allongerait [notre propos] au point que l'on parvint [à faire] le pèlerinage cette année. Mon maître Mādī - que Dieu l'ait en Sa miséricorde - dit que le cheikh chrétien devint un saint sublime (*walī 'aẓīm*) parmi les amis de Dieu (*min awliyā' Allāh*) - qu'il soit exalté ! - Il vendit son embarcation et fit le pèlerinage avec nous, lui et ses fils. Il fut maître d'une confrérie (*zāwiya*) en Haute Égypte, parmi ceux qui jouissent de grâces divines (*karāmāt*). Ce voyage béni fut une manifestation d'une telle grâce divine (*ḥādīhi l-karāma*) - que Dieu l'ait en Sa miséricorde et soit satisfait de lui !

Il dit - que Dieu soit satisfait de lui - : « je n'ai dit que ce qui m'a été inspiré par l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - et que nous avons reçu ». Il me dit : « garde-la, elle contient le plus sublime nom de Dieu. On ne peut la réciter à un endroit sans qu'il ne [devienne] sûr. Si les habitants de Bagdad l'avaient eu, les Tatars ne l'auraient pas prise ! » La voici :

Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux. Que la prière et le salut de Dieu soit sur notre seigneur et maître Muḥammad et sa famille. Ô Dieu (*Allāh*), ô Haut (*'Alī*), ô Sublime (*'Aẓīm*), ô Magnanime (*Ḥalīm*), ô Omniscient (*'Alīm*) ! Tu es mon Seigneur, Ta science me suffit. Quel Seigneur que mon Seigneur ! Quel contentement m'apporte ce qui me suffit ! Tu donnes la victoire à qui Tu veux, Toi le Puissant le Miséricordieux (*al-'Azīz al-Raḥīm*) ! Nous Te demandons l'impeccabilité (*al-'iṣma*) dans nos mouvements et nos silences, les mots, les velléités, les pensées de doutes, opinions et illusions qui voilent aux cœurs l'exposition des [choses] invisibles (*muṭāla'at al-ḡuyūb*). { Les Croyants furent éprouvés et violemment ébranlés. [Rappelez-vous] quand les Hypocrites et ceux au cœur de qui est un mal s'écrièrent : « Dieu et Son Apôtre ne nous ont fait promesse que par tromperie ! }⁵⁴⁰³. Consolide-nous, soutiens-nous, soumetts-nous cette mer, comme Tu soumis la mer à Moïse, [comme] Tu soumis le feu à Abraham, [comme] Tu soumis la montagne et le fer à David, [comme] Tu soumis le vent, les démons et les djinns à Salomon. Soumetts-nous toute mer, qui est Tienne sur terre et dans le ciel, dans le [monde du] règne [*i.e.* ici-bas] (*al-mulk*) et dans le monde céleste (*al-malakūt*), la mer d'Ici-bas et la mer de l'Au-delà. Soumetts-nous toute chose, ô Celui qui { a dans Sa main le

⁵⁴⁰³ Coran, XXXIII, 11-12.

royaume de toute chose }⁵⁴⁰⁴. { K.H.Y.˘.Ş }. { K.H.Y.˘.Ş }. { K.H.Y.˘.Ş }⁵⁴⁰⁵. Soutiens-nous, Tu es le meilleur des soutiens. Ouvre-nous [tes grâces], Tu es le meilleur de ceux qui ouvrent. Pardonne-nous, Tu es le meilleur des Pardonneurs. Sois miséricordieux envers nous, Tu es le meilleur des Miséricordieux. Donne-nous subsistance, Tu es le meilleur de ceux qui donnent subsistance. Guide-nous et sauve-nous du peuple injuste. Donne-nous un vent doux comme il est dans Ta science, fais-le souffler sur nous depuis les trésors de Ta miséricorde. Apporte-nous la grâce (*al-karāma*) avec la sécurité et la prospérité dans la religion, Ici-bas et dans l'au-delà. { Sur toute chose, Tu es omnipotent }⁵⁴⁰⁶. Ô mon Dieu ! Facilite-nous nos affaires avec la quiétude pour nos cœurs et nos corps, la sécurité, la prospérité dans notre religion et notre Ici-bas. Sois pour nous un compagnon dans notre voyage, et un successeur (*ḥalīfa*) dans notre famille. Détruis les visages de nos ennemis, transforme-les sur place ! Qu'il ne leur soit pas possible de passer et de venir à nous ! { Si Nous voulions, Nous effacerions leurs yeux et ils se rueraient sur la Voie. Mais comment [la] verraient-ils ? Si Nous voulions, Nous les métamorphoserions sur place, en sorte qu'ils ne pourraient ni partir ni revenir }⁵⁴⁰⁷. { Y.S. Par le Coran sage, révélation du Puissant miséricordieux !, en vérité [, *Prophète* !], tu es certes parmi ceux envoyés, selon une Voie Droite, pour avertir un peuple dont les ancêtres n'ont pas été avertis, en sorte qu'ils sont insouciantes [du Jugement Dernier] ! Certes, s'est accomplie la Parole contre la plupart d'entre eux et pourtant ils ne croient point. Nous avons mis à leur cou des chaînes jusqu'à leur menton, en sorte qu'ils vont la tête immobile. Nous avons mis devant eux une barrière et derrière eux une barrière et Nous les avons entourés de sorte qu'ils ne voient point. }⁵⁴⁰⁸ Que les visages soient laids, que les visages soient laids, que les visages soient laids ! { Que les visages s'humilient devant le Vivant, le Subsistant ! Déçu sera celui qui s'est chargé d'une iniquité }⁵⁴⁰⁹ { Ṭ.S }⁵⁴¹⁰ { Ḥ.M.˘.S.Q }⁵⁴¹¹ { Il a fait confluer les deux mers : elles se rencontrent, [mais] entre elles est une barrière qu'elles ne dépassent point. }⁵⁴¹² { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M }⁵⁴¹³ La chose est accomplie, le soutien est venu, et contre nous

⁵⁴⁰⁴ Coran, XXIII, 90/88.

⁵⁴⁰⁵ Coran, XIX, 1.

⁵⁴⁰⁶ Coran, III, 25/26 et LXVI, 8.

⁵⁴⁰⁷ Coran, XXXVI, 66-67.

⁵⁴⁰⁸ Coran, XXXVI, 1-8/9.

⁵⁴⁰⁹ Coran, XX, 110/111.

⁵⁴¹⁰ Coran, XXVII, 1.

⁵⁴¹¹ Coran, XLII, 1-2.

⁵⁴¹² Coran, LV, 19-20.

⁵⁴¹³ Coran, XL, 1 ; XLI, 1 ; XLII, 1 ; XLIII, 1 ; XLIV, 1 ; XLV, 1 ; XLVI, 1. Le sigle Ḥ.M commence sept sourates qui sont souvent appelés à ce titre *al-Ḥawāmīm* (« les Ḥ.M ») du fait qu'elles se

ils n'auront aucun soutien. { H.M La révélation (*tanzīl*) de l'Écriture émane de Dieu, le Puissant, l'Omniscient, qui absout du péché, accepte la repentance, est redoutable par le châtement et plein de longanimité. Nulle divinité excepté Lui. Vers Lui est le Devenir }⁵⁴¹⁴ « Au nom de Dieu » est notre porte, béni soit notre mur. { Y.S }⁵⁴¹⁵ est notre plafond, { K.H.Y. .Ṣ }⁵⁴¹⁶ nous suffit, { H.M .S.Q }⁵⁴¹⁷ est notre protection. { Dieu vous suffira contre eux. Il est l'Audient, l'Omniscient. }⁵⁴¹⁸ [répète-le] trois [fois]. Le voile du Trône est tombé sur nous, et l'œil de Dieu nous observe, par la puissance de Dieu on ne peut rien contre nous, { alors que Dieu les tient à Sa merci ! Pourtant ceci est une Prédication sublime sur une Table conservée ! }⁵⁴¹⁹ [répète-le] trois [fois] { Dieu est le meilleur protecteur et Il est le plus miséricordieux des Miséricordieux }⁵⁴²⁰ { [Moi], mon patron est Dieu qui a fait descendre l'Écriture et qui se charge des Saints }⁵⁴²¹ [répète-le] trois [fois] { Dieu est mon suffisant. Nulle divinité excepté Lui. Sur Lui je m'appuie. Il est le Seigneur du Trône Immense }⁵⁴²² [répète-le] trois [fois]. Au nom de Dieu sans le nom duquel rien ne peut nuire sur terre ni dans le ciel, Il est l'Audient, l'Omniscient (*al-Samī' al-ʿAlīm*). [Répète-le] trois [fois]. Point de puissance ni de force si ce n'est par Dieu, le Haut le Sublime (*al-ʿAlī l-ʿAzīm*).

(*Haddata-nā l-šayḥ al-šāliḥ Abū l-ʿAzā'im Mādī b. Sulṭān raḥima-hu Llāh bi-madīnat Tūnis kala'a-hā Llāh ta'ālā wa-ka-dālika l-šayḥ al-šāliḥ al-mubārak Šaraf al-Dīn walad al-šayḥ raḍiya Llāh ʿan-hu bi-madīnat Damanhūr al-waḥš min al-diyār al-mišriyya ʿām ḥamsat ʿašar wa-sab'i-mi'a qālā arāda l-šayḥ al-safar min al-Qāhira ilā l-ḥağğ ba'd ḥurūğ al-ḥağğ bi-mudda yasīra fa-qāla umirtu bi-l-ḥağğ fi hādā l-ʿām fa-ṭlubū la-nā markab fi l-Nīl nusāfiru fi-hi ʿalā l-Ṣa'id fa-nazarū markab fa-mā wağadū illā markab li-l-Našārā fi-hi šayḥ našrānī wa-awlādu-hu fa-qāla narkabu fi-hi qāla fa-rakibnā fi-hi wa-aqla'nā ʿan al-Qāhira yawmayn aw ṭalāṭa qāla wa-tabaddala l-rīḥ fi wuğūhi-nā fa-arsaynā fi šaṭṭ al-Nīl bi-mawḍi' ḥāl min al-ʿimāra wa-baqīnā naḥw al-ğumu'a wa-naḥnu nanzuru ilā ġabal al-Qāhira fa-qāla ba'd man kāna ma'a-nā min al-ḥağğ kayfa yaqūlu l-šayḥ umirtu bi-l-ḥağğ fi hādā l-ʿām wa-l-waqt qad fāta wa-matā yakūnu hādā l-safar qālā fa-nāma l-šayḥ fi wasaṭ al-nahār wa-stayqaṣa wa-*

suivent immédiatement les unes les autres. Il est donc logique ici de retrouver ce sigle sept fois, correspondant au nombre de sourates qui commencent par ce sigle.

⁵⁴¹⁴ Coran, XL, 1-3.

⁵⁴¹⁵ Coran, XXXVI, 1.

⁵⁴¹⁶ Coran, XIX, 1.

⁵⁴¹⁷ Coran, XLII, 1.

⁵⁴¹⁸ Coran, II, 131/137.

⁵⁴¹⁹ Coran, LXXXV, 20-22.

⁵⁴²⁰ Coran, XII, 64.

⁵⁴²¹ Coran, VII, 195/196.

⁵⁴²² Coran, IX, 130/129.

da‘ā bi-hādā l-du‘ā’ wa-qāla ayna rā’is al-markab fa-qāla na‘am qāla la-hu iš ismi-k fa-qāla Mismār [p. 51] fa-qāla yā Mismār al-baraka iftaḥ al-qilā‘ fa-qāla la-hu yā sayyidi narġi‘u ilā l-Qāhira fa-qāla la-hu narġi‘u musāfirīn in šā’a Allāh ta‘ālā fa-qāla la-hu hādā l-rīḥ yaruddu-nā ilā l-Qāhira fi baqiyyat hādā l-yawm wa-lā yumkinu l-iqlā‘ bi-hi aṣl fa-qāla la-hu iftaḥ al-qilā‘ ‘alā barakat Allāh ta‘ālā qāla fataḥnā l-qilā‘ wa-amara Llāh ta‘ālā l-rīḥ fa-dārat wa-ḥaraġnā bi-rīḥ ṭayyiba fa-aslama l-rā’is huwa wa-aḥū-hu wa-baqiya abū-humā yabkī wa-yaqūlu ḥasirtu awlādī fi hādīhi l-safra wa-yaqūlu la-hu l-šayḥ bal rabiḥta-humā qāla fa-lammā ka-anna fi tilka l-layla ra’ā l-šayḥ al-naṣrānī kāna l-qiyāma qāmat wa-ra’ā l-ġanna wa-l-nār wa-ra’ā l-šayḥ yuqaddimu ġamā’a kaṭīra ilā l-ġanna wa-awlādu-hu ṣaḥibat-hum fa-arāda ittibā’a-hum fa-muni’a wa-qāla la-hu mā anta min-hum ḥattā tadḥula fi dīni-him fa-aḥbara l-šayḥ bi-dālika wa-aslama fa-qāla la-hu l-šayḥ al-nās alladīna ra’ayta ma‘ī hum aṣḥābī ilā yawm al-qiyāma qāla wa-sāfarnā wa-tayassara l-amr bi-ḥikāyāt yaṭūlu dīkru-hā ilā an balaġū l-ḥaġġ fi dālika l-‘ām qāla sayyidi Mādī raḥima-hu Llāh wa-ġā’a min al-šayḥ al-naṣrānī walī ‘azīm min awliyā’ Allāh ta‘ālā fa-bā’a markaba-hu wa-ḥaġġa ma‘a-nā huwa wa-awlādu-hu wa-kāna ṣaḥīb zāwiya bi-bilād al-Ša‘īd mimman taġrī ‘alā yadi-hi l-karāmāt wa-kānat hādīhi l-safra l-mubāraka maḥara li-miṭl hādīhi l-karāma raḥima-hu Llāh wa-raḍiya ‘an-hu qāla raḍiya Llāh ‘an-hu wa-Llāh mā qultu-hu illā ‘an rasūl Allāh ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama luqqintu-hu min-hu talqīn wa-qāla lī ḥtafiḥ bi-hi fa-inna fi-hi ism Allāh al-a‘zam wa-mā qurī’a fi makān illā wa-kāna fi-hi aman wa-law kāna ‘inda ahl Baġdād mā aḥada-hā l-Tatar wa-huwa hādā :

Bismi-Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm wa-ṣallā Llāh ‘alā sayyidi-nā wa-mawlā-nā Muḥammad wa-āli-hi wa-sallama yā Allāh yā ‘Alī yā ‘Azīm yā Ḥalīm yā ‘Alīm anta rabbī wa-‘ilmu-ka ḥasbī fa-ni‘ma l-rabb rabbī wa-ni‘ma l-ḥasb ḥasbī taṣsuru man tašā’u wa-anta l-‘Azīz al-Raḥīm nas’alu-ka l-‘iṣma fi l-ḥarakāt wa-l-sukunāt wa-l-kalimāt wa-l-irādāt wa-l-ḥaṭarāt min al-šukūk wa-l-zunūn wa-l-awḥām al-sātīrāt li-l-qulūb ‘an muṭāla‘at al-ġuyūb fa-qad { ibtuliya l-mu’minūna wa-zulzilū zilzālan šadīdan wa-iḍ yaqūlu l-munāfiqūn wa-lladīna fi qulūbi-him maraḍun mā wa‘adanā Llāhu wa-rasūla-hu [p.52] illā ġurūran } fa-ṭabbit-nā wa-nṣur-nā wa-saḥḥir la-nā hādā l-baḥr kamā saḥḥarta l-baḥr li-Mūsā wa-saḥḥarta l-nār li-Ibrāhīm wa-saḥḥarta l-ġibāl wa-l-ḥadīd li-Dāwūd wa-saḥḥarta l-rīḥ wa-l-šayātīn wa-l-ġinn li-Sulaymān wa-saḥḥir la-nā kull baḥr huwa la-ka fi l-arḍ wa-l-samā’ wa-l-mulk wa-l-malakūt wa-baḥr al-dunyā wa-baḥr al-āḥira wa-saḥḥir la-nā kull šay’ yā { man bi-yadi-hi malakūtu kulli šay’ } { K.H.Y.‘.Ṣ } { K.H.Y.‘.Ṣ } { K.H.Y.‘.Ṣ } unṣur-nā fa-inna-ka ḥayr al-nāšīrīn wa-ftaḥ la-nā fa-inna-ka ḥayr al-fātīḥīn wa-ġfir la-nā fa-inna-ka ḥayr al-ġāfirīn wa-rḥam-nā fa-inna-ka ḥayr al-rāḥīmīn wa-rzuq-nā fa-inna-ka ḥayr al-rāziqīn wa-hdi-nā wa-naġġīnā min al-qawm al-zālimīn wa-hab la-nā rīḥ ṭayyiba kamā hiya fi ‘ilmi-ka wa-nṣur-hā ‘alay-nā min ḥazā’in raḥmati-ka wa-ḥmil-nā bi-hā ḥaml al-karāma ma‘a l-salāma wa-l-‘āfiya fi l-dīn wa-l-dunyā wa-l-āḥira { inna-ka ‘alā kulli šay’in qadīrun } Allahumma yassir la-nā umūra-nā ma‘a l-rāḥa li-qulūbi-nā wa-abdāni-nā wa-l-salāma wa-l-

‘āfiya fi dīni-nā wa-dunyā-nā wa-kun la-nā ṣāhib fi safari-nā wa-ḥalifa fi ahli-nā wa-ṭmis
‘alā wuḡūh a‘dā’i-nā wa-msaḥ-hum ‘alā makānati-him fa-lā yastatī‘ūna l-muḍī wa-lā l-maḡī’
ilay-nā { wa-law našā’u la-ṭamasnā ‘alā a‘yuni-him fa-stabaqū l-ṣirāt fa-annā yubṣirūna wa-
law našā’u la-masaḥnā-hum ‘alā makānati-him fa-mā statā‘ū muḍiyyan wa-lā yarḡi‘ūna }
{ Y.S wa-l-Qur’āni l-ḥakīmi inna-ka la-min al-mursalīna ‘alā ṣirāṭin mustaqīmin tanzīla l-
‘azīzi l-raḥīmi li-tundira qawman mā undira ābā’u-hum fa-hum ḡāfilūna la-qad ḥaqqā l-
qawl ‘alā akṭari-him fa-hum lā yu’minūna innā ḡa‘alnā fi a‘nāqi-him aḡlālan fa-hiya ilā l-
aḍqāni fa-hum muqmaḥūna wa-ḡa‘alnā min bayni aydī-him saddan wa-min ḥalfi-him
saddan fa-aḡṣaynā-hum fa-hum lā yubṣirūna } ṣāhat al-wuḡūh ṣāhat al-wuḡūh ṣāhat al-
wuḡūh { wa-‘anati l-wuḡūhu li-l-Ḥayyi l-Qayyūmi wa-qad ḥāba man ḥamala zulman } { Ṭ.S }
{ Ḥ.M ‘S.Q } { maraḡa l-baḥrayni yaltaqiyāni bayna-humā barzaḥun lā yabḡiyāni } { Ḥ.M }
{ Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M } { Ḥ.M tanzīlu l-kitābi min Allāhi l-‘Azīzi l-‘Alīmi ḡāfiri
l-ḍanbi wa-qābili l-tawbi ṣadīdi l-‘iqābi dī l-ṭawli lā ilāha illā huwa ilay-hi l-maṣīru } bi-sm
Allāh bābu-nā tabāraka ḥiṭānu-nā Y.S saqfu-nā K.H.Y.‘.Ṣ kifāyatu-nā Ḥ.M ‘S.Q ḥimāyatu-nā
{ fa-sayakfī-ku-humu Llāhu wa-huwa l-Samī‘u l-‘Alīmu } ṭalāt sitr al-‘arṣ masbūl ‘alay-nā
wa-‘ayn Allāh nāzira ilay-nā bi-ḥawl Allāh lā yuqdaru ‘alay-nā { wa-Llāh min warā’i-him
muḥiṭun [p. 53] bal huwa Qur’ānun maḡīdun fi lawḥin maḥfūzin } ṭalāt { fa-Llāhu ḥayrun
ḥāfiẓan wa-huwa arḥamu l-rāḥimīna } { inna waliyya Llāhi llaḍī nazzala l-kitāba wa-huwa
yatawallā l-ṣāliḥīna } ṭalāt { ḥasbī Llāh lā ilāha illā huwa ‘alay-hi tawakkaltu wa-huwa
rabbu l-‘arṣi l-‘azīm } ṭalāt bi-sm Allāh alladī lā yaḍurru ma‘a ismi-hi ṣāy’ fi l-arḍ wa-lā fi l-
samā’ wa-huwa l-Samī‘ al-‘Alīm ṭalāt wa-lā ḥawl wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-‘Alī l-‘Azīm)

Tables des matières

Table des matières du *Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām* attribué à Ibn Waḥšiyya

Textes de référence : Ibn Waḥšiyya, *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained*, éd. et tr. Joseph Hammer, Londres, W. Bulmer and Co. Cleveland Row, 1806 ; Sylvain Matton, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Retz (« Bibliotheca Hermetica »), 1977 ; *Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām*, dans Iyād Ḥalīd al-Ṭabbāʿ, *Minhağ taḥqīq al-maḥṭūṭāt*, Damas, Dār al-fikr, 2003 et Paris, BnF, ARABE 6805.

	éd. J. Hammer	tr. J. Hammer	Sylvain Matton	éd. Iyād Ḥalīd al-Ṭabbāʿ	BnF, ARABE 6805
Chapitre I : les trois écritures (arabes)	3-8	3-4	135-138	133-135	3b-7a
1. Le <i>kūfi</i> créé par Ismāʿīl	3-4	3	135	133	3b-4b
2. Le <i>mağribī</i> , ou <i>andalusī</i>	5	3	136	133-134	5a-5b
3. Le <i>hindī</i> (nombres)	6-8	4	137-138	134-135	6a-6b
Chapitre II : les sept écritures célèbres	9-15	4	139-145	135-138	7a-11a
1. Le syriaque	9	4	139	135	7b
2. Le nabatéen ancien	10	4	140	135-136	8a
3. L'hébreu	11	4	141	136	8b
4. Le <i>barbāwī</i> (de <i>barbā</i> , temple et sanctuaire de l'Ancienne Égypte) (= copte)	12	4	142	136-137	9a-9b
5. Le <i>qummī</i> (= pehlevi ? ⁵⁴²³)	13	4	143	137	9b-10a
6. Le <i>musnad</i> (= ḥimyarite ⁵⁴²⁴)	14	4	144	137-138	10a-11a
7. L'écriture des sages (<i>qalam al-ḥukamāʾ</i>) ⁵⁴²⁵ (= alphabet grec)	15	4	145	138	11a-11b
Chapitre III : les écritures des sept sages célèbres	16-22	4-5	146-152	138-142	11b et 119a-123b
1. Hermès	16	4	146	139	119a-119b
2. Polémon ⁵⁴²⁶	17	5	147	139	119a-120a

⁵⁴²³ Toufic Fahd défend cette hypothèse dans la mesure où *qummī* pourrait dériver de la ville de Qumm. L'absence de toute autre mention du pehlevi dans l'œuvre pourrait jouer en faveur de cette interprétation : comment un ouvrage consacré aux écritures pourrait avoir omis le pehlevi, alors vecteur important de la transmission des savoirs indo-persans ? Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », *Colloque du XXIX^e congrès international des orientalistes : Le déchiffrement des écritures et des langues*, présenté par Jean Leclant, Paris, 1975, p. 108. Quant à l'édition de Joseph Hammer, l'alif de l'article y est omis, rendant *luqumī* dans la traduction !

⁵⁴²⁴ Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 108.

⁵⁴²⁵ Toufic Fahd y voit le « γράμμα φιλόσοφον des Pythagoriciens ». Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 108.

3. Le « divin » Platon	18	5	148	140	120b
4. Pythagore « l'unique »	19	5	149	140	121a-121b
5. Asclépios	20	5	150	140-141	121b-122a
6. Socrate	21	5	151	141	122a-123a
7. Aristote	22	5	152	141-142	123a-123b
Chapitre IV : les écritures qui apparurent après les sept précédentes et les noms de leurs inventeurs	23-46	5-9	153-176	142-	123b-126b, 12a-12b, 116a-116b et 108a- 117b
1. L'écriture du sage Balīnās	23	5	153	142-143	124a-124b
2. L'écriture <i>barbāwī</i> du sage Sūrīd	24	5	154	143	125a-125b
3. L'écriture du sage Faranġiyūs ⁵⁴²⁷ le philosophe	25	5	155	143-144	125b-126a
4. L'écriture suspendue (<i>mu'allaq</i>) du sage grec Ptolémée ⁵⁴²⁸	26	6	156	144	126a-126b
5. L'écriture liée (<i>marbūṭ</i>) du sage Marqūnis ⁵⁴²⁹	27	6	157	144	12a-12b
6. L'écriture <i>ġurġānī</i> du sage Marianus ⁵⁴³⁰	28	6	158	144	12b et 116a
7. L'ancienne écriture nabatéenne	29	6	159	144-145	116a-116b
8. L'écriture « rouge » (<i>al-aḥmar</i>) du sage Maġnīs le philosophe ⁵⁴³¹	30	6	160	145	116b et 108a-108b
9. L'écriture « taslimanique » (<i>al-ṭilasmanī</i>) du sage Ġāmīġāšīr ⁵⁴³² , le philosophe grec	31	6	161	145-146	108b-109a
10. L'écriture « symbolique » du sage grec Hilāwus ⁵⁴³³	32	6	162	146	109a-109b

⁵⁴²⁶ Joseph Hammer y voit Cléomène (Iqlīmūn). Toufic Fahd lit Polémon et indique qu'il peut s'agir de Polémon de Laodicée (m. 144, sophiste de Smyrne, contemporain de Trajan et d'Adrien) ou de Polémon d'Ilion (aussi appelé Polémon le Périégète, II^e siècle avant Jésus Christ, voyageur et géographe grec). Nous aurions tendance à adhérer à la première identification du fait de la qualification de « sage » qui désignerait donc plutôt le philosophe. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 108.

⁵⁴²⁷ Toufic Fahd donne Faranġiyūs, mais nous avons suivi l'édition de Joseph Hammer et celle du manuscrit de Téhéran qui ont un *šin* et non un *sīn*.

⁵⁴²⁸ Toufic Fahd l'identifie à juste titre à Claude Ptolémée, l'auteur de l'*Almageste*. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 109.

⁵⁴²⁹ Toufic Fahd hésite entre l'identification au roi d'Égypte que mentionnent les écrits alchimiques ou à Marc le Gnostique, un disciple de Valentin. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 109.

⁵⁴³⁰ Toufic Fahd voit en *ġurġānī* non pas « géorgien » mais une confusion avec *ġarġāwī* en rapport avec Panopolis (*Ġarġā*) en Haute Égypte non loin d'Iḥmīm, Mariyānus étant un moine (il est surnommé al-Rāhib dans les écrits alchimiques) maître de Ḥālid b. Yazīd. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 109-110. Sur Maryānus al-Rāhib, cf. GAS, IV, p. 110-111.

⁵⁴³¹ Toufic Fahd propose Magnus d'Émèse, Magnus d'Antioche ou Magnus d'Éphèse. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 110. Sur la figure de Magnus d'Éphèse (Maġnīs al-Ḥimṣī) dans la littérature médicale islamique, cf. GAS, III, p. 165-166.

⁵⁴³² Toufic Fahd reprend la leçon « Ġāmīġā[k ou p]sīn » du manuscrit de Paris. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 110.

11. L'écriture du sage grec Qaṣṭūḡīs	33	6	163	146-147	110a-110b
12. L'écriture du sage Hirmis Abū Ṭāṭā [= Hermès Trismégiste] « il tira cette écriture du souterrain obscur » (<i>al-sarab al-muḏlim</i>)	34	6-7	164	147-148	110b-111b
13. L'écriture du sage Qalfaṭīriyūs ⁵⁴³⁴	35	7	165	148	111b-113a
14. L'écriture du sage Siyūyāyūs ⁵⁴³⁵	36	7	166	148-149	113a-114a
15. L'écriture du sage Filāwus (= Phi(lo)laus)	37	7	167	149-150	114a-115a
16. L'écriture « arboriforme » (<i>muṣaḡḡar</i>) du sage Dioscoride	38	8	168	150	115a-115b
17. L'écriture <i>dāwādī</i> utilisée en Inde	39	8	169	150-151	117a-117b
18. L'écriture du sage Démocrite, qui lui aurait été donnée par l'essence spirituelle de la planète Mercure dans le souterrain obscur (<i>rūḥāniyyat kawkab 'Uṭārid wa-huwa fī l-sarab al-muḏlim</i>)	40	8	170	151-152	13a-13b
19. L'écriture des sages coptes, inventée par Quṭṭarīm	41	8	171	152	14a-14b
20. L'écriture <i>farḡānī</i> (?) ⁵⁴³⁶ inventée par sept des sages byzantins (<i>rūmī</i>). Leur chef était Diogène le Grand [Laërce]	42	8-9	172	152-153	14b-14b(bis)
21. L'écriture du sage Zosime « l'hébreu »	43	9	173	153-154	15a-16a
22. L'écriture du sage Māršūl / Māršūk ⁵⁴³⁷	44	9	174	154	16a-16b
23. L'écriture du sage grec Arkiḡānīs ⁵⁴³⁸	45	9	175	154-155	16b-17b

⁵⁴³³ Le manuscrit de Téhéran a la leçon Hilyāwuš. C'est toutefois Hilāwus qui nous semble le plus convaincant. Toufic Fahd l'identifie à Polémon le Périégète (II^e siècle avant Jésus Christ) en raison de son appellation Πολέμων Εὐηγετου Ἰλιεύς chez Suidas. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 110.

⁵⁴³⁴ Toufic Fahd émet l'hypothèse que Qalfaṭīriyūs est un nom dérivé de *qalfatīriyyāt*, terme qui selon lui vient du grec καλύπτραι (« [signes magiques] cachés ») ou bien une déformation du nom de Cléopâtre (Qulūbaṭra). Nous pouvons également nous demander si le terme n'est pas une déformation de *filaqtīrāt* (phylactères) par inversion de la *fā'* et de la *qāf*. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 110.

⁵⁴³⁵ Toufic Fahd reprend la leçon Siyūyāyūs du manuscrit de Paris et l'identifie à Syrianus, maître de Proclus. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », p. 110.

⁵⁴³⁶ *Al-farḡānī* est la leçon qu'indique Joseph Hammer et celle du manuscrit de Paris que reprend Toufic Fahd. Le manuscrit de Téhéran quant à lui a clairement *al-furqānī* (non vocalisé). Aucune des deux ne fait réellement sens : le Farḡānā est la vallée du Sīr Darya, et il peut sembler étrange qu'une écriture de cette région soit associée aux sept sages grecs (*min ḥukamā' al-rūm*). En revanche, *al-Furqān* est un des noms donnés au Coran, en ce sens qu'il différencie, sépare le bien du mal, permet la distinction du licite et de l'illicite (c'est là le sens de la racine « F.R.Q »). Cela désigne aussi la première lueur de l'aurore, car elle sépare le jour de la nuit. Aussi, si nous lisons *furqānī*, cela pourrait signifier une écriture avec laquelle les Sages différenciaient le bien du mal et dont la lueur dissipait les ténèbres de l'ignorance. Cela rattacherait encore une fois la sagesse (*ḥikma*) hellénistique à la sagesse coranique, mais cette lecture demeure une hypothèse à confirmer avec les leçons d'un plus grand nombre de manuscrits.

⁵⁴³⁷ Toufic Fahd a noté Māršūk dans le manuscrit de Paris, alors que l'édition de Joseph Hammer et le manuscrit de Téhéran ont bien Māršūl.

24. L'écriture « arboriforme » (<i>mušāğğar</i>) et naturelle (<i>ṭabīrī</i>) du sage Platon	46	9	176	155	18a-18b
Chapitre V : les écritures des sept planètes	47-53	10	177-183	155-159	18b-24b
1. Saturne	47	10	177	155-156	19a-19b
2. Jupiter	48	10	178	156	19b-20b
3. Mars	49	10	179	156-157	20b-21b
4. Soleil	50	10	180	157	21a-22a
5. Vénus, qui est Anāhīd, « musicienne (<i>muṭriba</i>) de la Sphère »	51	10	181	158	22a-23a
6. Mercure, qui est Hermès, Scribe de la Sphère	52	10	182	158-159	23a-24a
7. Lune	53	10	183	159	24a-24b
Chapitre VI : Les écritures des douze signes du zodiaque	54-66	10-12	184-195	lacune-165	25a-34b
1. Bélier	54	10	184	lacune	25a-25b
2. Taureau	55	11	185	lacune	26a-26b
3. Gémeaux	56	11	186	159-160	26b-26a(bis)
4. Cancer	57	11	187	160	26a(bis)-26b(bis)
5. Lion	58	11	188	160-161	26b(bis)-27b
6. Vierge	59	11	189	161	27b-28a
7. Balance	60	11	190	161-162	28b-29a
8. Scorpion, révélée par Māršmīnā (= Mars ?) au prêtre Urbiyāsiyūs le Nabatéen ⁵⁴³⁹	61	11	191	162	29a-30b
9. Sagittaire	62	11	192	162-163	30b-31b
10. Capricorne, écriture propre aux sages babyloniens et perses	63	11-12	193	163	31b-32b
11. Verseau, écriture attribuée aux Chaldéens et aux Sabéens ; elle servait à écrire leurs livres de prières, leurs invocations, leurs lois secrètes ; elle leur avait été révélée par [Saturne]	64	12	194	164	33b-34b
12. Poissons	65	12	195	164-165	32b-33a
Chapitre VII : Écritures des anciens rois syriens (<i>suryān</i>), hermétiques (<i>harāmisa</i>), pharaoniques, kanaanéens, chaldéens, nabatéens, kurdes, kasdéens, perses et coptes	67-77	12-14	196-205	165-	35a-45a
1. Écriture du roi syrien Bardawīs	68	12	196	165-166	35b-36b
2. Écriture du Pharaon égyptien Rasyūt	69	12	197	166	36b-37a
3. L'écriture du roi hermétiste Kīmās ⁵⁴⁴⁰	70	13	198	166-167	37b-38a

⁵⁴³⁸ Toufic Fahd l'identifie à Archigène d'Apamée de l'École éclectique, connu comme médecin et alchimiste dans l'Islam médiéval. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 112.

⁵⁴³⁹ Māršmīnā est le nom de Mars chez les Sabéens d'après al-Mağrīṭī, comme le rappelle Toufic Fahd. Urbiyāsiyūs serait à rapprocher à Oribase, médecin grec (m. 403), bien que Toufic Fahd doute de cette identification dans la mesure où l'auteur du *Šawq al-mustahām* en fait un nabatéen. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 113 ; et sur Māršmīnā, cf. al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 226 ; tr. p. 238.

⁵⁴⁴⁰ À rapprocher de Kīmās « le roi en charge de merveilles venant des djinns » (*wa-huwa l-malik al-muwakkal bi-l-rawābi' al-ʿarīḍa min al-ğinn*). Nous pouvons nous demander si l'on pourrait lire *bi-l-zawābi'* (les tempêtes) au lieu de *bi-l-rawābi'* dans la mesure où tous les autres esprits et dieux mentionnés dans cette liste provoquent des phénomènes atmosphériques, et que *zawābi'* a désigné dans certains textes magiques une catégorie à part entière de djinns. Cf. Iḥwān al-Ṣafāʾ, *Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, p. 66 (texte arabe) et 132-133 (traduction)

4. L'écriture du roi Mihrārīs (= Mithridate VI Eupator) ⁵⁴⁴¹	71	13	199	167-168	38b-39b
5. L'écriture du roi-prêtre Ṭabarīnūs ⁵⁴⁴² qu'utilisaient les pharaons sur leurs hypogées	72	13	200	168	39b-40b
6. L'écriture du roi égyptien Diyūsmūs	73	13	201	168	40b-41a
7. L'écriture du roi Brahmīyūs ⁵⁴⁴³	74	13	202	169	41b-42a
8. L'écriture du roi-prêtre Šā	75	13-14	203	169-170	42b-43b
9. L'écriture du roi Balbīs	76	14	204	170	43b-44a
10. L'écriture du roi égyptien Quftārīm, auteur des talismans, des images et des trésors étranges	77	14	205	170-171	44b-45a
Chapitre VIII : Les écritures des (Sages) Hermétiques (<i>harāmisa</i>)	78-113	14-40	206-229	171-192	45b-79a
1. Les signes célestes	82-84	16-18	207-209	173-174	50a-53a
2. Les signes des réalités appartenant aux trois règnes	85-	19-	210-229	174	
2.a. Règne animal	85-91	19-23	210-219	175-177	53a-58b
2.b. Règne végétal, en quatre écoles : - les descendants d'Hermès le Grand (<i>harāmisa hūmiyya</i>) - les descendants d'Asclépios, frère d'Hermès (<i>harāmisa pinyāwulūziyya</i>) ⁵⁴⁴⁴ - les descendants de la sœur d'Hermès, dits illuminationnistes (<i>išrāqīyyūn</i>) - les descendants des mariages mixtes contractés par les illuminationnistes, dits péripatériciens (<i>maššā'ūn</i>)	91-107	23-35	220-224	184-188	59a-72b (60a-60b) (60b-70b) (70a-70b) (71a-71b)
2.c. Règne minéral, signes issus d'un ouvrage du prêtre Dūšām	107-113	36-40	225-229	188-192	78a-81b
Conclusion	114-136	41-54	230-241	192-	85a-129b
A. Les écritures antédiluviennes	114-115	42	230-231	192-193	
A.1. L'écriture de Seth (Šīṭīm) ⁵⁴⁴⁵	114	42	230	192-193	85b-86b
A.2. Écriture employée avant le déluge, suivant les pharaons d'Égypte	115	42	231	193	86b-88a
B. Les écritures les plus célèbres chez les peuples de l'Antiquité	116	42-52	232-239	193-202	
B.1. Le syriaque que Dieu apprit à Adam (qui existe sous une forme ancienne et une forme récente)	117-118	42-43	232	193-195	89b-91b
B.2. L'écriture céleste (<i>samā'ī</i>) des tablettes de Seth : - Forme hermétique - Forme nabatéenne - Forme sabéenne - Forme chaldéenne	119-128	43-51	233	195-199	92b (92b-95a) (95a-105b) (106a-107b) (107a-107b, 118a-118b et 127a)
B.3. L'écriture d'Idrīs dans laquelle Gabriel transmet la révélation / écriture sabéenne	129-130	52	239	201-202	88b-89a
C. Autres écritures antiques	131-135	53	240-241	202-204	127a-129b
C.1. Une autre écriture chaldéenne	133	53	240	202-204	127a-127b

et *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, IV, p. 301. D'après Toufic Fahd, il s'agit de Chimas, fondateur légendaire de l'alchimie. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 113.

⁵⁴⁴¹ Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 113. Le manuscrit de Téhéran a Mahrārīš.

⁵⁴⁴² Le manuscrit de Téhéran a Ṭyrynws (encore que la dernière lettre peut être interprétée comme une lettre basse non diacritée suivie d'un *nūn* en raison d'un point au-dessus : Ṭīrīnuwīn ?).

⁵⁴⁴³ Toufic Fahd indique la leçon Brahmīyūsan du manuscrit de Paris.

⁵⁴⁴⁴ On en trouve des cérémonies dans *Ġāyat al-ḥakīm*. Cf. Toufic Fahd, « Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥšiyya », p. 116 ; et sur Māršmīnā, cf. al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 226 ; tr. p. 238.

⁵⁴⁴⁵ Seth est parfois réputé avoir versé dans l'alchimie. Cf. GAS, IV, p. 111-112.

- La magie islamique et le *corpus bunianum* au Moyen Âge -

C.2. L'écriture dans laquelle Baynuwwašād (= Yanbūšād) et Māsā l-Sūrānī ont rédigé leurs écrits selon les Kurdes	134	53	240-241	204	127a-129b
--	-----	----	---------	-----	-----------

Table des matières d'*al-Sirr al-maktūm* attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī

Texte de référence : Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, Paris, BnF, ARABE 2692, fol. 1b-2b⁵⁴⁴⁶ et *ibid.*, lith. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, s.d.

Introduction. (<i>al-muqaddīma</i>)	3a	p. 2
Première section : la vertu de la science. (<i>al-faṣl al-awwal fī faḍīlat al-‘ilm</i>)	3a	p. 2
Deuxième section : vertus de cette science. (<i>al-faṣl al-tānī fī faḍā’il hādā l-‘ilm</i>)	4a	p. 3
Troisième section : les conditions pour opérer avec cette science. (<i>al-faṣl al-tālīf fī šarā’iṭ al-iṣṭigāl bi-hādā l-‘ilm</i>)	5b	p. 5
Premier discours : le sens virtuel des fondements universels pour cette science, l'examen de son ipséité, ses causes efficientes, les états de celui qui la pratique, les sciences qui s'y assimilent et la différence entre [cette science] et [les sciences qui s'y assimilent]. Il y a six sections. (<i>al-maqāla l-ūlā fī taqdīr al-uṣūl al-kullīyya li-hādā l-‘ilm wa-l-naẓar fī māhiyyati-hi wa-asbābi-hi l-fā’ila wa-aḥwāl man yumārisu-hu wa-l-‘ulūm al-muṣabbaha bi-hi wa-l-farq bayna-hu wa-bayna-hā wa-fī-hā sittat fuṣūl</i>)	7b	p. 7
Première section : définition des talismans et vérification du propos à ce sujet de manière universelle. (<i>al-faṣl al-awwal fī taḥdīd al-ṭilasmāt wa-taḥqīq al-kalām fī-hā ‘alā l-waḡh al-kullī</i>)	7b	p. 7
Deuxième section : est-il possible de parvenir à la connaissance des natures des planètes et leurs mélanges ? (<i>al-faṣl al-tānī fī anna-hu hal yumkinu anna-hu yatawaṣṣalu ilā ma’rifat ṭabā’i’ al-kawākib wa-mtizāǧi-hā</i>)	9b	p. 9
Troisième section : la voie par laquelle on connaît les états des sphères connues. (<i>al-faṣl al-tālīf fī l-tariq alladī yu’rafu bi-hi aḥwāl al-aflāk al-maṣhūdā [sic]</i>)	11a	p. 10
Quatrième section : la magie bâtie sur la purification de l'âme et le rattachement à [la faculté] d'imagination. (<i>al-faṣl al-rābi’ fī l-siḥr al-mabnī ‘alā taṣfiyyat al-naḥs wa-ta’līq al-wahm</i>)	11b	p. 11
Cinquième section : la précision des opérations auxquelles s'adonne celui qui pratique cet art. (<i>al-faṣl al-ḥāmis fī ḍabṭ al-a’māl allatī yuzāwīlu-hā ṣāḥib al-ṣan’a</i>)	18b	p. 17
Sixième section : avertissement contre la faiblesse de ce que nous avons rapporté au sujet de ces philosophes et des Sabéens. (<i>al-faṣl al-sādis fī l-tanbih ‘alā ḍa’f mā ḥakaynā-hu ‘an hā’ulā’ al-falāsifa wa-l-ṣā’iba [sic]</i>)	20a	p. 19
Deuxième discours : ce qui est nécessaire de l'astrologie dans cette description. Il y a dix-huit sections. (<i>al-maqāla l-tāniya fī-mā lā budda min ‘ilm al-nuḡūm fī hādīhi l-ṣifa wa-fī-hi ṭamāniya ‘aṣar faṣl</i>)	21b	p. 20
Première section : les signes à considérer qui montrent les étoiles influant sur ce monde. (<i>al-faṣl al-awwal fī l-dalā’il al-i’tibāriyya allatī tadullu ‘alā l-nuḡūm mu’attira fī hādā l-‘ālam</i>)	21b	p. 20
Deuxième section : la réponse à la confusion de celui qui ignore l'influence des étoiles sur ce monde. (<i>al-faṣl al-tānī fī l-ḡawāb ‘an ṣubah man ankara ta’īr al-kawākib fī hādā l-‘ālam</i>)	27b	p. 26
Troisième section : la précision des portes de l'astrologie. (<i>al-faṣl al-tālīf fī ḍabṭ abwāb ‘ilm al-nuḡūm</i>)	30b	p. 29
Quatrième section : ce pourquoi ils divisèrent les sphères en douze sections. (<i>al-faṣl al-rābi’ fī-mā li-aǧli-hi qasamū l-falak bi-ṭnay ‘aṣar qism</i>)	31a	p. 30
Cinquième section : les natures des douze signes du Zodiaque. (<i>al-faṣl al-ḥāmis fī ṭabā’i’ al-burūǧ al-iṭnā ‘aṣar</i>)	32a	p. 30

⁵⁴⁴⁶ Fin de la copie un jeudi 20 de l'année 1135/1722-1723.

Sixième section : les signes du Zodiaque masculins et féminins, diurnes et nocturnes. (<i>al-faṣl al-sādis fī l-burūġ al-maḍkūra [sic] wa-l-mu'annaṭa wa-l-nahāriyya wa-l-layliyya</i>)	36a	p. 35
Septième section : le reste des descriptifs des signes du Zodiaque. (<i>al-faṣl al-sābi' fī bāqī ṣifāt al-burūġ</i>)	36b	p. 35
Huitième section : approfondissement du discours dans lequel j'ajoute à chacun des signes zodiacaux. (<i>al-faṣl al-tāmin fī stiḡsā' al-qawl fī-mā uḍifu ilā kull wāhid min al-burūġ</i>)	38a	p. 37
Neuvième section : les états qui se produisent en raison de l'analogie d'un signe du Zodiaque avec un autre. (<i>al-faṣl al-tāsi' fī l-aḥwāl al-hāšila bi-sabab muqāyasad ba'd al-burūġ ma'a ba'di-hi</i>)	42a	p. 41
Dixième section : descriptions des sept astres mobiles. (<i>al-faṣl al-āšir [fol. 2a] fī ṣifāt al-kawākib al-sab'a l-sayyāra</i>)	45b	p. 43
Onzième section : ce que l'on ajoute à chacun de ces sept astres. (<i>al-faṣl al-hādī' ašar fī-mā yuḍāf ilā kull kawkab min hādīhi l-kawkab al-sab'a</i>)	56b	p. 53
Douzième chapitre : les astres fixes [relevant] de l'âme. (<i>al-faṣl al-tāni 'ašar fī l-kawkab al-tābita l-nafsāniyya</i>)	63b	p. 58
Treizième chapitre : les choses qui se produisent de l'attachement des astres aux signes. (<i>al-faṣl al-tālīt 'ašar fī l-umūr al-hāšila min ta'alluqāt al-kawākib bi-l-burūġ</i>)	72a	p. 65
Quatorzième chapitre : les représentations des degrés de la sphère céleste. (<i>al-faṣl al-rābi' 'ašar fī ṣuwar daraġāt al-falak</i>)	80a	p. 70
Quinzième section : les domiciles. (<i>al-faṣl al-hāmis 'ašar fī l-buyūt</i>)	108a	p. 86
Seizième section : l'amitié des astres et leur inimitié. (<i>al-faṣl al-sādis 'ašar fī ṣadāqat al-kawākib wa-adāwati-hā</i>)	110b	p. 87
Dix-septième section : les principes des mansions lunaires. (<i>al-faṣl al-sābi' 'ašar fī aḥkām manāzil al-Qamar</i>)	111a	p. 88
Dix-huitième section : les noms des heures de la nuit et du jour. (<i>al-faṣl al-tāmin 'ašar fī asmā' sā'āt al-layl wa-l-nahār</i>)	122b	p. 94
Troisième discours : les talismans. Il y a quatre sections. (<i>al-maqāla l-tālīt fī l-ṭilasmāt wa-fī-hi arba'at fuṣūl</i>)	123b	p. 95
Première section : les prolégomènes. (<i>al-faṣl al-awwal fī l-muqaddimāt</i>)	123b	p. 95
Deuxième section : les talismans qu'a mentionnés Abū Azāṭīs [= Abū Dāṭīs al-Bābili]. (<i>al-faṣl al-tāni fī l-ṭilasmāt allatī ḍakara-hā Abū Azāṭīs</i>)	125b	p. 96
Troisième section : résumé du livre <i>Les jacinthes des moments</i> . (<i>al-faṣl al-tālīt fī muntaḥab kitāb Yawāqīt al-mawāqīt</i>)	136a ⁵⁴⁴⁷	p. 105
Quatrième section : commentaire d'un autre type de magie. (<i>al-faṣl al-rābi' fī šarḥi naw' āḥar min anwā' al-siḥr</i>)	142b ⁵⁴⁴⁸	p. 109
Quatrième discours : la science de l'invocation des astres. Il y a quatre chapitres. (<i>al-maqāla l-rābi'a fī 'ilm da'wat al-kawākib wa-fī-hā arba'at abwāb</i>)	143b	p. 110
Premier chapitre : l'établissement des fondements scientifiques nécessaires dans cet art. (<i>al-bāb al-awwal fī taqrīr uṣūl 'ilmiyya lā budda min-hā fī hādīhi l-šinā'a</i>)	143b	p. 110
Deuxième chapitre : méthode opératoire et paroles. Il y a sept propos. (<i>al-bāb al-tāni fī kayff[iyy]at al-'amal wa-l-kalām fī-hi fī sab'at aqwāl</i>)	149a	p. 114
Premier propos : contraindre la Lune. Il y a sept sections. (<i>al-qawl al-awwal fī taṣḥīr al-Qamar wa-fī-hi sab'at fuṣūl</i>)	149b	p. 114
Première section : le choix de l'ascendant du début de l'opération. (<i>al-faṣl al-awwal fī ḥtiyār ṭālī' ibtidā' hādā l-'amal</i>)	149b	p. 114

⁵⁴⁴⁷ *Al-faṣl al-tāni* d'après le corps du texte.

⁵⁴⁴⁸ *Al-faṣl al-tālīt* d'après le corps du texte.

Deuxième section : ce qu'il faut réunir dans cette science. (<i>al-faṣl al-tānī fi mā yaǧību an yuǧma'a fi hādā l-'ilm</i>)	150b	p. 115
Troisième section : commentaire de ce qui est préservé après les conditions. (<i>al-faṣl al-tālīt fi šarḥ mā yuhfazu ba'd al-šarā'it</i>)	151a	p. 115
Quatrième section : ce que l'on demande du maximum de la force de la Lune. (<i>al-faṣl al-rābi' fi-mā yuṭlabu min ġāyat quwwat al-Qamar</i>)	152a	p. 116
Cinquième section : parvenir à nuire à qui on veut. (<i>al-faṣl al-ḥāmis fi iṣāl al-ḍarar ilā man yurīdu</i>)	153a	p. 116
Sixième section : faire périr l'ennemi. (<i>al-faṣl al-sādis fi ihlāk al-'aduww</i>)	153b	p. 117
Septième section : allonger [la durée de] la vie. (<i>al-faṣl al-sābi' fi taṭwīl al-'umr</i>)	154a	p. 117
Deuxième propos : contraindre Mercure. (<i>al-qawl al-tānī fi taṣḥīr 'Uṭārid</i>)	154a	p. 117
Troisième propos : contraindre Vénus. (<i>al-qawl al-tālīt fi taṣḥīr al-Zuhara</i>)	154b	p. 118
Quatrième propos : contraindre le Soleil. (<i>al-qawl al-rābi' fi taṣḥīr al-Šams</i>)	155b	p. 118
Cinquième propos : contraindre Mars. (<i>al-qawl al-ḥāmis fi taṣḥīr al-Mirriḥ</i>)	156b	p. 119
Sixième propos : contraindre Jupiter. (<i>al-qawl al-sādis [fol. 2b] fi taṣḥīr al-Muštari</i>)	157b	p. 120
Septième propos : contraindre Saturne. (<i>al-qawl al-sābi' fi taṣḥīr Zuḥal</i>)	157b	p. 120
Troisième chapitre : méthode pour empêcher les dommages qui peuvent résulter de cette opération. Il y a deux sections. (<i>al-bāb al-tālīt fi kayfiyyat daf' al-maḍārr al-wāqi'a fi hādā l-'amal wa-fi-hi faṣlān</i>)	158a	p. 120
Première section : le changement des astres à l'égard de l'être humain et sa protection sur lui. (<i>al-faṣl al-awwal fi taǧayyur al-kawākib 'alā l-insān wa-ġaḍabi-hā 'alay-hi</i>)	158a	p. 120
Deuxième section : la voie par laquelle on connaît le changement des astres. (<i>al-faṣl al-tānī fi l-tariq alladī yu'rafu bi-hi taǧayyur al-kawkab</i>)	159b	p. 121
Quatrième chapitre : choses nécessaires à ces opérations. Il y a cinq sections. (<i>al-bāb al-rābi' fi umūr la budda min-hā fi hādīhi l-a'māl wa-fi-hi ḥamsat fuṣūl</i>)	160a	p. 122
Première section : les fumigations de ces astres et leurs encens. (<i>al-faṣl al-awwal fi duḥan hādīhi l-kawākib wa-baḥūrāti-hā</i>)	160a	p. 122
Deuxième section : la mention des offrandes. (<i>al-faṣl al-tānī fi ḍikr al-qurbānāt</i>)	161a	p. 122
Troisième section : la méthode pour demander de l'aide avec [ces opérations]. (<i>al-faṣl al-tālīt fi kayfiyyat al-isti'āna bi-hā</i>)	161b	p. 123 ⁵⁴⁴⁹
Quatrième section : méthode des formules de glorification. (<i>al-faṣl al-rābi' fi kayfiyyat al-tasbiḥāt</i>)	162a	p. 123
Cinquième section : invocation de la tête et de la queue. (<i>al-faṣl al-ḥāmis fi da'wat al-ra's wa-l-ḍanab</i>)	167a ⁵⁴⁵⁰	p. 127
Sixième chapitre : les opérations attachées aux [essences] spirituelles de la sphère céleste. Il y a deux sections. (<i>al-bāb al-sādis fi a'māl muta'allaqa bi-rūḥ[ā]niyyāt al-falak wa-fi-hi faṣlān</i>)	(169a ?)	p. 132
Première section : ce qu'a dit Aristote sur ce sujet. (<i>al-faṣl al-awwal fi-mā qāla-hu Aristūṭālis fi hādā l-ma'nā</i>)	(169a ?)	p. 132

⁵⁴⁴⁹ Dans l'édition lithographiée, il s'agit du troisième aspect (*al-baḥṭ al-tālīt*) traité dans la seconde section. Il n'y a pas de « troisième section » qui apparaît, suggérant que le manuscrit ayant servi de base à cette édition était déjà fautif.

⁵⁴⁵⁰ *Al-bāb al-ḥāmis* d'après le corps du texte.

Deuxième section : mention de la sixième figure sur les quarante huit. (<i>al-faṣl al-tānī fī ḡikr ṣuwar al-sādīs min al-tamāniyya wa-l-arbaʿīn</i>)	175b	p. 133
Cinquième discours : les opérations apotropaiques pour l'amour, la haine, rendre malade, nouer le sommeil, nouer la langue, nouer l'appétit, se défendre contre la magie et pour ce qui est comparable. Il y a dix chapitres. (<i>al-maqāla l-ḥāmisa fī l-aʿmāl al-ḥizbiyya min al-ḥubb wa-l-buʿd wa-l-tamriḍ wa-ʿaqd al-nawm wa-ʿaqd al-lisān wa-ʿaqd al-ṣahwa wa-dafʿ al-siḥr wa-mā aṣbaha-hā wa-fī-hi ʿaṣrat abwāb</i>)	179a	⁵⁴⁵¹
Premier chapitre : fondements universels de ce sujet. (<i>al-bāb al-awwal fī l-uṣūl al-kulliyā li-hādā l-maʿnā</i>)	179a	-
Deuxième chapitre : les opérations de haine et de séparation. (<i>al-bāb al-tānī fī aʿmāl al-buḡd wa-l-firqa</i>)	(216a ?)	p. 141 ⁵⁴⁵²
Troisième chapitre : rendre malade et ce qui y convient. (<i>al-bāb al-tālī fī l-tamriḍ wa-mā yalīqu bi-hi</i>)	228a	-
Quatrième chapitre : nouer le sommeil, nouer la langue, nouer l'appétit et ce qui convient à ce chapitre. (<i>al-bāb al-rābiʿ fī ʿaqd al-nawm wa-ʿaqd al-lisān wa-ʿaqd al-ṣahwa wa-mā yalīqu bi-hādā l-bāb</i>)	240a	-
Cinquième chapitre : acquérir de la gloire, accumuler des biens et se rapprocher des rois. (<i>al-bāb al-ḥāmis fī ktisāb al-ḡāh wa-siʿat al-māl wa-l-qurb min al-mulūk</i>)	246a	-
Sixième chapitre : les poisons et les antidotes. (<i>al-bāb al-sādis fī l-sumūm wa-l-tiryāqāt</i>)	250a	p. 137 ⁵⁴⁵³
Septième chapitre : mettre fin au sortilège. (<i>al-bāb al-sābiʿ fī izālat al-siḥr</i>)	252b	p. 139 ⁵⁴⁵⁴
Huitième chapitre : catégories de remèdes divers. (<i>al-bāb al-tāmin fī anwāʿ min al-ʿilāḡāt al-mutafarraqa</i>)	258b	-
Neuvième chapitre : contraindre les bêtes sauvages. (<i>al-bāb al-tāsiʿ fī taṣḥīr al-sibāʿ</i>)	261b	-
Dixième chapitre : les talismans des sept astres. (<i>al-bāb al-ʿāṣir fī ṭilasmāt al-kawākib al-sabʿa</i>)	265a	p. 158 ⁵⁴⁵⁵

⁵⁴⁵¹ Dans l'édition lithographiée, ce « cinquième discours » divisé en dix chapitres n'apparaît pas. Un « cinquième discours » (p. 158) est présenté comme une conclusion dont le thème correspond au dixième chapitre du manuscrit : « Cinquième discours du *Secret gardé* : les talismans des sept astres, avec lequel nous concluons ce chapitre » (*al-maqāla al-ḥāmisa min Kitāb al-Sirr al-maktūm fī ṭilasmāt al-kawākib al-sabʿa wa-bi-hi naḥtimu l-bāb*).

⁵⁴⁵² Il s'agit du neuvième chapitre dans l'édition lithographiée.

⁵⁴⁵³ Il s'agit du septième chapitre dans l'édition lithographiée.

⁵⁴⁵⁴ Il s'agit du huitième chapitre dans l'édition lithographiée.

⁵⁴⁵⁵ Cf. *supra*.

Table des matières du *Qabs al-anwār d'al-Nadrūmī*

Texte de référence : al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ğāmi' al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681.

Premier discours : les catégories de lettres, leurs divisions, leurs compositions, et la divergence réelle sur leurs natures et leurs astres (<i>aṣṅāf al-ḥurūf wa-aqṣāmi-hā wa-tarākibi-hā wa-l-ḥilāf al-wāqī' fi ṭabā'i'i-hā wa-aflāki-hā</i>)	fol. 9a
Deuxième discours : les cercles des lettres, leurs figures, leurs invocations, leur <i>baṣṭ</i> , leur « analyse », et une introduction sur les carrés magiques de nombres et de lettres et la description des balances (<i>fi dawā'ir al-ḥurūf wa-aṣḳāli-hā wa-da'awāti-hā wa-baṣṭi-hā wa-taksīri-hā wa-muqaddima fi l-awfāq al-'adadiyya wa-l-ḥarfiyya wa-ṣifat al-mawāzīn</i>) (cette section trie en réalité les noms divins selon les lettres de l'alphabet : ce sont les noms divins qui constituent le véritable sujet de ce « discours »)	fol. 19a
Troisième discours : les propriétés des lettres en général (<i>fi ḥawāṣṣ al-ḥurūf 'alā l-ḡumla</i>)	fol. 72a
Quatrième discours : les propriétés des lettres en détail (<i>fi ḥawāṣṣ al-ḥurūf 'alā l-taḟṣīl</i>)	fol. 128b
Cinquième discours : la <i>simiyā'</i> et les merveilles qui en découlent (<i>fi l-simiyā' wa-l-'ağā'ib allati takūnu min-hā</i>)	fol. 145a
Sixième discours : les propriétés des carrés magiques numériques (<i>fi ḥawāṣṣ al-awfāq al-'adadiyya</i>)	fol. 156a
Septième discours : les propriétés des carrés magiques de lettres (<i>fi ḥawāṣṣ al-awfāq al-ḥarfiyya</i>)	fol. 165b
Huitième discours : les propriétés des nombres, leurs carrés magiques et leur secret (<i>fi ḥawāṣṣ al-a'dād wa-awfāqi-hā wa-sirri-hā</i>) (<i>wa-awfāqi-hā</i> est rayé dans le manuscrit)	fol. 170b
Neuvième discours : les propriétés des animaux, des plantes et des minéraux (<i>fi ḥawāṣṣ al-ḥayawān wa-l-nabāt wa-l-ma'din</i>)	fol. 177a
Dixième discours : les écritures étrangères à l'arabe, les moments fastes et néfastes, les ascendants, les jours désœuvrés, la délibération, les fumigations des planètes et autres (<i>fi l-aqlām al-ḥārīğa 'an al-'arabiyya wa-l-awqāt al-sa'ida wa-l-naḥisa wa-l-ṭawālī' wa-l-ayyām al-fāriğa wa-l-mala' wa-abḥirat al-kawākib wa-ğayr ḍālīka</i>)	fol. 190b

Table des matières des *Šumūs al-anwār* d'Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī

Texte de référence : Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā*, Égypte, Maktaba wa-maṭba‘at al-Ḥāğğ ‘Abbās b. ‘Abd al-Salām b. Šaqrūn⁵⁴⁵⁶, n.d.

Première partie	p. 3
Premier chapitre : Le secret des lettres (<i>fī sirr al-ḥurūf</i>)	p. 3
Deuxième chapitre : Propriétés des beaux noms de Dieu (<i>fī ḥawāṣṣ asmā’ Allāh al-ḥusnā</i>)	p. 10
Troisième chapitre : Propriétés des versets coraniques (<i>fī ḥawāṣṣ al-āyāt al-qur’āniyya</i>)	p. 28
Quatrième chapitre : Extraction des minerais d'or et d'argent (<i>fī stiḥrāj ma‘ādin al-ḡahab wa-l-fidda</i>)	p. 31
Cinquième chapitre : La sagesse issue des plantes (<i>fī l-ḥikma al-qā’ima min al-nabāt</i>)	p. 34
Sixième chapitre : Défaire les armées (<i>fī tahzīm al-ğuyūš</i>)	p. 38
Septième chapitre : Ouvrir les trésors (<i>fī fatḥ al-kunūz</i>)	p. 41
Huitième chapitre : Faire disparaître les eaux (<i>fī tağwīr al-miyāh</i>)	p. 45
Neuvième chapitre : Ouvrir les cadenas (<i>fī fatḥ al-aqfāl</i>)	p. 46
Dixième chapitre : Voiler les regards (<i>fī ḥiğāb al-abṣār</i>)	p. 48
Onzième chapitre : Le pouvoir de l'invocation du soleil et son exposition (<i>fī taṣrīf da‘wat al-šams wa-ḡuḥā-hā</i>)	p. 50
Douzième chapitre : Parcourir la terre (<i>fī ṭayy al-arḍ</i>)	p. 58
Treizième chapitre : L'éducation du cheikh renonçant, aspirant, pieux, repentant et dévot (<i>fī tarbiyat al-šayḥ al-zāhid al-murīd al-šālīḥ al-tā’ib al-‘ābid</i>)	p. 60
Quatorzième chapitre : Connaissance de l'observation [du ciel] et des moments (<i>fī ma’rifat al-raṣd wa-l-awqāt</i>)	p. 67
Deuxième partie	p. 78
Quinzième chapitre : Les problèmes divers et leurs catégories (<i>fī l-masā’il al-muḥtalifa wa-anwā’i-hā</i>)	p. 78
Seizième chapitre : Les catégories de remèdes contre les djinns (<i>fī anwā’ al-āğāt al-ğinn</i>)	p. 114
Dix-septième chapitre : Asservir les djinns (<i>fī ḥidmat al-ğinn</i>)	p. 126
Dix-huitième chapitre : Propriétés de certains noms (<i>fī ḥawāṣṣ ba‘d al-asmā’</i>)	p. 131

⁵⁴⁵⁶ La page de titre de l'édition a Šqrđan (la *fatḥa* sur la *dāl* est clairement indiquée). Néanmoins, la lecture Šaqrūn (dont Šqrđan pourrait être une déformation suite à une lecture éronnée de la *wāw* en *dāl*) correspondrait à un anthroponyme courant, c'est pourquoi nous proposons cet amendement.

- Tables des matières -

Dix-neuvième chapitre : Les catégories de la sagesse (<i>fi anwā' al-ḥikma</i>)	p. 134
Vingtième chapitre : Les catégories de la médecine (<i>fi anwā' al-ṭibb</i>)	p. 139
Vingt-et-unième chapitre : Les catégories de l'amour (<i>fi anwā' al-maḥabba</i>)	p. 143
Vingt-deuxième chapitre : Les catégories de bénédiction (<i>fi anwā' al-baraka</i>)	p. 146
Vingt-troisième chapitre : Les catégories de séparations (<i>fi anwā' al-tafrīqāt</i>)	p. 149
Vingt-quatrième chapitre : Couper le papier (<i>fi taqṣiṣ al-kāḡid</i>)	p. 152
Vingt-cinquième chapitre : Les catégories de carrés (<i>fi anwā' al-tarbi'āt</i>)	p. 154
Vingt-sixième chapitre : L'enlèvement (<i>fi l-ḥatf</i>)	p. 156
Vingt-septième chapitre : Attirer les informations de [toutes] parts (<i>fi ḡalab al-aḥbār min al-aqṭār</i>)	p. 159
Vingt-huitième chapitre : Les voiles (<i>fi l-ḥuḡub</i>)	p. 161
Vingt-neuvième chapitre : Anéantir l'injuste (<i>fi tadmīr al-zālim</i>)	p. 162
Trentième chapitre : Conclusion du livre	p. 164

Tables de correspondance (magie astrale)

Les vingt-huit mansions lunaires⁵⁴⁵⁷

	Nom de la mansion	Traduction	Identification astronomique	Localisation astrologique
1	al-Šaraṭān ou al-Naḥḥ	les deux cornes ou le coup de corne	β γ Arietis	1°00' en Bélier
2	al-Buṭayn	le petit ventre	ε δ ρ Arietis	12°51' en Bélier
3	al-Ṭurayyā	les Pléiades	Pleiades	25°42' en Bélier
4	al-Dabarān	ce qui suit, vient derrière	α Tauri	8°34' en Taureau
5	al-Haq'a ou al-Maysān	le toupet ⁵⁴⁵⁸ ou l'étoile scintillante	λ φ1 φ2 Orionis	21°25' en Taureau
6	al-Han'a ou al-Taḥāyī	le marquage ⁵⁴⁵⁹	γ ξ Geminorum	4°17' en Gémeaux
7	al-Dirāʿ	l'avant-bras	α β Geminorum	17°08' en Gémeaux
8	al-Naṭra	la narine	ε γ δ Cancri	1°00' en Cancer
9	al-Ṭarf	le regard furtif	κ Cancri, λ Leonis	12°15' en Cancer
10	al-Ġabha	le front	ζ γ η α Leonis	25°42' en Cancer
11	al-Zubra ou al-Ḥarātān	la houppes ⁵⁴⁶⁰	δ θ Leonis	8°34' en Lion
12	al-Šarfa	le changement [du temps]	β Leonis	21°25' en Lion
13	al-ʿAwwāʿ	l'aboyeur ⁵⁴⁶¹	β η γ δ ε Virginis	4°17' en Vierge

⁵⁴⁵⁷ Nous avons largement puisé notre inspiration pour la colonne 3 dans David Juste, *Les Alchandreana primitifs*, p. 36. Les colonnes 4 et 5 reprennent les données de Daniel Martin Varisco. Les informations de la colonne 4 ont été établies par Muhammad Hamidullah et Charles Pellat et reprises par Daniel Martin Varisco. Cf. Ibn Qutayba, *Kitāb al-Anwāʿ*, p. 211-235 et Daniel Martin Varisco, « The magical significance of the lunar stations in the 13th century yemeni *Kitāb al-Tabṣira fī ʿilm al-nujūm* of al-Malik al-Ashraf », p. 20. On pourra comparer ces données avec celles quelquefois différentes de John Winter Crowfoot (1873-1959). Cf. John Winter Crowfoot, « Beliefs About the Mansions of the Moon », *Sudan Notes and Records*, 3 (1920), p. 271-279. Voir également Ahmed Benhamouda, « Les noms arabes des étoiles », p. 138-167.

⁵⁴⁵⁸ Le terme de *haq'a* désigne une « rosace de crins, soit sur la partie supérieure du poitrail du cheval, soit sur le côté [...] » (Kazimirski, II, p. 1431). Nous l'avons rendu par « toupet » faute d'avoir pu trouver un terme plus adéquat en français. Il faut mettre le nom de cette mansion en rapport avec la constellation où elle se trouve (le Taureau). Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VI, p. 4678.

⁵⁴⁵⁹ Le terme de *han'a* désigne une « marque imprimée au fer chaud au bas du cou d'un chameau » (Kazimirski, II, p. 1453). Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VI, p. 4711.

⁵⁴⁶⁰ Le terme de *zubra* désigne une « touffe de crin, de poil entre les omoplates » (Kazimirski, I, p. 970). Le nom de cette mansion lunaire est donc une référence à la description d'une partie du Lion. Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, III, p. 1804-1805.

⁵⁴⁶¹ David Juste donne « l'aboiement » pour traduction. Nous comprenons « l'aboyeur », c'est-à-dire probablement « le chien ».

14	al-Simāk	le Poisson ⁵⁴⁶²	α Virginis	17°08' en Vierge
15	al-Ġafr	la couverture	ι κ λ Virginis	1°00' en Balance
16	al-Zubānā[n] ⁵⁴⁶³	les plateaux de la Balance	α β Librae	12°51' en Balance
17	al-Iklīl	la couronne	β δ π Scorpīi	25°42' en Balance
18	al-Qalb	le cœur	α Scorpīi	8°34' en Scorpion
19	al-Šawla ou al-Ibra	la queue ⁵⁴⁶⁴ ou le dard [du Scorpion] ⁵⁴⁶⁵	λ υ Scorpīi	21°25' en Scorpion
20	al-Na'ā'im	les autruches ⁵⁴⁶⁶	σ φ τ ζ γ δ ε η Sagittarii	4°17' en Sagittaire
21	al-Balda	la localité	-	17°08' en Sagittaire
22	Sa'd al-Dābiḥ	la félicité de l'égorgeur ⁵⁴⁶⁷	α β Capricorni	1°00' en Capricorne
23	Sa'd Bula'	fortune de l'avaleur	μ ε Aquarii	12°51' en Capricorne
24	Sa'd al-Su'ūd	bonne fortune	ε' Capricorni, β ξ Aquarii	25°42' en Capricorne
25	Sa'd al-Aḥbiya	fortune des tentes	γ π ζ η Aquarii	8°34' en Verseau
26	al-Farġ al-awwal ou al-Farġ al-muqaddam	le premier orifice [du seau] ⁵⁴⁶⁸	α β Pegasi	21°25' en Verseau
27	al-Farġ al-āḥir ou al-Farġ al-mu'āḥḥar	le dernier orifice [du seau]	δ γ Pegasi	4°17' en Poissons
28	Baṭn [al-Ḥūt]	le ventre du poisson	β Andromedae	17°08' en Poissons

⁵⁴⁶² David Juste ne propose pas de traduction. Il s'agit pourtant d'une référence à la constellation des Poissons.

⁵⁴⁶³ L'orthographe la plus courante nous semble être sans la *nūn* finale.

⁵⁴⁶⁴ Le terme de *šawla* désigne la « partie relevée retroussée de la queue du scorpion » (Kazimirski, I, p. 1291). Il s'agit d'une référence à la constellation où cette mansion lunaire se trouve (le Scorpion). Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, p. 2364.

⁵⁴⁶⁵ David Juste propose « le dard », « l'aiguille ». Il s'agit d'une référence aux étoiles formant le dard de la constellation du Scorpion.

⁵⁴⁶⁶ Une autre interprétation donnerait « les vents d'ouest ». *Al-Na'ā'im* peut en effet être le pluriel de *na'ām* (l'autruche) ou *nu'āmā* (le vent d'ouest). Dans la mesure où les lexicographes indiquent que la mansion lunaire s'appelle *al-Na'ām* ou *al-Na'ā'im*, « les autruches » sont la traduction la plus probable. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, VI, p. 4482-4483.

⁵⁴⁶⁷ David Juste rend par « la fortune du meurtrier ». Le terme de *dābiḥ* signifie d'abord égorgeur, et peut signifier par extension meurtrier. Cependant, le terme *dabaḥa* signifie d'abord égorger une bête ou immoler une victime. C'est dans ce sens sacrificiel qu'il nous semble falloir comprendre l'égorgement dans le présent contexte.

⁵⁴⁶⁸ David Juste rend les deux noms des mansions lunaires par « le premier écoulement » et « le dernier écoulement ». En réalité, le terme de *farġ* est précisément mis en rapport avec le Verseau dans le *Lisān al-ʿarab*, mais il faut garder à l'esprit que le nom de cette constellation en arabe (*al-Dalw*) signifie « le seau », « le broc » : « *Al-farġ* est l'orifice du seau, c'est-à-dire le trou avec lequel il recueille l'eau. L'orifice du seau est ce qui suit immédiatement la partie antérieure du réservoir » (*wa-l-farġ maḥraq al-Dalw wa-huwa ḥarqu-hu lladī ya'ḥuḍu l-mā' wa-maḥraq al-Dalw mā yalī muqaddam al-ḥawḍ*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 3397.

Données astrologiques d'après al-Qabīṣī

La répartition des décans

Texte de référence : al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 29 (texte arabe) et 31 (traduction anglaise)

Tableau des décans			
Bélier	Mars	Soleil	Vénus
Taureau	Mercure	Lune	Saturne
Gémeaux	Jupiter	Mars	Soleil
Cancer	Vénus	Mercure	Lune
Lion	Saturne	Jupiter	Mars
Vierge	Soleil	Vénus	Mercure
Balance	Lune	Saturne	Jupiter
Scorpion	Mars	Soleil	Vénus
Sagittaire	Mercure	Lune	Saturne
Capricorne	Jupiter	Mars	Soleil
Verseau	Vénus	Mercure	Lune
Poissons	Saturne	Jupiter	Mars

Domiciles et exils, exaltations et chutes

Texte de référence : al-Qabīṣī, *The Introduction to Astrology*, p. 22 et 24 (texte arabe) et 23 et 25 (traduction anglaise)

Planète	Domiciles		Exils		Exaltation	Chute
Soleil	Lion	-	Verseau	-	Bélier (19°)	Balance (19°)
Lune	Cancer	-	Capricorne	-	Taureau (3°)	Scorpion (3°)
Mercure	Vierge	Gémeaux	Poissons	Sagittaire	Vierge (15°)	Poissons (15°)
Vénus	Taureau	Balance	Scorpion	Bélier	Poissons (27°)	Vierge (27°)
Mars	Scorpion	Bélier	Taureau	Balance	Capricorne (18°)	Cancer (18°)
Jupiter	Sagittaire	Poissons	Gémeaux	Vierge	Cancer (15°)	Capricorne (15°)
Saturne	Verseau	Capricorne	Lion	Cancer	Balance (21°)	Bélier (21°)

Les natures simples et complexes d'après al-Mağrīṭī

Texte de référence : al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 102 ; tr. p. 109.

Natures simples (<i>al-ṭabāʿīʿ al-basāʿīṭ</i>)	Chaleur (<i>ḥarāra</i>)	Froideur (<i>burūda</i>)	Humidité (<i>ruṭūba</i>)	Siccité (<i>yubūsa</i>)
Premières natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-uwal</i>)	Le chaud (<i>al-ḥārr</i>)	Le froid (<i>al-bārid</i>)	L'humide (<i>al-raṭb</i>)	Le sec (<i>al-yābis</i>)
Deuxièmes natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-tāniya</i>)	Le chaud sec (<i>al-ḥārr al-yābis</i>)	Le froid humide (<i>al-bārid al-raṭb</i>)	Le chaud humide (<i>al-ḥārr al-raṭb</i>)	Le froid sec (<i>al-bārid al-yābis</i>)
Troisièmes natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-tālīṭa</i>)	Le feu (<i>al-nār</i>)	L'eau (<i>al-māʿ</i>)	L'air (<i>al-hawāʿ</i>)	La terre (<i>al-arḍ</i>)
Quatrièmes natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-rābiʿa</i>)	L'été (<i>al-ṣayf</i>)	L'hiver (<i>al-ṣitāʿ</i>)	Le printemps (<i>al-rabīʿ</i>)	L'automne (<i>al-ḥarīf</i>)
Cinquièmes natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-ḥāmisa</i>)	La bile jaune (<i>al-ṣafrāʿ</i>)	Le phlegme (ou pituite) (<i>al-balġam</i>)	Le sang (<i>al-dam</i>)	La bile noire (ou atrabile) (<i>al-sawdāʿ</i>)
Sixièmes natures complexes (<i>al-ṭabāʿīʿ al-murakkaba l-sādisa</i>)	La teinture (<i>al-ṣibġ</i>)	Les graines (<i>al-buzūr</i>)	L'onguent (<i>al-duhn</i>)	Les racines (<i>al-uṣūl</i>)

Le livre gardé de Ğaʿfar al-Baṣrī d'après al-Mağrīṭī

Texte de référence : al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 169-171 ; tr. p. 176-181. Nous présentons la suite de ce texte sous forme de tableau ci-après.

Sache, lecteur, que j'ai vu de Ğaʿfar al-Baṣrī un livre merveilleux intitulé *Le Livre gardé*, qui était caché chez un de ses compagnons et n'était montré à personne de peur qu'on en perce le secret. J'ai trouvé que Ğaʿfar y avait divisé les versets du Livre saint selon les sept astres. Il affirmait que cette [division] était de la composition d'un auteur, et qu'il y avait de nombreux secrets sur sa compréhension. Il affirmait [également] que cette division [permettait] de déduire le nom gardé que Dieu a déposé dans les cœurs des saints et des gnostiques doués de raison. C'en est un symbole. De cette division on déduit et on apprend la durée des dynasties et des révolutions astrales. C'est pour cela que les lettres sans points diacritiques furent établies au début de certaines sourates. Elles indiquent la durée de la révolution de Vénus et la division selon certaines de ces lettres. Puis on prend leur somme et on connaît à partir de cela leur durée, leur achèvement et le commencement du cycle de gouvernement qui le suit. Il affirme que par la connaissance de [ces cycles] on appréhende les influences et merveilles qui se manifestent dans le cycle de chaque planète qui recommence. C'est une institution [divine] et un symbole merveilleux. Le symbole (*al-ramz*) [p. 170] est une parole (*kalām*) qui n'est pas ce qui est apparent : elle a une signification cachée. Dans sa globalité, le vocable (*lafz*) a deux aspects : [l'un est] connu, [l'autre] voilé en vue d'un intérêt ou une sagesse (*li-maṣlaḥa aw ḥikma*). C'est pourquoi on dit que le Coran a un [aspect] ésotérique et un [autre] exotérique (*bāṭin wa-ẓāhir*)⁵⁴⁶⁹. Ces deux descriptions sont annexées. L'apparent sera apparent pour une chose, caché pour une autre, il n'y aura pas en un seul aspect l'apparent ou le caché, mais au contraire d'un côté un apparent annexé à [une faculté] de compréhension, et un caché de l'autre côté. Les [sens] apparents et les [sens] cachés seront annexés à une [faculté de] compréhension. C'est pourquoi Dieu - qu'Il soit exalté ! - est caché si on demande avec une [faculté de] comprendre [basée sur] les sens et le trésor de l'imaginaire, et apparent si on demande [à l'appréhender] par le trésor de la raison (*ḥizānat al-ʿaql*), par la voie de la déduction (*bi-ṭarīq al-istidlāl*). On dit soit qu'Il est caché par

⁵⁴⁶⁹ Il nous semble falloir comprendre ici que le sens peut être caché soit dans l'intérêt de la communauté ou de ce sens (ce qui est un topos de la littérature ésotérique) soit parce que la sagesse qui en découle doit être découverte, vécue et non délivrée par transmission. La quête des sens cachés est avant tout un cheminement spirituel, qui ne peut être transmis dans des livres, d'où la nécessité d'une démarche de découverte de ces sens cachés.

l'annexion à une [faculté de] comprendre [basée sur] les sens - c'est évident -, soit qu'Il est apparent par la raison - ce qui est obscur -. L'apparent est ce sur quoi il n'y a pas de doute et sur l'appréhension duquel les hommes ne divergent pas. [Mais] cela fait partie de ce en quoi il y a beaucoup d'incertitude : comment serait-il apparent ? Sache qu'Il est caché malgré Sa manifestation par l'abondance de Sa manifestation, et Sa manifestation est la cause de Son occultation (*wa-zuhūru-hu sabab buṭūni-hi*), Sa lumière est le voile de Sa lumière, et tout ce qui outrepassa Sa définition se reflète en Son contraire⁵⁴⁷⁰. Par exemple, l'ensemble des déductions (*al-mustadallāt*) sont nombreuses et ne [peuvent être] comptées que par Dieu - qu'Il soit exalté ! -, ni les épiphanies (*al-‘abr*) et les signes (*al-āyāt*) de Lui-même (*fī nafsi-hi*). Ils sont suffisants, et tous sont des indices à partir desquels la vue s'affaiblit. Ainsi, l'excès de lumière interloque la vue, qui l'affaiblit. L'abondance de Sa manifestation est la cause de Son occultation. C'est pourquoi il est caché à eux par l'abondance de Sa manifestation : Il est l'Apparent (*al-zāhir*), rien n'est plus apparent que Lui, et il est le Caché (*al-bāṭin*), rien n'est plus caché que Lui. Il est Celui qui est caché par Son essence et qui apparaît par Ses signes (*bi-āyāti-hi*). Sache que ce qui est voulu (*al-murād*) par l'existence des lettres causant la parole est vingt-huit parce que ce chiffre est un individu complet (*ṣaḥṣ tāmm*) joignant un esprit et un corps. Ce qui en est établi au début des sourates sont quatorze lettres, qui sont une station (*maqām*) de l'esprit. L'esprit est caché. Ainsi, le secret de ces lettres-là est caché, c'est aussi le nombre des mansions cachées. Les quatorze lettres qui ne sont pas établies au début des sourates sont la station du corps et la station [p. 171] des mansions apparentes. En raison de leur manifestation, il ne faut pas les oublier. Ne pense pas, lecteur, que ce soit par hasard (*bi-l-ittifāq*), au contraire, c'est un dessein (*bi-qaṣd*) et une finalité (*ma‘nā*). L'établissement de la connaissance des secrets préservés et des sciences gardées, c'est cela le secret du Coran. Parmi ces [lettres], il y en a au début [des sourates] qui sont une seule lettre, puis [il y en a qui sont] davantage que cela, et à la fin certaines sont arrangées avec cinq [lettres] et pas davantage. Cinq est le nombre causal (*al-‘adad al-dā‘ir*) qui, multiplié par lui même, préserve son essence et sa nature (*dāta-hu wa-ṭabī‘ata-hu*). La présence de l'*alif* introductif au début des sourates est l'expression du début - je veux dire le début du monde de l'Impératif [divin] (*bidāyat ‘ālam al-amr*), et le *nūn* à leur fin est l'expression de la fin, la fin de la création.

⁵⁴⁷⁰ Il nous semble falloir comprendre ici que Dieu se manifeste également dans ce qui est contraire à ce qui Le définit. Pour prendre un exemple, Dieu est parfois qualifié selon des attributs dont le contraire ne peut pas être attribué à Dieu, comme *‘alīm* (savant) dont le contraire *ḡāhil* (ignorant) ne peut pas être attribué à la divinité. Ici, le propos nous semble indiquer que même ces attributs manifestent Dieu par leur effet miroir avec ce qui est justement une manifestation de Dieu.

Sache, lecteur, que par la vérité de ce qu'ont voilé les sages, ces sciences sont étranges à celui qui ne les pratique pas (*man laysa min ahli-hā*). C'est pourquoi on dit : « Ne déposez point la sagesse en ceux qui ne la pratiquent pas : vous lui feriez tort. Ne l'interdisez point à ceux qui la pratiquent : vous leur feriez du tort »⁵⁴⁷¹. De même, [voici] leur propos : « Ne mettez pas de perles aux cous des porcs, rapportez aux gens ce qu'ils [peuvent] comprendre, ne leur rapportez point ce qu'ils ne peuvent comprendre. Si je rapportais aux gens ce que je sais, cette gorge me serait tranchée ! » C'est pourquoi le Législateur [*i.e.* le Prophète] (*al-Šārī*) a défendu de s'engager dans la question. Il a dit : « Ceux qui étaient avant vous ont péri pour avoir multiplié les questions à leurs prophètes, au point qu'Esdras⁵⁴⁷² (*Uzayr*) a multiplié les questions et fut effacé du registre de la Prophétie (*dīwān al-nubuwwa*) ». Tu dois, lecteur, préserver ce qui te parvient de ces sciences, et voiler ce que tu peux. Quant à moi, je t'ai écrit ce que j'ai vu de Ğa'far⁵⁴⁷³ sur ce discours. Ce qu'on lui a demandé est sublime sur ce sujet. Il affirme que cette division nécessite d'être organisée.

(*I'lam ayyu-hā l-nāzir annī ra'aytu li-Ğa'far al-Bašrī kitāb 'ağīb sammā-hu bi-l-kitāb al-mahzūn wa-kāna mastūr 'inda aḥad aṣḥābi-hi lā yuzḥiru-hu li-aḥad maḥāfat al-taṭallu' 'alā sirri-hi fa-wağadtu Ğa'far qad qasama fi-hi āy al-kitāb al-'azīz 'alā l-kawākib al-sab'a. Wa-za'ama anna dālīka bi-waḍ' wāḍi' wa-anna fi fahmi-hā asrār kaṭīra, wa-za'ama bi-za'mi-hi anna hādīhi l-qisma tastahriḡu l-ism al-mahzūn alladī awda'a-hu Llāh qulūb al-awliyā' wa-l-'uqalā' l-'ārifīn, wa-hādā min-hu ramz, wa-anna min hādīhi l-qisma yastahriḡu wa-ya'lamu min-hā kammiyyat dawām al-duwal wa-l-adwār al-falakiyya wa-li-dālīka mā tabatat al-ḥurūf ḡayr al-mu'ğama fi awā'il ba'd al-suwar wa-anna-hā dalīl 'alā kammiyyat al-dawra l-zahriyya wa-l-qisma 'alā ba'd tilka l-ḥurūf tumma yu'ḥadu maḡmū'u-hā fa-ya'lamu min-hu kammiyyat baqā'i-hā wa-nqīdā'i-hā wa-btidā' al-dawra llatī talī-hā fi l-ḥukūma. Wa-za'ama anna bi-ma'rīfat dālīka yatawaṣṣalu ilā mā yaḡharu fi dawrat kull kawkab yasta'nifu min al-ta'tīrāt wa-l-'ağā'ib. Wa-hādā min 'ağīb al-waḍ' wa-ramz id al-ramz [p. 170] kalām laysa 'alā zāhir-hi wa-la-hu bāṭin ma'nawī fa-huwa bi-l-ğumla lafz dū ḡihatayn mašhūra wa-mastūra li-mašlaḡa aw ḡikma. Wa-li-dālīka mā qīla inna li-l-Qur'an bāṭin wa-zāhir, wa-hādāni l-waṣfān min al-mudāfāt fa-inna l-zāhir qad yakūnu zāhir li-šay' wa-bāṭin li-šay' wa-lā yakūnu min waḡh wāḡid zāhir wa-bāṭin bal zāhir min waḡh wa-bi-l-idāfa ilā idrāk wa-bāṭin min waḡh āḡar. Fa-inna l-zuhūr wa-l-butūn inna-mā yakūnu bi-l-idāfa ilā l-idrākāt. Wa-li-dālīka mā kāna Llāh ta'ālā bāṭin in ṭuliba min idrāk al-ḡawāss wa-ḡizānat al-ḡayāl wa-zāhir in ṭuliba min ḡizānat al-'aql bi-ṭarīq al-istidlāl. Fa-in qīla amma*

⁵⁴⁷¹ Il s'agit d'un hadith dans lequel le Prophète attribue ces mots à Jésus s'adressant aux Juifs.

⁵⁴⁷² Voir *supra* p. 328 note 1502.

⁵⁴⁷³ Un des manuscrits utilisé par Hellmut Ritter a ajouté la formule d'eulogie '*alay-hi l-salām* (sur lui le salut) après Ğa'far : il est possible que le copiste ait interprété le nom comme étant celui de Ğa'far al-Šādiq.

kawni-hi bāṭin bi-l-iḍāfa ilā idrāk al-ḥawāss fa-zāhir wa-ammā kawni-hi zāhir bi-l-ʿaql fa-ḡāmiḍ id al-zāhir mā lā yutamārā fi-hi wa-lā yaḥtalifu l-nās fi idrāki-hi wa-hādā mim mā qad waqaʿa fi-hi l-rayb al-kaṭir li-l-ḥalq fa-kayfa yakūnu zāhir. Fa-ʿlam anna-hu inna-mā ḥafā maʿa zuhūri-hi li-šiddat zuhūri-hi wa-zuhūru-hu sabab buṭūni-hi wa-nūru-hu huwa ḥiḡāb nūri-hi wa-kull mā ḡāwaza ḥadda-hu nʿakasa ʿalā ḍiddi-hi wa-miṭālu-hu anna ḡamīʿ al-mustadallāt kaṭira lā yuḥṣī-hā illā Llāh taʿālā wa-mā fi nafsi-hi min al-ʿibar wa-l-āyāt fa-fi-hā l-mukfā wa-hiya kullu-hā dalāʿil bi-raḡʿ ʿan-hā l-baṣar ḥāsiʿ. Wa-ka-dālika ifrāt al-nūr yaḥāru fi-hi l-baṣar fa-yarḡiʿu ḥāsiʿ fa-šiddat zuhūri-hi sabab buṭūni-hi. Fa-li-dālika ḥafiya ʿalay-him li-šiddat zuhūri-hi fa-huwa l-zāhir alladī lā šayʿ aḡhar min-hu wa-huwa l-bāṭin alladī lā šayʿ abṡan min-hu fa-huwa lladī ḥafiya bi-dāti-hi wa-zahara bi-āyāti-hi. Fa-ʿlam anna l-murād bi-kawn al-ḥurūf al-dāʿir ʿalay-hā l-kalām ṡamāniya wa-ʿiṣrīn li-anna hādā l-ʿadad šaḡṡ tām̄m multaʿim min rūḡ wa-ḡasad fa-l-wāqiʿ min-hā fi awāʿil al-suwar arbaʿat ʿašra ḡarf hiya maḡām al-rūḡ wa-id al-rūḡ ḥafiyya ka-dālika hādīhi l-aḡruf sirru-hā ḡafi wa-huwa ayḡan ʿadad al-manāzil al-ḥafiyya wa-l-arbaʿat ʿašra ḡarf allatī lam taqaʿ fi awāʿil al-suwar hiya maḡām al-ḡasad wa-maḡām [p. 171] al-manāzil al-zāhira fa-li-zuhūr amri-hā lam yuḡba bi-hā wa-lā tazunnu ayyu-hā l-nāzir anna dālika kāna bi-l-ittifāq bal bi-qaṣd wa-maʿnā wa-l-wuqūf ʿalā maʿrifat dālika min al-asrār al-maṣūna wa-l-ʿulūm al-maḡzūna wa-huwa sirr al-Qurʿān fa-min-hā fi l-awāʿil min-hā ḡarf wāḡid ṡumma azyad min dālika wa-nihāyat rutbati-hā ḡams lā zāʿid ʿalay-hā id al-ḡams hiya l-ʿadad al-dāʿir alladī idā ḡuriba fi nafsi-hi ḡafiḡa dāta-hu wa-ṡabiʿata-hu wa-l-alif al-muqaddam kawnu-hā fi awāʿil al-suwar ʿibāra ʿan al-bidāya aʿnī bidāyat ʿālam al-amr wa-l-nūn fi āḡiri-hā ʿibāra ʿan al-nihāya nihāyat al-ḡalq.

Wa-ʿlam ayyu-hā l-nāzir anna bi-ḡaqq mā satarū [sic] l-ḡukamāʿ hādīhi l-ʿulūm ḡinn bi-hā ʿalā man laysa min ahli-hā wa-li-dālika mā qīla « lā taḡaʿū l-ḡikma fi ḡayr ahli-hā fa-taḡlimū-hā wa-lā tamnaʿū-hā min ahli-hā fa-taḡlimū-hum » wa-ka-dālika qawlu-hum « lā taḡaʿū l-durr fi aʿnāq al-ḡanāzīr wa-ḡadditū l-nās bi-mā yaḡhamūna wa-lā tuḡadditū-hum bi-mā lā yaḡhamūna wa-law ḡaddatū l-nās bi-mā aʿlamu la-quṡiʿa minnī hādā l-bulʿūm » wa-li-dālika mā nahā l-Šāriʿ ʿan al-ḡawḡ fi l-suʿāl wa-qāla inna-mā halaka man kāna qabla-kum bi-kaṡrat suʿāli-him anbiyāʿa-hum ḡattā anna ʿUzayr akṡara l-suʿāl fa-muḡiya min dīwān al-nubuwwa fa-ʿalay-ka ayyu-hā l-nāzir bi-ḡifḡ mā yaṡilu ilay-ka min hādīhi l-ʿulūm wa-satri-hā mā ṡaṡaʿat wa-anā arsumu la-ka mā raʿaytu-hu li-ḡaʿfar fi tilka l-maḡāla id al-ḡāḡa ilay-hi ʿaḡīma fi hādā l-šaʿn wa-zaʿama anna hādīhi l-qisma awḡabat al-tartīb)

Sourates, lettres et planètes d'après al-Mağrīṭī

Texte de référence : al-Mağrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 171-175 ; tr. p. 181-183.

Sourate	Nombre de versets	Planète du début	Planète de la fin
I. <i>al-Fātiḥa</i>	Z = 7	Soleil	Mars
II. <i>al-Baqara</i>	R.F.Z = 287 ⁵⁴⁷⁴	Soleil	Mars
III. <i>Āl ‘Imrān</i>	R = 200	Soleil	Lune
IV. <i>al-Nisā’</i>	Q.ᶜ.H = 175 ⁵⁴⁷⁵	Saturne	Lune
V. <i>al-Mā’ida</i>	Q.K.Ĝ = 123 ⁵⁴⁷⁶	Saturne	Soleil
VI. <i>al-An‘ām</i>	Q.S.W = 166 ⁵⁴⁷⁷	Vénus	Jupiter
VII. <i>al-A‘rāf</i>	R.H = 205 ⁵⁴⁷⁸	Mars	Soleil
VIII. <i>al-Anfāl</i>	ᶜ.W = 76 ⁵⁴⁷⁹	Vénus	Mars
IX. <i>Barā’a</i>	Q.L = 130 ⁵⁴⁸⁰	Soleil	Lune
X. <i>Yūnus</i>	Q.Ṭ = 109	Saturne	Soleil
XI. <i>Hūd</i>	Q.K.Ā = 121 ⁵⁴⁸¹	Vénus	Mercure
XII. <i>Yūsuf</i>	Q.Y.Ā = 111	Lune	Vénus
XIII. <i>al-Ra’d</i>	M.H = 45 ⁵⁴⁸²	Mercure	Saturne
XIV. <i>ibrāhīm</i>	N.Ā = 51 ⁵⁴⁸³	Jupiter	Mars
XV. <i>al-Ḥijr</i>	Ṣ.Ṭ = 99	Soleil	Soleil
XVI. <i>al-Nahl</i>	Q.K.H = 128	Vénus	Mercure
XVII. <i>Banī Isrā’īl</i>	Q.Y = 110 ⁵⁴⁸⁴	Lune	Soleil
XVIII. <i>al-Kahf</i>	Q.Y.Ā = 111 ⁵⁴⁸⁵	Vénus	Mars
XIX. <i>Maryam</i>	Ṣ.H = 98	Soleil	Mars
XX. <i>Ṭ.H</i>	Q.L.B = 132 ⁵⁴⁸⁶	Soleil	Jupiter
XXI. <i>al-Anbiyā’</i>	Q.Y.Ā = 111 ⁵⁴⁸⁷	Mars	Saturne
XXII. <i>al-Ḥaǧǧ</i>	ᶜ.H = 75 ⁵⁴⁸⁸	Jupiter	Mercure
XXIII. <i>al-Mu’minūn</i>	Q.Y.Ṭ = 119 ⁵⁴⁸⁹	Lune	Mercure
XXIV. <i>al-Nūr</i>	S.D = 64	Lune	Lune
XXV. <i>al-Furqān</i>	ᶜ.Z = 77	Saturne	Lune

⁵⁴⁷⁴ 286 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁷⁵ Conforme à l'édition Flügel, 176 dans l'édition du Caire.

⁵⁴⁷⁶ 120 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁷⁷ 165 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁷⁸ Conforme à l'édition Flügel, 206 dans l'édition du Caire.

⁵⁴⁷⁹ Conforme à l'édition Flügel, 75 dans l'édition du Caire.

⁵⁴⁸⁰ Conforme à l'édition Flügel, 129 dans l'édition du Caire.

⁵⁴⁸¹ 123 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸² 43 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸³ 52 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸⁴ 111 dans l'édition Flügel et celle du Caire. Régis Blachère pensait que le verset 111 était « un complément ultérieur au précédent ».

⁵⁴⁸⁵ 110 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸⁶ 135 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸⁷ 112 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸⁸ 78 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁸⁹ 118 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

- Tables de correspondance (magie astrale) -

XXVI. <i>al-Šu‘arā’</i> ⁵⁴⁹⁰	R.K.W = 226 ⁵⁴⁹⁰	Saturne	Jupiter
XXVII. <i>al-Naml</i>	Ş.D = 94 ⁵⁴⁹¹	Mars	Vénus
XXVIII. <i>al-Qiṣaṣ</i>	F.Ĥ = 88	Mercure	Jupiter
XXIX. <i>al-‘Ankabūt</i>	S.Ṭ = 69	Mars	Saturne
XXX. <i>al-Rūm</i>	S = 60	Jupiter	Vénus
XXXI. <i>Luqmān</i>	L.D = 34	Mercure	Soleil
XXXII. <i>al-Sağda</i>	K.Ṭ = 29 ⁵⁴⁹²	Vénus	Vénus
XXXIII. <i>al-Aḥzāb</i>	‘.Ĝ = 73	Mercure	Saturne
XXXIV. <i>Saba’</i>	N.D = 54	Jupiter	Mercure
XXXV. <i>al-Malā’ika</i> ⁵⁴⁹³	M.H = 45	Lune	Jupiter
XXXVI. <i>Y.S</i>	F.B = 82 ⁵⁴⁹⁴	Mars	Lune
XXXVII. <i>Wa-l-ṣāffāt</i>	Q.F.Ā = 181 ⁵⁴⁹⁵	Saturne	Mercure
XXXVIII. <i>Ş</i>	F.H = 85 ⁵⁴⁹⁶	Lune	Lune
XXXIX. <i>al-Zumar</i>	‘.B = 72 ⁵⁴⁹⁷	Saturne	Jupiter
XL. <i>al-Mu‘min</i>	F.B = 82 ⁵⁴⁹⁸	Mars	Lune
XLI. <i>al-Sağda</i> ⁵⁴⁹⁹	N.B = 52 ⁵⁵⁰⁰	Saturne	Mars
XLII. <i>Ĥ.M ‘.S.Q</i> ⁵⁵⁰¹	M.Ṭ = 49 ⁵⁵⁰²	Soleil	Mars
XLIII. <i>al-Zuḥruf</i>	F.Ṭ = 89	Soleil	Saturne
XLIV. <i>al-Duḥān</i>	N.Z = 57 ⁵⁵⁰³	Jupiter	Jupiter
XLV. <i>al-Ġāṭiya</i>	L.W = 36 ⁵⁵⁰⁴	Mars	Mars
XLVI. <i>al-Aḥqāf</i>	L.D = 34 ⁵⁵⁰⁵	Soleil	Jupiter
XLVII. <i>al-Qitāl</i> ⁵⁵⁰⁶	M = 40 ⁵⁵⁰⁷	Mars	Lune
XLVIII. <i>al-Fath</i>	K.Ṭ = 29	Saturne	Saturne
XLIX. <i>al-Ḥuġurāt</i>	Y.Ĥ = 18	Jupiter	Vénus
L. <i>Q</i>	M.H = 45	Mercure	Saturne
LI. <i>al-Dāriyāt</i>	S = 60	Jupiter	Vénus
LII. <i>al-Ṭūr</i>	M.Ĥ = 48 ⁵⁵⁰⁸	Mercure	Soleil
LIII. <i>al-Nağm</i>	S.Ā = 61 ⁵⁵⁰⁹	Vénus	Jupiter

⁵⁴⁹⁰ 228 dans l'édition Flügel et 227 dans celle du Caire.

⁵⁴⁹¹ 95 dans l'édition Flügel et 93 dans celle du Caire.

⁵⁴⁹² 30 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹³ Un des manuscrits exploité par Hellmut Ritter indique *Fāṭir* au lieu d'*al-Malā’ika*.

⁵⁴⁹⁴ 83 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹⁵ 182 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹⁶ 88 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹⁷ 75 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹⁸ 85 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁴⁹⁹ Un des manuscrits exploité par Hellmut Ritter indique *Fuṣṣilat* au lieu d'*al-Sağada*.

⁵⁵⁰⁰ 54 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵⁰¹ Un des manuscrits exploité par Hellmut Ritter indique *al-Šūrā* au lieu de *Ĥ.M ‘.S.Q*.

⁵⁵⁰² 53 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵⁰³ 59 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵⁰⁴ Conforme à l'édition Flügel, 37 dans celle du Caire.

⁵⁵⁰⁵ 35 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵⁰⁶ Cette sourate est également appelée *Muḥammad*.

⁵⁵⁰⁷ Conforme à l'édition Flügel, 38 dans celle du Caire.

⁵⁵⁰⁸ 49 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵⁰⁹ 62 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

LIV. <i>al-Qamar</i>	N.H = 55	Mars	Saturne
LV. <i>al-Rahmān</i>	‘.W = 76 ⁵⁵¹⁰	Jupiter	Lune
LVI. <i>al-Wāqī‘a</i>	Ş.Z = 97 ⁵⁵¹¹	Saturne	Mercure
LVII. <i>al-Ḥadīd</i>	K.Ṭ = 29	Lune	Lune
LVIII. <i>al-Muğādala</i>	K.B = 22	Saturne	Saturne
LIX. <i>al-Ḥašr</i>	K.Ṭ = 29 ⁵⁵¹²	Lune	Lune
LX. <i>al-Mumtaḥina</i>	Y.Ġ = 13	Vénus	Mars
LXI. <i>al-Şaff</i>	Y.D = 14	Soleil	Mars
LXII. <i>al-Ġum‘a</i>	Y.Ā = 11	Soleil	Lune
LXIII. <i>al-Munāfiqūn</i>	Y.Ā = 11	Saturne	Soleil
LXIV. <i>al-Tağābun</i>	Y.Ḥ = 18	Vénus	Saturne
LXV. <i>al-Ṭalāq</i>	Y.Ā = 11 ⁵⁵¹³	Jupiter	Vénus
LXVI. <i>al-Taḥrīm</i>	Y.B = 12	Mercure	Mars
LXVII. <i>al-Malik</i>	L = 30	Soleil	Vénus
LXVIII. <i>N</i>	N.B = 52	Mercure	Saturne
LXIX. <i>al-Ḥāqqa</i>	N.Ā = 51 ⁵⁵¹⁴	Jupiter	Mars
LXX. <i>Sa‘ala sā’il</i>	M.D = 44	Soleil	Vénus
LXXI. <i>Nūḥ</i>	K.Ṭ = 29 ⁵⁵¹⁵	Mercure	Mercure
LXXII. <i>al-Ġinn</i>	K.Ḥ = 28	Lune	Mercure
LXXIII. <i>al-Muzzammil</i>	Y.Ṭ = 19 ⁵⁵¹⁶	Lune	Soleil
LXXIV. <i>al-Muddattir</i>	N.W = 56 ⁵⁵¹⁷	Vénus	Soleil
LXXV. <i>al-Qiyāma</i>	L.Ṭ = 39 ⁵⁵¹⁸	Vénus	Saturne
LXXVI. <i>al-Insān</i>	L.Ā = 31	Jupiter	Soleil
LXXVII. <i>al-Mursalāt</i>	N = 50	Vénus	Vénus
LXXVIII. <i>al-Naba’</i>	M.Ā = 41 ⁵⁵¹⁹	Mercure	Soleil
LXXIX. <i>al-Nāzi‘āt</i>	M.H = 45 ⁵⁵²⁰	Vénus	Lune
LXXX. <i>‘Abasa</i>	M.Ā = 41 ⁵⁵²¹	Saturne	Mercure
LXXXI. <i>Kuwwirat</i>	K.Ṭ = 29	Lune	Lune
LXXXII. <i>Infatarat</i>	Y.Ṭ = 19	Saturne	Vénus
LXXXIII. <i>al-Muṭaffifin</i>	L.W = 36	Mercure	Mercure
LXXXIV. <i>Inṣāqat</i>	K.Ġ = 23 ⁵⁵²²	Lune	Saturne
LXXXV. <i>al-Burūġ</i>	K.B = 22	Jupiter	Jupiter
LXXXVI. <i>al-Ṭāriq</i>	Y.Z = 17	Mars	Vénus
LXXXVII. <i>al-A‘lā</i>	Y.Ṭ = 19	Mercure	Mars
LXXXVIII. <i>al-Ġāsiya</i>	K.W = 26	Soleil	Saturne
LXXXIX. <i>al-Faġr</i>	K.Ṭ = 29 ⁵⁵²³	Jupiter	Jupiter

⁵⁵¹⁰ 78 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹¹ 96 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹² 24 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹³ 12 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹⁴ 52 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹⁵ Conforme à l'édition Flügel, 28 dans celle du Caire.

⁵⁵¹⁶ 20 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹⁷ Conforme à l'édition du Caire, 55 dans l'édition Flügel.

⁵⁵¹⁸ 40 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵¹⁹ Conforme à l'édition Flügel, 40 dans celle du Caire.

⁵⁵²⁰ 46 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²¹ 42 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²² 25 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

- Tables de correspondance (magie astrale) -

XC. <i>al-Balad</i>	K = 20 ⁵⁵²⁴	Mars	Saturne
XCI. <i>al-Šams</i>	Y.H = 15	Jupiter	Jupiter
XCII. <i>al-Layl</i>	K.Ā = 21	Mars	Jupiter
XCIII. <i>al-Duḥā</i>	Y.Ā = 11	Mars	Mercure
XCIV. <i>A lam našrah</i>	Ḥ = 8	Lune	Lune
XCV. <i>al-Tīn</i>	Ḥ = 8	Saturne	Saturne
XCVI. <i>Iqra'</i> ³	Y.Ṭ = 19	Jupiter	Mercure
XCVII. <i>al-Qadr</i>	H = 5	Lune	Soleil
XCVIII. <i>Lam yakun</i>	Ṭ = 9 ⁵⁵²⁵	Vénus	Mercure
IC. <i>Zalzala</i> ⁵⁵²⁶	Ṭ = 9 ⁵⁵²⁷	Lune	Saturne
C. <i>al-Ādiyāt</i>	Y.Ā = 11	Jupiter	Vénus
CI. <i>al-Qārī'a</i>	Ḥ = 8 ⁵⁵²⁸	Mercure	Mercure
CII. <i>al-Hākīm</i>	Ḥ = 8	Lune	Lune
CIII. <i>al-'Aṣr</i>	Ġ = 3	Saturne	Mars
CIV. <i>al-Humaza</i>	Ṭ = 9	Soleil	Vénus
CV. <i>al-Fīl</i>	H = 5	Mercure	Mars
CVI. <i>Qurayš</i>	D = 4 ⁵⁵²⁹	Soleil	Lune
CVII. <i>A ra'ayta</i>	Z = 7	Saturne	Lune
CVIII. <i>al-Kawṭar</i>	Ġ = 3	Saturne	Mars
CIX. <i>al-Kāfirūn</i>	W = 6	Soleil	Jupiter
CX. <i>al-Naṣr</i>	Ġ = 3	Mars	Vénus
CXI. <i>Tabbat</i>	H = 5	Mercure	Mars
CXII. <i>al-Iḥlās</i>	D = 4	Soleil	Lune
CXIII. <i>al-Falaq</i>	H = 5	Saturne	Vénus
CXIV. <i>al-Nās</i>	W = 6	Mercure	Soleil

⁵⁵²³ 30 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²⁴ 21 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²⁵ 8 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²⁶ Le titre usuel de la sourate dans les éditions contemporaines est *al-Zalzala*.

⁵⁵²⁷ 8 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

⁵⁵²⁸ Conforme à l'édition Flügel, 11 dans celle du Caire.

⁵⁵²⁹ 5 dans l'édition Flügel et celle du Caire.

Notices biographiques d'al-Būnī

Notice biographique d'al-Būnī selon ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī

Référence du texte : ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, *Šams al-āfāq*, Paris, BnF, ARABE 2689, fol. 24b-26a.

...

[24b] [...] Et aussi, le cheikh Quṭb al-Dīn ‘Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Mursī l-Ṣūfī [= Ibn Sab‘īn] a pris du cheikh Abū l-‘Abbās al-Būnī. Le cheikh Sa‘d al-Dīn Muḥammad b. al-Mu‘ayyad b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Ḥammawayh al-Ṣūfī, auteur de *Saḡanḡal al-arwāḡ wa-nufūs al-alwāḡ* (*Le miroir des esprits et les âmes des tablettes*) a pris la science des lettres du cheikh Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Būnī. Le maître (*al-ṣāḡib*) Kamāl al-Dīn Abū Sālīm Muḥammad b. Ṭalḡa b. Muḥammad b. Ḥasan al-Naṣībī l-Šāfi‘ī l-Muftī, auteur d'*al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-a‘zam* (*La perle arrangée : le secret le plus sublime*), a pris [aussi] la science des lettres d'[al-Būnī].

[25a] Quant au cheikh Abū l-‘Abbās al-Būnī - que Dieu sanctifie son secret ! - il fait partie des sublimes cheikhs d'Occident, des célèbres gnostiques, des nobles constants, le maître des grâces [divines] apparentes, des stations glorieuses, des joies éclatantes, des clairvoyances éblouissantes, des états [spirituels] véridiques et des opérations qui brisent [l'ordre des choses]. Il avait l'illumination élevée, le dévoilement manifeste, il était très versé (*la-hu l-yad al-bayḡā*) dans les principes de la sainteté (*al-walāya*), il avait un rang élevé dans les états [spirituels] de la fin (*aḡwāl al-nihāya*). C'est quelqu'un auquel Dieu se fit apparaître durant son existence, Il lui confia le fait d'être, Il fit apparaître devant lui les merveilles, Il l'éleva aux secrets et aux choses étranges, Il lui changea les yeux [pour voir] dans le monde de l'essence [des choses], Il lui fit voir des témoignages du monde céleste (*al-malakūt*) des subtilités du monde divin (*al-ḡabarūt*), Il brisa pour lui l'ordre des choses (*al-‘ādāt*), Il lui donna la faculté de parler avec les [créatures] de l'Invisible, il avait un pas⁵⁵³⁰ ferme dans l'effort (*al-muḡāhada*) et une haute science dans le témoignage (*al-muṣāhada*). Il est un des piliers de cette discipline et la langue de la clarté en son temps en terme de science, d'opération, d'état, de parole, d'ascèse, de réalisation, de

⁵⁵³⁰ La notice d'al-Munāwī a *qalb* (cœur) au lieu de *qadam* (pas). Il est à noter que le terme de *qadam* est souvent utilisé pour qualifier l'état d'avancement ou le mérite du mystique. Il pourrait également être lu *qidam* (ancienneté), donnant ainsi « Il avait une longue expérience dans l'effort ».

crainte de Dieu, d'exactitude, d'abandon à Dieu, de fermeté, de vénération et de majesté. Il était le voile de l'invocation. Sa tombe est apparente à al-Qarāfa et on la visite. Il accompagna certains des principaux cheikhs d'Occident et d'Égypte. Il fut témoin de beaucoup de leurs grâces divines. Il a rapporté d'eux des choses sublimes à propos de leurs débuts et de leurs actes.

Il a dit : J'ai vu le Prophète - que la prière et la paix de Dieu soient sur lui - dans mon sommeil et l'ai interrogé sur les noms de la retraite [spirituelle] (*asmā' al-halwa*), et il m'a répondu : « Ils sont sept : ô Dieu ! Ô Vivant ! Ô Subsistant ! Ô Celui qui a la majesté et la magnificence ! Ô Fin des fins ! Ô Lumière des lumières ! Ô Esprit des esprits ! ».

Il a dit : Quand se multiplie à ton encontre, pendant la retraite [spirituelle], une pensée [pleine] d'appétit, fais tes ablutions et prononce bien fort ce zikr « Ô Initiateur ! » (*yā Bādi'*)⁵⁵³¹.

Il a dit : en cas de multiplication des pensées, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Subtil ! » (*yā Laṭīf*)⁵⁵³².

Il a dit : en cas d'appétit, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Fort ! » (*yā Qawī*)⁵⁵³³.

Il a dit : en cas de rétrécissement de la vie, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Victorieux ! » (*yā Fattāh*)⁵⁵³⁴.

Il a dit : en cas de multiplication des pensées de l'âme et des illusions démoniaques, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Celui qui a la force ! » (*yā Dā l-quwwa*).

Il a dit : quand quelque chose t'arrive soudain, et qu'il en vient à toi de la crainte, alors fais ce zikr : « Ô Dispensateur ! » (*yā Bāsīt*).

Il a dit : quand tu es confronté à quelque chose relevant de l'un ou l'autre des deux mondes (*min umūr al-dārayn*), fais ce zikr : « Ô Fort ! Ô Doux ! Ô Savant ! Ô Puissant ! Ô Audient ! Ô Clairvoyant ! » (*yā Qawī yā 'Azīz yā 'Alīm yā Qadīr yā Samī' yā Baṣīr*).

Un autre savant a appris par son compagnonnage (*bi-ṣuḥḥati-hi*), une communauté de gens raisonnables et pieux s'est affiliée à lui, les maîtres des odeurs et des gustations (*arbāb rawābiḥ wa-l-aḍwāq*) ont tiré profit de ses propos, ses ouvrages ont circulé dans l'ensemble des contrées et ont gravi les cimes vers tous les pays, les anecdotes [de ce cheikh] se sont répandues dans les régions comme se répand [la lumière] du soleil au milieu de la journée. On ne cesse d'en apprendre avec l'acceptation, l'agrément, l'éblouissement et la déférence, ne sont pas glorifiés semblablement les tours comme la sphère mobile tourne. Il est celui qui revivifia ce

⁵⁵³¹Cf. al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 9a.

⁵⁵³²À comparer avec al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 9a-9b.

⁵⁵³³À comparer avec al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 9b.

⁵⁵³⁴À comparer avec al-Būnī, *Mawāqif al-ġāyāt*, Spr., fol. 9b.

qui s'était effacé des marques de cette science étrange et du cheminement merveilleux.

Il [composa] de majestueux ouvrages sur la science des lettres, parmi eux le *Livre des subtilités des indices : les secrets des lettres supérieures* (*Kitāb Laṭāʾif al-iṣārāt fī asrār al-ḥurūf al-ʿulwiyyāt*), le *Livre du terme des aspirants et les buts des arrivants* (*Kitāb Nihāyat al-qāṣidīn wa-ġāyat al-wāṣilīn*⁵⁵³⁵), le *Livre de la descente des Esprits dans les moules des corps* (*Kitāb Tanzīl al-arwāḥ fī qawālib al-ašbāḥ*), le *Livre des secrets des cercles et la mise en forme des lumières* (*Kitāb Asrār al-adwār wa-taškīl al-anwār*), le *Livre des étapes [balisant le chemin qui mène] aux buts : les secrets des pratiques de dévotion* (*Kitāb Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyādāt*), le *Livre du feu de l'imitation du carré magique de la félicité et l'étoile de la guidance vers la noblesse de la souveraineté* (*Qabs al-ihtidāʾ ilā waḥd al-saʿāda wa-naḡm al-iqtidāʾ ilā šaraf al-siyāda*⁵⁵³⁶), le *Livre de la lueur luminescente : les litanies du Seigneur* (*al-Lumʿa l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya*), le *Livre de l'éclair scintillant et l'apparence englobante* (*Kitāb al-Barqa l-lāmiʿa wa-l-hayʿa l-ġāmiʿa*), le *Livre de la science de la bonne guidance et les secrets de l'imitation : la compréhension des chemins de la signification des beaux noms de Dieu* (*Kitāb ʿilm al-ihtidāʾ wa-asrār al-iqtidāʾ fī fahm sulūk maʿnā asmāʾ Allāh al-ḥusnā*⁵⁵³⁷), le *Livre des intercessions scripturaires et les supplications fécondes* (*Kitāb al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaḡḡuhāt al-ʿaṭāʾiyya*), le *Livre des subtilités* (*Kitāb al-Laṭāʾif*), le *Livre du soleil des connaissances et des grâces exquis* (*Kitāb Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-iṣārāt*), *l'Écrit qu'il a énoncé par la langue et tracé par le bout des doigts dans le monde visible sur les tablettes de l'éclaircissement* (*Kitāb fāha bi-hi l-lisān wa-rasama-hu bi-l-banān fī ʿālam al-ʿiyān ʿalā al-wāḥ al-bayān*). Il composa d'autres épîtres prolifiques et des moyens prophylactiques (*al-wasāʾil al-šāfiya*). Il avait des mots précieux sur la langue des gens [26a] de la sanctification parmi les gens des réalités (*ahl al-taqdīs min ahl al-ḥaqāʾiq*) - que Dieu sanctifie son secret !

⁵⁵³⁵ Le titre est en réalité *Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn*.

⁵⁵³⁶ *Iqtidāʾ* et *ihtidāʾ* ont été inversés par rapport au titre usuel de cette œuvre.

⁵⁵³⁷ Le titre usuel est *ʿilm al-hudā* et non *ʿilm al-ihtidāʾ*.

Notice d'al-Būnī par al-Maqrīzī

Référence du texte : al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, éd. Muḥammad al-Yaʿlāwī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1991, I, p. 750-753.

•••

Šaraf al-Dīn al-Būnī (520-602)

Aḥmad b. Yūsuf b. [...] le cheikh Abū l-ʿAbbās Šaraf al-Dīn al-Būnī l-Qurašī.

Il est né dans la ville de Bône (Būna) que l'on connaît [sous le nom] de pays du jujubier (*bilād al-ʿunnāb*) parmi les contrées de l'Ifriqiya, vers 520.

Il a appris la récitation du Coran selon les huit lectures dans la ville de Tunis, il a été formé au droit selon l'école malékite et était versé dans nombre de sciences. Il a puisé [son savoir] de nombreuses personnes, parmi lesquelles Ibn Ḥirz Allāh⁵⁵³⁸, Ibn Rizq Allāh, Ibn ʿAwāna [164b], et il a excellé en astrologie.

Ensuite, il a voyagé vers l'al-Andalus et a rencontré Abū l-Qāsim al-Suhaylī, Abū l-Qāsim b. Baškuwāl et le pieux juriste Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ġaʿfar al-Ḥazraġī l-Sabtī.

[Puis] il arriva à Alexandrie, [où] il rencontra le *ḥāfiẓ* Aḥmad b. Muḥammad al-Salafī, Abū l-Ṭāhir Ismāʿīl b. ʿAwf al-Zuhrī l-Mālikī. Il s'établit au Caire au temps du califat d'al-ʿĀḍid. Il en partit pour [aller à] la Mecque et [y] faire le pèlerinage. Il revint à Jérusalem. [Puis] il se tourna vers Damas et s'y réunit avec le *ḥāfiẓ* Abū l-Qāsim b. ʿAsākir.

Il entra à Wāsiṭ puis à Bagdad et rencontra le *ḥāfiẓ* Abū l-Faraġ Ibn al-Ġawzī. Il revint à Jérusalem. De là il fit le pèlerinage une seconde fois. Il revint en Égypte. On lui demanda :

- Comment s'est passé ton voyage ?

- Ce fut un bon voyage. Je n'en ai point trouvé de semblable en ce monde à notre époque.

- Comment cela ?

- Nous l'avons commencé par Jérusalem et l'avons clos par elle - il voulait dire le pèlerinage.

Puis il revint à Tunis et s'y installa. Il enseigna aux enfants et les éduqua. Puis il abandonna l'enseignement aux enfants et se tourna vers la prédication (*al-waʿẓ*).

⁵⁵³⁸ L'édition donne Ibn Ḥizr Allāh (?), mais le nom Ḥirz Allāh est attesté et répandu dans le Maghreb. C'est pourquoi nous proposons ce correctif.

Il composa près de quarante livres, parmi lesquels un livre sur la prédication que les gens font circuler en Ifrīqiya comme ils font circuler les livres d'Ibn al-Ġawzī. Ils ne peuvent s'en passer en [matière de] prédication.

Il y a parmi [ces livres] le *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* (*Le commentaire des beaux noms*)⁵⁵³⁹ en deux gros volumes, il contient d'abondantes utilités.

Il y a [aussi] parmi [ces livres] le *Šams al-ma'ārif* (*Le soleil des connaissances*) sur la science de la lettre, qui a une existence précieuse : les gens le désirent ardemment et dépensent pour lui de nombreux biens.

Il y a [aussi] parmi [ces livres] *al-Lum'ā l-nūrāniyya* (*La lueur lumineuse*) et *al-Anmāt* (*Les modèles*).

Il était très dévoué, s'adonnait à l'adoration, aux prières de nuit, au jeûne, il s'appliquait à se priver de nourriture la plupart du temps, il préférait mener une vie retirée et ne fréquentait pas les gens, il sortait de nombreux jours au mont Mākūḍ au bord de la mer à une distance de deux jours à l'est de Tunis et s'y tenait.

Il n'a eu ni enfants ni épigones pour s'en détourner. De merveilleux états venaient à lui comme [franchir de longues] distances en marchant, disparaître aux yeux des gens et leur être voilé. Une heure il est avec toi et tu le vois ; une heure il t'est occulté, il est caché sur la route et ne t'apparaît plus si ce n'est après une semaine ou plus.

Il n'y avait pas en son temps en son pays [d'homme au] meilleur caractère ou avec une plus grande connaissance de la numérogie et de la science des lettres, au point qu'on l'appelait « al-Kindī de son temps ». On disait que les lettres s'adressaient à lui et qu'il apprit d'elles leurs vertus et leurs nuisances.

Le *ḥāfiẓ* Ibn 'Asākir lui dit à Damas : « Les gens mentionnent que cette dynastie fatimide est proche de sa fin ».

Il répondit : « Il en sera ainsi également de la dynastie abbasside. Cependant [pour ce qui est de] la dynastie fatimide sa fin arrive maintenant. La dynastie abbasside s'en approche. Il n'y a entre les deux dynasties qu'environ quatre-vingt-dix ans. »

[Ibn 'Asākir] demanda : « Et qui y aura-t-il après eux ? »

Il répondit : « Un peuple dont Dieu ne s'est pas soucié bien qu'il l'eût mérité. Ils sont comme le tigre avec la vache, comme le loup avec l'agneau, Dieu raffermira cette religion sur eux et préservera avec eux le Šām, le Ḥiğāz, le Yémen, l'Égypte et la Ġazīra. Ce sont ceux vers lesquels pointe l'indication du maître de la Voie (*i.e.* le Prophète) lorsqu'il dit - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - : « Certes,

⁵⁵³⁹ Il s'agit du *ʿIlm al-hudā*.

Dieu raffermira cette religion avec le scélérat. Je n'ai point vu davantage d'actes impies que venant d'eux quand ils apparaissent. »

Ibn 'Asākir lui dit : « Et ton pays ? »

Il répondit : « Il y apparaîtra un peuple mauvais après ceux qui y sont, puis un [autre] peuple mauvais. »

Il demanda : « Et qu'y a-t-il après cela ? »

Il répondit : « Ce sera ainsi jusqu'à ce que descende Jésus le fils de Marie - sur lui la paix. »

Le *ḥāfiẓ* al-Salafī lui dit un jour : « Les habitants de notre pays - il voulait dire Alexandrie - affirment à ton sujet que tu avais quelque [connaissance] de la science de l'Invisible ! »

Il lui dit : « Dieu a dit - Il est puissant et grand - { Dis : « Ceux qui sont dans le ciel et [sur] la terre ne connaissent pas l'Inconnaissable. Seul Dieu [le connaît] [...] }⁵⁵⁴⁰. »

Le *ḥāfiẓ* Abū l-Ṭāhir a dit [165a] : « Dieu dit le vrai, et toi tu parles par la Vérité. [Mais] qu'est- ce que les gens en disent ?

- Erreur et mauvaise lecture ! J'ai la science du témoignage (*'ilm al-šāhid*), non la science de l'Inconnaissable (*'ilm al-ġayb*).

- Qu'est la science du témoignage ?

- Ce que Dieu fit apparaître à moi et mes semblables, ceux du passé et du présent (*mimman kāna qablī wa-fī zamānī*). »

On lui attribuait de nombreuses anecdotes.

Il est mort - que Dieu l'ait en Sa miséricorde ! - en l'an six cent deux à environ quatre-vingt ans à Tunis.

⁵⁵⁴⁰ Coran, XXVII, 66/65.

Notice d'al-Būnī par al-Munāwī

Référence du texte : ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāğim al-sāda l-šūfiyya* [= *Ṭabaqāt al-Munāwī l-kubrā*], éd. ‘Abd al-Ḥamīd Šāliḥ Ḥamdān, Le Caire, al-Maktaba l-azhariyya li-l-turāt, 1994, II, p. 35-38.

•••

Abū l-‘Abbās al-Būnī

Le zemzem des secrets, la mine des lumières, le maître des grâces [divines] apparentes, des stations glorieuses, des joies éclatantes, des clairvoyances éblouissantes, des états [spirituels] véridiques et des opérations qui brisent [l'ordre des choses].

Il était très versé (*la-hu l-yad al-bayḍā’*) dans les principes de la sainteté (*al-walāya*) et avait un rang élevé dans les états [spirituels] de la fin (*aḥwāl al-nihāya*). C'est quelqu'un auquel Dieu se fit apparaître durant son existence, Il lui confia le fait d'être, Il fit apparaître sur sa main les merveilles, Il l'éleva aux secrets et aux choses étranges, Il lui changea les yeux [pour voir] dans le monde sensible et dans l'essence [des choses], Il lui fit voir des témoignages du monde céleste (*al-malakūt*) et Il l'éleva aux subtilités du monde divin (*al-ğabarūt*), Il brisa pour lui l'ordre des choses (*al-‘ādāt*), Il lui donna la faculté de parler avec les [créatures] de l'Invisible, il avait un coeur ferme dans l'effort (*al-muğāhada*) et une haute science dans le témoignage (*al-mušāhada*). Il est un des piliers de cette discipline et la langue de l'éclaircissement en son temps en terme de science, d'opération, d'état, de parole, d'ascèse, de réalisation, de crainte de Dieu, d'exactitude, d'abandon à Dieu, de fermeté, de vénération et de majesté.

Il fit des beaux noms de Dieu sa nature. Il a en effet dit : « Prendre pour nature les caractères de Dieu, c'est cela le soufisme (*al-taṣawwuf*). » Il était celui dont les invocations sont exaucées. Il accompagna certains des principaux cheikhs d'Occident et d'Égypte. Il fut témoin de beaucoup de leurs grâces divines. On rapporte de lui des ruptures [de l'ordre naturel des choses] vers leur terme.

Parmi ses propos : la première [étape] des gens des états [spirituels] (*ahl al-aḥwāl*) est l'apparition des lumières qui conduisent aux secrets. Quand l'adorateur a réalisé cette [étape] Dieu le préserve des chuchotements de l'occulte et du démon de l'apparent [issu] des hommes et des djinns.

Il a dit : Ce qui arriva à Jacob est ce qui arriva de [sa] séparation de Joseph, sauf qu'il se tut lorsque ses fils dirent : { Envoie-le avec nous demain ! Il s'ébattra et

jouera, et en vérité, nous veillerons certes sur lui ! }⁵⁵⁴¹ Lorsqu'il se sentit tranquille pour les garder [auprès de lui], il y eut une séparation entre eux pour qu'il sache qu'il - qu'il soit exalté ! - est Celui qui préserve (*al-ḥafīz*). Quand il cessa de [vouloir] les garder, Dieu le reprit sous Sa garde et le fit roi sur le pays et les esclaves.⁵⁵⁴²

Il a dit : Fais le décompte de tes pensées pour qu'apparaisse d'elles quelque chose dans les moules des mouvements sauf ce qui est en conformité avec la Loi et la Sagesse.

Il a dit : La pérennité appartient à l'ordre des choses (*al-ʿādāt*) avec la démolition des espoirs, et non à la passion avec la contradiction de l'âme, et non à l'injustice avec la mention [des noms de Dieu].

Il a dit : tu dois tuer en l'âme la vilenie de l'hypocrisie, l'amour du pouvoir, l'appétit de la bonne réputation - c'est le mal insurmontable - et le verrou de l'injustice et de l'égarement.

Il a dit : Dieu ne couronne un serviteur de Sa sainteté que lorsqu'il n'y a plus en lui un atome d'orgueil.

Il a dit : la mention [des noms de Dieu] se fait avec la relation à l'occulte et l'occupation de la place, il n'en résulte que ce qui lui est lié en terme de perte.

Il a dit : la louange [à Dieu] est de plusieurs sortes : une louange pour le bien [accordé par Dieu] - c'est le rang du vulgaire -, une louange pour tout état [spirituel] - c'est la louange des initiés (*al-ʿārifīn*) et une louange à Dieu pour son inspiration de la louange - c'est la louange des véridiques.

Il a dit : l'initié (*al-ʿārif*) n'indique pas ni n'est indiqué. Certes, il est un effacement dans la source du néant et un fondement dans la prime préséance.

Il a dit : le témoignage (*al-mušāhada*) n'est authentique que pour celui dont la nature n'en a pas besoin, qui n'a pas d'idée fixe, d'âme dont l'essence est attachée, d'esprit qui embrasse ses qualités, de réalité intime qui prétende à une vision de ses actes.

Il a dit : la sainteté (*al-walāya*) est le but des quêteurs (*ḡāyat al-ṭālibīn*), vers elle se trouve la fin des rapprochés. Celui à qui il reste un soulagement pour la peur, l'espoir, la contraction et la détente (*al-qabḍ wa-l-baṣṭ*)⁵⁵⁴³, ou qui est contraint sous

⁵⁵⁴¹ Coran, XII, 12 et 63 ; XV, 9.

⁵⁵⁴² Cf. al-Būnī, *ʿilm al-hudā*, Istanbul, Hamidiye, 260, fol. 114a-114b.

⁵⁵⁴³ Ces deux termes, comme le note Albert de Biberstein-Kazimirski, font partie du vocabulaire mystique islamique : il traduit et définit ainsi le diptyque : « Le pouvoir de fermer la main et de l'ouvrir, c.-à-d. le libre arbitre dans la distribution des biens, tantôt dans une certaine mesure, tantôt en donnant largement ; de là, le pouvoir absolu, et, chez les mystiques, état où l'homme est parvenu quand il n'éprouve plus les fluctuations de la peur et de l'espoir (qui ne s'appliquent qu'aux choses futures), mais où il s'épanouit ou se replie selon l'état de la manifestation divine » (Kazimirski, II, p. 662).

l'autorité de l'état [spirituel], il n'est pas saint (*walī*) mais pieux (*ṣāliḥ*). Ce sont des catégories de l'existence, et l'existence n'est que pour celui dont il reste entre lui et le monde du Royaume et de la Royauté divines le rapport qu'il y a entre l'apparent et l'occulte.

Il a dit : J'ai vu le Couronné [*i.e.* le Prophète] et l'ai interrogé sur les noms de la retraite [spirituelle] (*asmā' al-ḥalwa*), et il m'a répondu : « Ils sont sept : ô Dieu ! Ô Vivant ! Ô Subsistant ! Ô Celui qui a la majesté et la magnificence ! Ô Fin des fins ! Ô Lumière des lumières ! Ô Esprit des esprits ! »⁵⁵⁴⁴

Il a dit : Quand se multiplie à ton encontre pendant la retraite [spirituelle] une pensée [pleine] d'appétit, fais tes ablutions et prononce bien fort ce zikr : « Ô Guide ! » (*yā Hādī*).

Il a dit : en cas de multiplication des pensées, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Subtil ! » (*yā Latīf*).

Il a dit : en cas d'appétit, mentionne après l'ablution : « Ô Fort ! » (*yā Qawī*).
Il a dit : en cas de rétrécissement de la vie, fais ce zikr après l'ablution : « Ô Victorieux ! » (*yā Fattāḥ*), et en cas de multiplication des pensées de l'âme et les illusions démoniaques : « Ô Celui qui a la force ! » (*yā Dā l-quwwa*).

Il a dit : quand quelque chose vient à toi, et qu'il en vient à toi de la crainte, fais ce zikr : « Ô Dispensateur ! » (*yā Bāsīt*).

Il a dit : quand tu es confronté à quelque chose relevant de l'un ou l'autre des deux mondes (*min umūr al-dārayn*), fais ce zikr : « Ô Fort ! Ô Doux ! Ô Savant ! Ô Puissant ! Ô Audient ! Ô Clairvoyant ! » (*yā Qawī yā 'Azīz yā 'Alīm yā Qadīr yā Samī' yā Baṣīr*).

Il prit de certains et un nombreux groupe se réclame de lui. Parmi eux, il y a al-Mursī⁵⁵⁴⁵. Les maîtres des odeurs et des goûts profitèrent de ses paroles. Ses œuvres abordent l'ensemble des horizons. Les voyageurs cheminent avec elles dans l'ensemble des pays. Ses anecdotes sont diffusées de [tous] côtés comme la diffusion de la lumière du soleil au milieu de la journée.

Il a [écrit] le livre des *Subtilités des indices* (*Laṭā'if al-iṣārāt*), *Le terme des aspirants et les buts des arrivants* (*Nihāyat al-qāṣidīn wa-ġāyat al-wāṣilīn*⁵⁵⁴⁶), *Les esprits dans les moules des corps* (*al-Arwāḥ fī qawālib al-aṣbāḥ*), *Les secrets des cercles et la mise en forme des lumières* (*Asrār al-adwār wa-taṣkīl al-anwār*), *Les étapes [balisant le chemin qui*

⁵⁵⁴⁴ L'éditeur précise que cette anecdote est également rapportée par al-Nabhānī dans son *Ġāmi' karamāt al-awliyā'*.

⁵⁵⁴⁵ L'identité de cet al-Mursī n'est pas sans poser de problème étant donné que cette *nisba* est très répandue. On penserait naturellement à Abū l-'Abbās Aḥmad al-Mursī, disciple d'al-Šādīlī, mais il est également possible qu'il s'agisse d'Ibn Sab'īn, dont une des *nisba* est également al-Mursī.

⁵⁵⁴⁶ Le titre est en réalité *Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn*.

mène] aux buts : les secrets des pratiques de dévotion (*Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyāḍāt*), Le feu de l'imitation du carré magique de la félicité et l'étoile de la guidance vers la noblesse de l'accroissement (*Qabs al-ihtidā' ilā wafq al-sa'āda wa-nağm al-iqtidā' ilā šaraf al-ziyāda*⁵⁵⁴⁷), La lueur lumineuse sur les invocations du Seigneur (*al-Lum'ā l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya*), L'éclair scintillant et l'apparence englobante (*al-Barqa l-lāmi'a wa-l-hay'a l-ğāmi'a*), La science de la bonne guidance et les secrets de l'imitation⁵⁵⁴⁸ (*ʿilm al-ihtidā' wa-asrār al-iqtidā'*), Les intercessions scripturaires et les supplications fécondes (*al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-ḥiṭābiyya*), Les subtilités (*al-Laṭā'if*), Le soleil des connaissances (*Šams al-ma'ārif*) : grand, moyen et petit (*kubrā wa-wuṣṭā wa-ṣuğrā*), l'Écrit qu'il a énoncé par la langue et tracé par le bout des doigts sur les tablettes de la science⁵⁵⁴⁹ du visible (*Kitāb mā fāha bi-hi l-lisān wa-rasama-hu l-banān ʿalā alwāḥ fī ʿilm al-ʿiyān*) et d'autres qu'il a achevé et qu'il n'a pas achevé.

⁵⁵⁴⁷ *Iqtidā'* et *ihitidā'* ont été inversés par rapport au titre usuel de cette œuvre. Ḥāğğī Ḥalīfa donne *al-siyāda* (la souveraineté) et non *al-ziyāda* (l'accroissement).

⁵⁵⁴⁸ Ḥāğğī Ḥalīfa donne pour titre *ʿilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā' fī fahm ma'nā sulūk asmā' Allāh al-ḥusnā* (La science de la voie droite et les secrets de la bonne guidance dans la compréhension de la signification des chemins des beaux noms de Dieu).

⁵⁵⁴⁹ Ḥāğğī Ḥalīfa donne *ʿālam* (monde) et non *ʿilm* (science).

Notice d'al-Būnī par Abū l-Qāsim al-Būnī

Référence du texte : al-Būnī (Aḥmad b. Qāsim), *al-Taʿrīf bi-Būnat Ifrīqiya balad sayyidi Abī Marwān al-Šarīf*, éd. Saʿīd Daḥmānī, Annaba, Manšūrāt Būna li-l-buḥūt wa-l-dirāsāt, 2007, p. 57-58.

•••

Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī

Il fait partie des célébrités de notre région de Bône, le divin cheikh notre maître Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī, enterré à Tunis. Sa tombe est connue dans son cimetière. Je l'ai visitée et y ai recueilli sa bénédiction - que Dieu, qu'Il soit exalté, l'ait en sa miséricorde. Le [*Dictionnaire*] (*al-Qāmūs*)⁵⁵⁵⁰ le mentionne comme suit : « Il est l'auteur du *Kitāb al-Waʿz al-ġarīb* (*Le livre de l'étrange exhortation*). Son exhortation fait fondre les pierres et son parfum se répand sans fumigations. [Il est également l'auteur] du *Kitāb Šams al-maʿārif* (*Le livre du soleil des connaissances*) dont le discours dispense d'entendre les instruments de musique⁵⁵⁵¹ (*al-maʿāzif*), seuls un non-initié ne peut apprécier la beauté de sa musique, celui qui ne puise pas dans la mer [des connaissances de cet ouvrage], ou celui qui n'a pas de bienséance, qui cherche querelle (*munākiḥ*)⁵⁵⁵² et qui s'applique à blâmer celui qui ne le mérite pas⁵⁵⁵³.

Sur l'état de ce cheikh - que Dieu, qu'Il soit exalté, soit satisfait de lui - il s'avère qu'il recevait la terre [45b] et elle revenait or dans sa main bénie. Cela fut indiqué dans [Le poème] en rime *alif* (*al-Alfiyya*) [déjà] mentionné, dont la biographie de l'auteur n'est pas élogieuse⁵⁵⁵⁴ :

⁵⁵⁵⁰ Il s'agit d'*al-Qāmūs al-Muḥiṭ* d'al-Fayrūzābādī, dictionnaire plusieurs fois mentionné par Aḥmad b. Qāsim al-Būnī. Ici, il reproduit le passage sur la ville d'Annaba à l'article « B.W.N ». Cf. al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ*, éd. Muḥammad Naʿīm al-ʿArqasūsī, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 2005⁸, p. 1181-1182.

⁵⁵⁵¹ Le manuscrit édité comporte une note marginale indiquant : « *al-ʿazīf* : voix des djinns, c'est un léger bruit que l'on entend dans les déserts la nuit ». L'auteur joue ici entre le terme de *maʿāzif* (« instruments de musique »), de la même racine que *ʿazīf*, et le terme de *maʿārif* du titre de l'ouvrage. Le terme de *ʿazīf* n'aurait pas convenu ici pour faire un parallélisme harmonique avec *maʿārif*.

⁵⁵⁵² Voir Dozy, II, p. 723.

⁵⁵⁵³ Le passage qui précède, décrivant celui auquel le *Šams al-maʿārif* demeure hermétique, est écrit en prose rimée (*saǧʿ*).

⁵⁵⁵⁴ Le manuscrit édité comporte une note marginale indiquant : « C'est de la modestie venant de lui - que Dieu, qu'Il soit exalté, soit satisfait de lui et nous prodigue Ses biens. Amen. »

Par Abū l-ʿAbbās, je veux dire : al-Būnī,
Secours de chaque faible dupé
Il est celui qui composa sur l'exhortation et sur
le secret des lettres par lesquelles [on fait] un bien parfait⁵⁵⁵⁵
Enterré à Tunis, il maîtrise les savoirs
Il accomplit tout objectif prononcé⁵⁵⁵⁶
Dans la paume de sa main la terre devient or,
Et malgré cela, il l'abandonne et s'en va
Cet [or]. Dans le *Dictionnaire* est magnifiée
Sa station, il jouit d'une grande considération.⁵⁵⁵⁷
Il mentionne le cheikh Abū Marwān
Aussi, et il n'y a pas dans sa mention de négligence !

⁵⁵⁵⁵ La recension d'Ibn Abī Šanab signalée en note par l'éditeur donne pour le second hémistiche : « le secret des lettres, qui n'est pas dissimulé ». Muḥammad b. Abī Šanab ou Mohammed Bencheneb (1286/1869-1347/1929) était un lettré, né à Médéa en Algérie, qui édita de nombreux chefs d'œuvre de l'héritage arabe. Il fut membre de l'académie scientifique arabe de Damas (*al-Mağmaʿ al-ʿilmī l-ʿarabī*) et de l'Académie des Sciences Coloniales de Paris. Cf. al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VI, p. 266-267.

⁵⁵⁵⁶ La recension d'Ibn Abī Šanab signalée en note par l'éditeur donne pour le second hémistiche : « et dans les deux voies il a une [claire] compréhension. »

⁵⁵⁵⁷ La recension d'Ibn Abī Šanab signalée en note par l'éditeur donne pour le second hémistiche : « sa station, sentier des âmes »

Notice d'al-Būnī par al-Nabhānī

Référence du texte : al-Nabhānī, *Kitāb Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, Le Caire, Dār al-kutub al-ʿarabiyya l-kubrā, n.d., p. 306-307.

•••

Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-Būnī

[Il fait partie] des grands cheikhs qui ont les lumières et les secrets. Il est de ceux dans [l'œuvre] desquels a puisé al-Mursī⁵⁵⁵⁸. Parmi ses grâces, ses invocations étaient exaucées (*muḡāb al-daʿwa*). Parmi ses utilités, il a dit : « J'ai vu le Couronné – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – et je l'ai interrogé à propos des noms de la retraite. Il a dit qu'ils étaient sept : ô Dieu, ô Vivant, ô Subsistant, ô Celui qui a la majesté et la magnificence, ô Fin des fins, ô Lumière des lumières, ô Esprit des esprits. ». Il a dit : « Quand dans la retraite [spirituelle] les pensées de tes appétits se multiplient contre toi, fais tes ablutions et prononce bien fort ce zikr : "ô Guide" ». Il a dit : « En cas de multiplication des idées, fais ce zikr après l'ablution : "ô Subtil" ». Il a dit : « En cas d'appétit, fais ce zikr après l'ablution : "ô Fort" ». Il a dit : « En cas de peine dans la vie, fais ce zikr après l'ablution : "ô Victorieux", et en cas de multiplication des pensées inspirées par l'âme et les arrogances inspirées par Satan : "ô Celui qui a la force" ». Il a dit : « Quand quelque chose t'arrive tout à coup et qu'un tracas en résulte pour toi, fais ce zikr : "ô Dispensateur" ». Il a dit : « Quand tu fuis n'importe quelle affaire entre les deux mondes, fais ce zikr : "ô Fort, ô Puissant, ô Omniscient, ô Capable, ô Audient, ô Clairvoyant" ». Il est mort en l'an 622/1225. Al-Munāwī l'a dit⁵⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵⁸ Sur l'identité de cet al-Mursī, voir note 5545, p. 1227.

⁵⁵⁵⁹ Les informations d'al-Nabhānī semblent en effet toutes provenir de la notice d'al-Munāwī (cf. *supra* p. 1225 et suivantes), à l'exception de la date de mort, probablement prise au *Kašf al-zunūn* de Ḥāḡḡī Ḥalīfa.

Mentions des œuvres d'al-Būnī

	Hādīyyat ‘ilm al- hudā	Šams al- dīn	al-Kawākib al-durrīyya	Kasf al- zunūn	Autres
al-Lum‘a l-nūrāniyya (La lueur lumineuse)	x	x	x	x	al-Nuwayrī, <i>Nihāyat al-arab</i> al-Damīrī, <i>Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān</i> al-Qalqašandī, <i>Šubḥ al-a‘šā</i> Ibn Taymiyya, <i>Maǧmū‘ al-fatāwā</i> Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, <i>Rawdat al-ta‘rīf</i> Ibn Ḥaldūn, <i>Šifā’ al-sā’il</i> , <i>Muqaddima</i> al-Maqrīzī, <i>al-Muqaffā</i> Léon l’Africain, <i>Description de l’Afrique</i>
Laṭā’if al-išārāt (Les subtilités des indices)	x	x	x	x	al-Nuwayrī, <i>Nihāyat al-arab</i> al-Damīrī, <i>Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān</i> al-Qalqašandī, <i>Šubḥ al-a‘šā</i>
‘ilm al-hudā (La science de la voie droite)		x	x ⁵⁶⁰	x	al-Maqrīzī, <i>al-Muqaffā</i> (Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb, <i>Rawdat al-ta‘rīf</i>) Léon l’Africain, <i>Description de l’Afrique</i>
Hidāyat al-qāšidīn (La guidance des aspirants)	x	x	x ⁵⁶¹	x	
Mawāqif al-ǧāyāt (Les étapes des buts)	x	x	x	x	
Šams al-ma‘ārif (Le soleil des connaissances)	x	x	x (<i>kubrā</i> , <i>wuṣṭā</i> , <i>suǧrā</i>)	x	al-Qalqašandī, <i>Šubḥ al-a‘šā</i> al-Maqrīzī, <i>al-Muqaffā</i> Léon l’Africain, <i>Description de l’Afrique</i>
Qabs al-iqtidā’ (Le feu de l’imitation)		x	x	x	
al-Muntaḥab (Le résumé)					
Kitāb al-Laṭā’if (al-‘asāra) (Les subtilités)	x	x	x	x	
al-Tawassulāt al-kitābiyya (Les intercessions scripturaires)		x	x	x	
al-Ta‘liqa	x				
Tanzil al-arwāḥ (La descente des esprits)		x	x ⁵⁶²	x	
Asrār al-adwār (Les secrets des cercles)	x	x	x	x	
al-Barqa l-lāmi‘a (L’éclair scintillant)		x	x		
Kitāb fāh bi-l-lisān (Écrit qu’il a énoncé par la langue)		x	x	x	
Mawāqīt al-bašā’ir wa-laṭā’if al-sarā’ir (Les moments des clairvoyances et les subtilités des secrets)	x			x	
Yā’ al-tašrif wa-ḥullat al-ta‘rīf (La yā’ de la déclinaison et la dispense de la détermination)	x				

⁵⁶⁰ Al-Munāwī donne ‘ilm al-ihtidā’ wa-asrār al-iqtidā’.

⁵⁶¹ Le titre donné par al-Munāwī est *Nihāyat al-qāšidīn wa-ǧāyat al-wāšilīn*.

⁵⁶² Al-Munāwī a omis *Tanzīl*.

- La magie islamique et le *corpus bunianum* au Moyen Âge -

Yā' al-wāw wa-qāf al-yā' (La yā' de la wāw et la qāf de la yā')	x				
Taysīr al-'awārif (La quintessence des grâces exquis)	x				

Tableaux de correspondances d'après les œuvres du corpus bunianum

La balance des lettres d'après *Laṭā'if al-iṣārāt*⁵⁵⁶³

Degrés (<i>al-darağ</i>)	Froid (<i>bārīda</i>)	Sec (<i>yābīsa</i>)	Humide (<i>raṭba</i>)	Chaud (<i>ḥārra</i>)	Degrés (<i>al-darağ</i>)
Première (<i>al-ūlā</i>)	<i>dāl</i>	<i>ğīm</i>	<i>bā'</i>	<i>alif</i>	Première (<i>al-ūlā</i>)
Seconde (<i>al-tāniya</i>)	<i>ḥā'</i>	<i>zāy</i>	<i>wāw</i>	<i>hā'</i>	Seconde (<i>al-tāniya</i>)
Tierce (<i>al-tālīta</i>)	<i>lām</i>	<i>kāf</i>	<i>yā'</i>	<i>tā'</i>	Tierce (<i>al-tālīta</i>)
Quarte (<i>al-rābī'a</i>)	<i>ʿayn</i>	<i>ṣād</i>	<i>nūn</i>	<i>mīm</i>	Quarte (<i>al-rābī'a</i>)
Quinte (<i>al-ḥāmiṣa</i>)	<i>rā'</i>	<i>qāf</i>	<i>ḍād</i>	<i>fā'</i>	Quinte (<i>al-ḥāmiṣa</i>)
Sixte (<i>al-sādīsa</i>)	<i>ḥā'</i>	<i>tā'</i>	<i>tā'</i>	<i>šin</i> (lire <i>sin</i>)	Sixte (<i>al-sādīsa</i>)
Septième (<i>al-sābī'a</i>)	<i>šin</i>	<i>ğayn</i>	<i>zā'</i>	<i>ḍāl</i>	Septième (<i>al-sābī'a</i>)

L'un des deux *šin* doit être lu *sīn* afin d'avoir les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe.

À comparer avec la balance des lettres du *Petit livre des balances* du corpus ḡābirien⁵⁵⁶⁴ :

Les natures (<i>al-ṭabā'ir</i>)	Chaleur (<i>ḥarāra</i>)	Froid (<i>burūda</i>)	Siccité (<i>yubūsa</i>)	Humidité (<i>ruṭūba</i>)
Rang (<i>martaba</i>)	A	B	Ĝ	D
Degré (<i>darağa</i>)	H	W	Z	Ḥ
Minute (<i>daqīqa</i>)	Ṭ	Y	K	L
Seconde (<i>tāniyya</i>)	M	N	S	ʿ
Tierce (<i>tālīta</i>)	F	Ş	Q	R
Quarte (<i>rābī'a</i>)	Ş	T	Ṭ	Ḥ
Quinte (<i>ḥāmiṣa</i>)	Ḍ	Ḍ	Ẓ	Ĝ

⁵⁵⁶³ BnFα, fol. 13a.

⁵⁵⁶⁴ Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, III (*L'alchimie arabe*), p. 126 (texte arabe) et 158 (traduction).

La correspondance des sphères et des lettres d'après *Laṭāʾif al-išārāt*⁵⁵⁶⁵

Sphère (<i>falak</i>)	Lettre supérieure (<i>al-ʿulwiyyāt</i>)	Lettre inférieure (<i>al-suflīyyāt</i>)
l'Intellect (<i>al-ʿaql</i>)	<i>alif</i>	ʿayn
le Siège (<i>al-kursī</i>)	<i>bāʾ</i>	<i>fāʾ</i>
Saturne	<i>ǧīm</i>	<i>ḍād</i>
Jupiter	<i>dāl</i>	<i>qāf</i>
Mars	<i>hāʾ</i>	<i>rāʾ</i>
le Soleil	<i>wāw</i>	<i>ṣīn</i>
Vénus	<i>zāy</i>	<i>tāʾ</i>
Mercurure	<i>ḥāʾ</i>	<i>ṭāʾ</i>
la Lune	<i>ṭāʾ</i>	<i>ḥāʾ</i>
la Chaleur (<i>al-ḥarāra</i>)	<i>yāʾ</i>	<i>ḍāl</i>
l'Air (<i>al-hawāʾ</i>)	<i>kāf</i>	<i>zāʾ</i>
l'Eau (<i>al-māʾ</i>)	<i>lām</i>	<i>ǧayn</i>
le Globe (<i>al-kura</i>)	<i>mīm</i>	<i>šin</i>
la Tablette (<i>al-lawḥ</i>)	<i>ḍād</i>	- (<i>laysa la-hu šayʾ fī l-ʿawālim al-suflīyyāt</i>)
le Calame (<i>al-qalam</i>)	<i>nūn</i>	- (<i>laysa la-hu šayʾ fī l-ʿawālim al-suflīyyāt</i>)

⁵⁵⁶⁵ BnFα, fol. 9b.

Le pouvoir (*taṣrīf*) des sphères d'après *Laṭā'if al-iṣārāt*⁵⁵⁶⁶

Sphère	Dans le monde supérieur (<i>fī l-'ulwiyyāt</i>)		Dans le monde inférieur (<i>fī l-suflīyyāt</i>)	
	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)
l'Intellect (<i>al-'aql</i>)	1 espèce (<i>naw'</i>)	111 espèces (<i>naw'</i>)	70 espèces (<i>naw'</i>)	130 espèces (<i>naw'</i>)
le Siège (<i>al-kursī</i>)	2 forces (<i>quwwatān</i>)	2 forces (<i>quwwatān</i>)	80 forces (<i>quwwa</i>)	81 espèces (<i>naw'</i>)
Saturne	3 cycles (<i>aṭwār</i>)	53 forces (<i>quwwa</i>)	90 espèces (<i>naw'</i>)	95 espèces (<i>naw'</i>)
Jupiter	4 cycles (<i>aṭwār</i>)	35 espèces (<i>naw'</i>)	100 espèces (<i>naw'</i>)	81 espèces (<i>naw'</i>)
Mars	5 cycles (<i>aṭwār</i>)	6 cycles (<i>aṭwār</i>)	200 espèces (<i>naw'</i>)	201 (-)
le Soleil	6 cycles (<i>aṭwār</i>)	13 espèces (<i>naw'</i>)	300 espèces (<i>naw'</i>)	360 espèces ⁵⁵⁶⁷ (<i>naw'</i>)
Vénus	7 cycles (<i>aṭwār</i>)	18 espèces (<i>naw'</i>)	400 espèces (<i>naw'</i>)	401 espèces (<i>naw'</i>)
Mercuré	8 espèces (<i>anwā'</i>)	9 espèces (<i>anwā'</i>)	500 espèces (<i>naw'</i>)	501 (-)
la Lune	9 espèces (<i>anwā'</i>)	10 espèces (<i>anwā'</i>)	2629 espèces (<i>naw'</i>)	
	Dans le monde de l'ésotérique (<i>'ālam al-bāṭin</i>)		Dans le monde de l'exotérique (<i>'ālam al-zāhir</i>)	
	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)
du feu (<i>al-falak al-nāri</i>)	10 espèces (<i>anwā'</i>)	11 espèces (<i>anwā'</i>)	700 espèces (<i>naw'</i>)	731 espèces (<i>anwā'</i>)
l'Air (<i>al-hawā'</i>)	20 espèces (<i>naw'</i>)	101 (-)	800 espèces (<i>naw'</i>)	801 (-)
l'Eau (<i>al-mā'</i>)	30 (-)	71 (-)	900 (-)	960 espèces (<i>naw'</i>)
le Globe (<i>al-kura</i>)	40	90 espèces (<i>naw'</i>)	1000 espèces (<i>naw'</i>)	1060 espèces (<i>naw'</i>)
	Dans le monde supérieur (<i>fī l-'ulwiyyāt</i>)		Dans le monde inférieur (<i>fī l-suflīyyāt</i>)	
	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)	En total (<i>al-ḡumla</i>)	En « détail » (<i>al-taṣṣīl</i>)
le Calame (<i>al-qalam</i>)	50 espèces (<i>naw'</i>)	106 espèces (<i>naw'</i>)	-	-
la Tablette (<i>al-lawḥ</i>)	60 espèces (<i>naw'</i>)	65 cycles (<i>aṭwār</i>)	-	-

⁵⁵⁶⁶ BnFα, fol. 9b-10b.

⁵⁵⁶⁷ Il est précisé que cela correspond aux jours pendant lesquels se croisent les degrés célestes (*al-ayyām allatī taqṭa'u fī-hā l-darağ al-falakī [sic]*). Le ciel est en effet décomposé en 360 degrés dans l'astrologie.

Les noms divins d'*al-Lum'a l-nūrāniyya* : les dix *anmāt*

1	2	3	4	5
Allāh al-Ilāh al-Rabb al-Ḥāliq al-Bārī ² al-Muṣawwir al-Mubdi ³ al-Mu'īd al-Muḥyi al-Mumīt	al-Wāḥid al-Aḥad al-Ṣamad al-Fa'cāl al-Baṣīr al-Samī'c al-Qādir al-Muqtadir al-Qawī al-Qā'im	al-Ḥayy al-Qayyūm al-Raḥmān al-Raḥīm al-Malik al-Quddūs/al-Qadir ⁵⁵⁶⁸ al-'Alī al-'Azīm al-Kabīr al-Muta'ālī	al-Muḥaymin al-Muqīt/al-Muḡīt ⁵⁵⁶⁹ al-'Azīz al-Ḥabbār al-Mutakabbir al-Muḥīt al-Ḥafīz/al-Ḥāfiḏ ⁵⁵⁷⁰ al-Fāṭir al-Maḡīd Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām	al-'Alīm al-Ḥakīm al-Badī'c al-Nūr al-Qābiḏ al-Bāsiṭ al-Awwal al-Āḥir al-Bāṭin al-Zāhir

6	7	8	9	10
al-Ḥakīm/al-Ḥalīm ⁵⁵⁷¹ al-Ra'ūf al-Mannān/al-Muta'ālī ⁵⁵⁷² al-Karīm Ḍū l-tūl al-Waḥḥāb al-Ġafūr al-Ġāfir al-'Afuww al-Muḡīb	al-Kāfi al-Muḡnī/al-Fattāḥ ⁵⁵⁷³ al-Razzāq ⁵⁵⁷⁴ al-Ġanī ⁵⁵⁷⁵ al-Wadūd al-Laṭīf al-Wāsi'c al-Ṣahīd Nī'm al-mawlā Nī'm al-naṣīr	al-Ṣadīd/al-Ṣahīd ⁵⁵⁷⁶ Ḍū l-quwwa al-Matīn al-Sarī'c al-Raqīb al-Muqtadir al-Qāhir al-Wāriṭ al-Bā'it al-Raṣīd ⁵⁵⁷⁷	al-Tawwāb al-Ṣakīr al-Walī al-Ḥasīb al-Wakīl al-Qarīb al-Ṣādiq al-Barr al-Bāqī al-Ḥallāq	al-Hādī al-Ḥabīr al-Mubīn 'Alīm al-ḡayb ⁵⁵⁷⁸ 'Allām al-ḡuyūb Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām al-Mu'izz/al-Quddūs ⁵⁵⁷⁹ al-Muḏill/al-Salām ⁵⁵⁸⁰ al-Mu'min ⁵⁵⁸¹ al-Ṣabūr ⁵⁵⁸²

⁵⁵⁶⁸ Al-Quddūs d'après BnAa, al-Qadir d'après BnAb, Pri., BnFa et BnFb.

⁵⁵⁶⁹ Al-Muqīt d'après BnAa, BnAb, Pri. et BnFa, al-Muḡīt d'après BnFb.

⁵⁵⁷⁰ Al-Ḥafīz d'après BnAa, BnAb, Pri. et BnFb, al-Ḥāfiḏ d'après BnFa.

⁵⁵⁷¹ Al-Ḥakīm d'après BnAa, BnFa et BnFb, al-Ḥalīm d'après Pri., et incertain dans BnAb. BnAa reprend al-Ḥalīm dans l'analyse des noms, les autres manuscrits restent cohérents (BnAb conserve une ambiguïté dans la mesure où la lettre *kāf* est écrite comme une *lām* dans l'ensemble du manuscrit.

⁵⁵⁷² Al-Mannān d'après BnAa, BnAb, Pri. et BnFa, al-Muta'ālī d'après BnFb.

⁵⁵⁷³ Al-Muḡnī d'après BnAa et BnFb, al-Fattāḥ d'après BnAb, Pri. et BnFa.

⁵⁵⁷⁴ Absent de BnAa.

⁵⁵⁷⁵ Absent de BnFb.

⁵⁵⁷⁶ Al-Ṣadīd d'après BnAa, BnAb, Pri. et BnFb, al-Ṣahīd d'après BnFa.

⁵⁵⁷⁷ Absent de BnAa, BnAb, BnFa et BnFb.

⁵⁵⁷⁸ Absent de Pri., BnFa et BnFb.

⁵⁵⁷⁹ Al-Mu'izz d'après BnAa, BnAb et BnFb, al-Quddūs d'après Pri. et BnFa.

⁵⁵⁸⁰ Al-Muḏill d'après BnAa, BnAb et BnFb, al-Salām d'après Pri. et BnFa.

⁵⁵⁸¹ Absent de BnAa, BnAb et BnFb.

⁵⁵⁸² Absent de BnAa, BnAb, BnFa et BnFb.

La classification des noms divins dans le *Qabs al-iqtidā'*

• Les cinq catégories de noms divins

Noms d'essence (3) (<i>asmā' al-dāt</i>)	<i>Huwa Allāh allāḍi lā ilāha illā huwa</i>
Noms d'attributs (7) (<i>asmā' al-ṣifāt</i>)	al-Ḥayy, al-ʿĀlim ⁵⁵⁸³ , al-Qādir, al-Murīd, al-Samīʿ, al-Baṣīr, al-Mutakallim.
Noms de description (55) (<i>asmā' al-awṣāf</i>)	al-ʿAlīm, ʿAllām al-ḡuyūb, al-Qādir, al-Muqtadir, al-Ḥakīm, al-Ḥabīr, al-Wāḥid, al-Aḥad, < al-Fard, al-Witr, al-Ṣamad, al-Awwal, al-Āḥir > ⁵⁵⁸⁴ , al-Zāhir, al-Bāṭin, al-Mālik, al-Malik, al-Quddūs, al-Salām, al-Ḥaqq ⁵⁵⁸⁵ , al-Qayyūm, al-Qāʿim, al-Rabb, al-Mawlā, al-Maḡīd, al-Nūr, al-Rafīʿ, al-Ġamīl, al-Ġanī, al-Malī, al-Wāḡid, al-Dāʿim, al-Bāqī, al-Muḥaymin, al-Muḥīṭ, al-Šahīd, al-Raqīb, al-Ḥakam, al-ʿAdl, al-Rašīd, al-ʿAlī, al-ʿAẓīm, al-Kabīr, al-Mutaʿālī, al-Ġalīl, Dū l-ḡalāl, al-ʿAzīz, al-Ġabbār, al-Mutakabbir, al-Qawī, al-Matīn, al-Šadīd, al-Qāhir, al-Qahhār.
Noms de caractères (30) (<i>asmā' al-aḥlāq</i>)	al-Raḥmān, al-Raḥīm, al-Laṭīf, al-Ḥalīm, al-Raʿūf, al-Wāsiʿ, al-Wadūd, al-Šādiq, al-Barr, al-Muʿmin, al-Šākir, al-Šakūr, al-Ḥamid ⁵⁵⁸⁶ , al-ʿAfuww, al-Ġafūr, al-Ġāfir ⁵⁵⁸⁷ , al-Tawwāb, al-Qarīb, al-Muḡīb, al-Muḡīṭ ⁵⁵⁸⁸ , al-Naṣīr ⁵⁵⁸⁹ , al-Sarīʿ, al-Wālī ⁵⁵⁹⁰ , al-Ḥāfiz, al-Ḥafiz, al-Ġawād, Dū l-ṭūl, Dū l-ḡalāl wa-l-ikrām ⁵⁵⁹¹ , < al-Karīm, al-Wahhāb > ⁵⁵⁹² .
Noms d'actions (40) (<i>asmā' al-aʿāl</i>)	al-Faʿʿāl, al-Badīʿ, al-Mubdiʿ, al-Ḥallāq, al-Ḥāliq ⁵⁵⁹³ , al-Bārīʿ, al-Muṣawwir, al-Fāṭir, al-Mubdiʿ, al-Muʿīd, al-Bāsiṭ, al-Qābiḍ, al-Muʿṭī, al-Māniʿ, al-Ḍārr, al-Nāfiʿ, al-Šāfi, al-Muʿāfi ⁵⁵⁹⁴ , al-Muʿizz, al-Muḍill, al-Muqaddim, al-Muʿaḥḥir ⁵⁵⁹⁵ , al-Hādī, al-Mubīn, al-Mannān, al-Wakīl, al-Kāfi, al-Fattāḥ, al-Razzāq, al-Rāziq ⁵⁵⁹⁶ , al-Muqit, al-Muḥyī, al-Mumīt, al-Ġāmiʿ, al-Wāriṭ, al-Bāʿiṭ, al-Muḥṣī, al-Ḥasīb, al-Muṣiṭ, al-Muntaqim.

⁵⁵⁸³ Absent dans BnAβ et Pri.

⁵⁵⁸⁴ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁸⁵ Al-Ḥayy dans BnAβ.

⁵⁵⁸⁶ Al-Maḡīd dans BnAβ.

⁵⁵⁸⁷ Al-Qāhir dans BnAβ.

⁵⁵⁸⁸ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁸⁹ Al-Baṣīr dans BnAβ.

⁵⁵⁹⁰ Al-Wālī dans BnAβ.

⁵⁵⁹¹ Dū l-ikrām dans Pri.

⁵⁵⁹² Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁹³ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁹⁴ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁹⁵ BnAβ a en outre al-Awwal et al-Āḥir.

⁵⁵⁹⁶ Absent dans BnAβ.

• *Les dix séquences (ğumla)*

1	2	3	4	5
<i>Allāh allađi lā ilāha illā Allāh</i>	<i>Allāh allađi lā ilāha illā huwa</i>	<i>Huwa Allāh allađi lā ilāha illā huwa</i>	<i>Huwa Allāh allađi lā ilāha illā huwa</i>	<i>Huwa Allāh allađi lā ilāha illā huwa</i>
al-Wāḥid al-Aḥad al-Fard al-Witr ⁵⁵⁹⁷ al-Şamad al-Rabb Anta Anta	al-‘Ālim al-‘Alīm ‘Allām al-ğuyūb al-Mutakallim al-Ḥakīm al-Ḥabīr al-Ḥāfiẓ al-Raqīb al-Mubīn al-Hādī	al-Ġamīl al-Rahmān al-Raḥīm ⁵⁵⁹⁸ al-Laṭīf al-Ḥalīm ⁵⁵⁹⁹ al-Ra’ūf al-‘Afuww al-Ġafūr ⁵⁶⁰⁰ al-Mu’min al-Başīr ⁵⁶⁰¹ al-Muğīb al-Muğīt al-Qarīb al-Sarī‘ al-Karīm Dū l-ikrām ⁵⁶⁰² Dū l-ṭūl al-Mannān	al-Mālik al-Malik al-Quddūs al-Salām al-Muḥaymin al-Kabīr al-‘Alī ⁵⁶⁰³ al-Muta‘ālī al-‘Azīm al-Ġalīl Dū l-ğalāl al-Ḥaqq al-Mağīd al-Rafī‘ al-Ġanī al-Malī‘ al-Wāḥid al-Walī ⁵⁶⁰⁴ al-Wālī ⁵⁶⁰⁵ al-Ḥafīẓ al-Muqaddim al-Mu‘izz ⁵⁶⁰⁶	al-Qadīr al-Qādir al-Muqtadir al-‘Azīz al-Ġabbār al-Mutakabbir Dū l-Ġalāl ⁵⁶⁰⁷ al-Qawī Dū l-quwwa al-Matīn al-Şadīd al-Qāhir al-Qahhār

⁵⁵⁹⁷ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁹⁸ Absent dans BnAβ.

⁵⁵⁹⁹ Al-Ḥakīm dans BnAβ.

⁵⁶⁰⁰ Absent dans BnAβ.

⁵⁶⁰¹ Al-Naşīr dans BnAβ et Pri.

⁵⁶⁰² Dū l-ğalāl wa-l-ikrām dans BnAβ.

⁵⁶⁰³ Al-‘Ālī dans Pri.

⁵⁶⁰⁴ Al-Mawlā dans BnAβ.

⁵⁶⁰⁵ Absent dans Pri.

⁵⁶⁰⁶ Al-Mu’ahḥir dans BnAβ.

⁵⁶⁰⁷ Absent dans BnAβ.

- Tableaux de correspondances d'après les œuvres du corpus bunianum -

6	7	8	9	10
<i>Huwa Allāh allāḡī lā ilāha illā huwa</i>		<i>Huwa Allāh allāḡī lā ilāha illā huwa</i>	<i>Huwa Allāh allāḡī lā ilāha illā huwa</i>	<i>Huwa Allāh allāḡī lā ilāha illā huwa</i>
al- ⁵⁶⁰⁸ Ālim al-Murīd al-Muḡīṭ al-Rabb al-Šahīd ⁵⁶⁰⁸ al-Raqīb al-Ḥakam al- ⁵⁶⁰⁹ Adl al-Rašīd al-Fa ⁵⁶⁰⁹ ccāl al-Ḥallāq ⁵⁶⁰⁹ al-Ḥāliq al-Bāri? al-Muṣawwir	al-Muḡīṭ al-Kāmil al-Maḡīd al-Wāsi ⁵⁶⁰⁸ al-Barr al-Šādiq al-Nūr al-Badi ⁵⁶⁰⁸ al-Mubdi ⁵⁶⁰⁸ al-Fāṭir al-Mubdi? al-Mu ⁵⁶⁰⁸ id al-Muḡīṭ	al-Ḥayy ⁵⁶¹⁰ al-Sami ⁵⁶¹⁰ al-Bašīr al-Qayyūm al-Qā'im ⁵⁶¹⁰ al- ⁵⁶¹⁰ Azīz al-Nūr al-Laṭīf al-Wadūd al-Našīr al-Bāsiṭ al-Wahhāb al-Fattāḡ al-Nāfi ⁵⁶¹⁰	al-Salām al-Mu'min al-Sari ⁵⁶¹¹ al-Šākir al-Šakūr al-Ḥamīd al-Tawwāb al-Ġaffār al-Ġāfir al-Ġafūr ⁵⁶¹¹ al-Muḡīb al-Wahhāb al-Ġawād al-Fattāḡ al-Mu ⁵⁶¹¹ ṭi al-Wakīl al-Kāfi al-Razzāq al-Rāziq ⁵⁶¹² al-Muqīt	al-Awwal al-Āḡir al-Zāhir al-Bāṭin al-Malik al-Quddūs al-Salām al-Muḡaymin al-Dā'im al-Bāqī al-Mu'min al-Barr ⁵⁶¹³ al-Šāfi al-Mu ⁵⁶¹³ āfi al-Muḡyī al-Mumīt al-Qābiḡ al-Wāriṭ al-Ġāmi ⁵⁶¹³ al-Bā'it al-Muḡṣī ⁵⁶¹⁴ al-Muqsiṭ al-Ḥasīb Lam yalid wa lam yūlad wa-lam yakun la-hu kufuwan aḡad.

⁵⁶⁰⁸ Al-Šadīd dans Pri.

⁵⁶⁰⁹ BnAβ a al-Ḥasīb.

⁵⁶¹⁰ Absent dans BnAβ.

⁵⁶¹¹ Al-⁵⁶¹¹Afuww dans Pri.

⁵⁶¹² Al-Maḡīd dans BnAβ.

⁵⁶¹³ Al-Bārr dans BnAβ.

⁵⁶¹⁴ Absent dans BnAβ.

Les noms divins dans *al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā*

À l'unité	Allāh, al-ilāh, al-Rabb, al-Ḥāliq ⁵⁶¹⁵ , al-Bārīʿ, al-Muṣawwir, al-Mubdiʿ, al-Muʿid, al-Muhyī, al-Mumīt, al-Aḥad al-Wāḥid ⁵⁶¹⁶ , al-Ṣamad, al-Faʿʿāl, al-Baṣīr, al-Samīʿ, al-Qādir, al-Muqtadir, al-Qawī, al-Qāʿim, al-Ḥayy, al-Qayyūm, al-Raḥmān, al-Raḥīm, al-Malik, al-Qadīr, al-ʿAlī, al-ʿAzīm, al-Kabīr, al-Mutaʿālī, al-Muḥaymin, al-Muqīt, al-ʿAzīz, al-Ġabbār, al-Mutakabbir, al-Ḥafīz, al-Muḥīṭ, al-Fāṭir, al-Maġīd, Ḍū l-ġalāl, al-ʿAlīm, al-Ḥakīm, al-Badīʿ, al-Nūr, al-Qābiḍ, al-Bāsiṭ, al-Awwal, al-Āḥīr, al-Zāhir, al-Bāṭin, al-Ḥalīm, al-Raʿūf, al-Karīm, Ḍū l-ṭūl, al-Waḥḥāb, al-Ġafūr, al-Ġāfir, al-ʿAfuww, al-Muġīb, al-Kāfi, al-Ġānī, al-Fattāḥ, al-Razzāq, al-Wadūd, al-Laṭīf, al-Wāsiʿ, al-Šahīd, al-Šadīd, Ḍū l-quwwa, al-Matīn, al-Sarīʿ, al-Raqīb, al-Muqtadir (bis), al-Qāhir, al-Wāriṭ, al-Bāʿiṭ, al-Rašīd, al-Tawwāb, al-Walī, al-Ḥasīb, al-Wakīl, al-Qarīb, al-Šādiq, al-Barr, al-Bāqī, al-Ḥallāq, al-Hādī, al-Ḥabīb, al-Mubīn, ʿAllām al-ġuyūb, Ḍū l-ġalāl wa-l-ikrām, al-Salām, al-Muʿmin, al-Muʿizz, al-Muḍill.
-----------	--

Par paires	
Allāh	al-ilāh
al-Rabb	al-Ḥāliq
al-Bārīʿ	al-Muṣawwir
al-Mubdiʿ	al-Muʿid
al-Muhyī	al-Mumīt
al-Aḥad	al-Wāḥid
al-Ṣamad	al-Faʿʿāl
al-Baṣīr	al-Samīʿ
al-Qādir	al-Muqtadir
al-Quddūs	al-Qāʿim
al-Ḥayy	al-Qayyūm
al-Raḥmān	al-Raḥīm
al-Malik	al-Qadīr
al-ʿAlī	al-ʿAzīm
al-Kabīr	al-Mutaʿālī
al-Muḥaymin	al-Muʿmin
al-Muḥīṭ	al-Maġīd
al-Fāṭir	Ḍū l-ġalāl
Ḍū l-ġalāl wa-l-ikrām	
al-ʿAlīm	al-Ḥakīm
al-Badīʿ	al-Nūr
al-Qāhir ⁵⁶¹⁷	al-Qābiḍ
al-Awwal	al-Āḥīr
al-Zāhir	al-Bāṭin
al-Ḥalīm	al-Raʿūf
al-Raʿūf	al-Mannān
al-Karīm	Ḍū l-ṭūl
al-Ġafūr	al-Ġāfir
al-ʿAfuww	al-Muġīb ⁵⁶¹⁸
al-Kāfi	al-Ġānī
al-Fattāḥ	al-Razzāq
al-Wadūd	al-Laṭīf
al-Wāsiʿ	al-Šahīd
al-Bāʿiṭ	al-Ḥabīb

⁵⁶¹⁵ Al-Ḥāriq dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶¹⁶ Les deux noms sont traités ensemble.

⁵⁶¹⁷ Al-Zāhir dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶¹⁸ Al-Maġīd dans le manuscrit AyaSofia 1870.

al-Šadīd	Ḍū l-quwwa
al-Matīn	al-Sarī ^c
al-Raqīb	al-Muqtadir (<i>bis</i>)
al-Qāhir	al-Bā ^c it
al-Wāriṭ	al-Šabūr
al-Tawwāb	al-Šākir
al-Walī	al-Ḥasīb
al-Wakīl	al-Qarīb
al-Šādiq	al-Rašīd ⁵⁶¹⁹
al-Bāqī	al-Ḥallāq
al-Hādī	al-Ḥabīr
al-Mubīn	‘Alim al-ḡayb
Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām (<i>bis</i>)	

Par trois		
Allāh	al-Rabb	al-Raḥmān
al-Raḥīm	al-Ḥāliq	al-Bārī ^p
al-Muṣawwir	al-Mubdi ^p	al-Mu ^c id
al-Muḥyī	al-Mumīt	al-Aḥad
al-Wāḥid	al-Šamad	al-Fa ^c āl
al-Bašīr	al-Samī ^c	al-Qādir
al-Muqīt ⁵⁶²⁰	al-Qawī	al-Qāhir ⁵⁶²¹
al-Ḥayy	al-Qayyūm	al-Qadīr
al-‘Alī	al-‘Azīm	al-Kabīr
al-Muta ^c ālī	al-Muḥaymin	al-Muqīt
al-‘Azīz	al-Ġabbār	al-Mutakabbir
al-Muḥīt	al-Fāṭir	al-Maḡīd
Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām	al-‘Alīm	al-Ḥakīm
al-Badī ^c	al-Nūr	al-Qābiḍ
al-Bāsiṭ	al-Awwal	al-Āḥir
al-Zāhir	al-Bāṭin	al-Ḥakīm ⁵⁶²²
al-Manān	al-Ra’ūf	al-Karīm
al-Waḥḥāb	Ḍū l-ṭūl	al-Ġafūr
al-Ġāfir	al-Ġafūr ⁵⁶²³	al-Muḡīb
al-Kāfi	al-Ġanī	al-Fattāḥ
al-Razzāq	al-Wadūd	al-Laṭīf
al-Wāsī ^c	al-Šahīd	Nī‘ma l-mawlā wa- nī‘ma l-našīr
al-Šadīd	Ḍū l-quwwa	al-Matīn
al-Sarī ^c	al-Raqīb	al-Muqtadir
al-Qāhir	al-Bā ^c it	al-Wāriṭ
al-Hādī	al-Mubīn	al-Ḥabīr
‘Allām al-ḡuyūb	Ḍū l-ḡalāl wa-l-ikrām	
al-Salām	al-Mu‘min	al-Mu‘izz ⁵⁶²⁴
al-Mawlā	al-Muqsīt	al-Ġāmi ^c

⁵⁶¹⁹ Al-Barr dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶²⁰ Al-Muqtadir dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶²¹ Al-Qā'im dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶²² Al-Ḥalīm dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶²³ Al-‘Afuww dans le manuscrit AyaSofia 1870.

⁵⁶²⁴ Absent dans le manuscrit AyaSofia 1870.

- La magie islamique et le *corpus bunianum* au Moyen Âge -

al-Ġanī	al-Muġnī	al-Mānī ^c
al-Ḍārr	al-Nāfi ^c	al-Badī ^c
al-Mubdi ^p	al-Rašīd	al-Ṣabūr
al-Ġamīl	al-Muḥṣī	al-Ġalīl

Les neuf « subtilités » (*al-laṭā'if al-tis'*)

1 ^{ère}	(8)	al-Raḥmān, al-Raḥīm, al-Ra'ūf, al-Ġafūr, al-Manān, al-Karīm, Dū l-ṭūl, Dū l-ḡalāl wa-l-ikrām
2 ^e	6	al-ʿAlīm, al-Ḥakīm, al-Ḥabīb, al-Mubīn, al-Hādī, ʿAllām al-ḡuyūb
3 ^e	8	al-Malik, al-ʿAlī, al-ʿAzīm, al-Ġanī, al-Mutaʿālī, Dū l-ḡalāl, al-Muḥaymin, al-Kabīr
4 ^e	10	al-Qadīr, al-Qādir, al-Qawī, Dū l-quwwa, al-Manīn, al-Muqtadir, al-ʿAzīz, al-Ġabbār, al-Mutakabbir, al-Šadīd, al-Qāhir
5 ^e	10	al-Muḥīṭ, al-ʿĀlim, al-Rabb, al-Šahīd, al-Ḥasīb, al-Faʿʿāl, al-Ḥallāq, al-Ḥāliq, al-Bārīʿ, al-Muṣawwir
6 ^e	10	al-Badīʿ, al-Bāṭin, al-Ḥafīz, al-Kāmil, al-Mubdiʿ, al-Muʿīd, al-Muqīt, al-Maḡīd, al-Šādiq, al-Wāsiʿ
7 ^e	10	al-Waḥhāb, al-Bāsiṭ, al-Ḥayy, al-Qayyūm, al-Nūr, al-Fattāḥ, al-Bašīr, al-ʿAzīz, al-Wadūd, al-Samīʿ
8 ^e	9	al-Tawwāb, al-Ġāfir, al-Ḥasīb, al-Wakīl, al-Kāfi, al-Razzāq, al-Salām, al-Muʿmin, al-Sarīʿ
9 ^e	(13)	al-Muḥyi, al-Mumīt, al-Qābiḍ, al-Bāʿiṭ, al-Wārīṭ, al-Šāfi, al-Barr, al-Awwal, al-Āḥir, al-Zāhir, al-Bāṭin, al-Quddūs, <i>lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hu kufuwan aḥad</i>

La liste de Sufyān dans le *Šams al-ma‘ārif*

	Nom de la sourate	Nombre de noms	Noms divins
I	La liminaire (<i>al-Fātiḥa</i>)	5	Allāh, Rabb, Raḥmān, Raḥīm, Malik
II	La génisse (<i>al-Baqara</i>)	25	Muḥīt, Qadīr, ‘Alīm, Ḥakīm, Tawwāb, Baṣīr, Wāsi‘, Badī‘, Samī‘, Kāf, Ra‘ūf, Šakīr, Ilāh, Wāhid, Ġafūr, Ḥalīm, Qābid, Bāsiṭ, Ḥayy, Qayyūm, ‘Alī, ‘Azīm, Walī, Ġanī, Ḥamīd
III	La famille de ‘Imrān (<i>Āl ‘Imrān</i>)	3	Wahhāb, Qayyūm, Sarī‘
IV	Les femmes (<i>al-Nisā</i>)	6	Raqīb, Ḥasīb, Šahīd, ‘Afuww, Muġīt, Wakīl
VI	Les troupeaux (<i>al-An‘ām</i>)	5	Fāṭir, Qāhir, Latīf, Qādir, Ḥabīr
VII	Les « limbes » (<i>al-A‘rāf</i>)	2	Muḥyī, Mumīt
VIII	Le butin (<i>al-Anfāl</i>)	2	Nī‘m al-mawlā, Nī‘m al-naṣīr
XI	Hūd (<i>Hūd</i>)	7	Ḥafīz, Qarīb, Muġīb, Qawī, Maġīd, Wadūd, Fa‘‘āl li-mā yurīd
XIII	Le tonnerre (<i>al-Ra‘d</i>)	2	Kabīr, Muta‘āl
XIV	Abraham (<i>Ibrāhīm</i>)	1	Mannān
XV	Al-Ḥiġr / Les appartements (Esc1) (<i>al-Ḥiġr</i>) / (<i>al-Ḥuġūrāt</i>)	1	Ḥallāq
XIX	Marie (<i>Maryam</i>)	2	Šādiq, Wāriṭ
XXII	Le pèlerinage (<i>al-Ḥaġġ</i>)	1	Bā‘īṭ
XXIII	Les croyants (<i>al-Mu‘minīn</i>)	1	Karīm
LXVIII / XXIV	Nūn (= Le calame) / La lumière (<i>al-Nūn = al-Qalam</i>) / (<i>al-Nūr</i>)	3	Ḥaqq, Mubīn, Nūr
XXV	La salvation (<i>al-Furqān</i>)	1	Hād
XXXIV	Saba ² (<i>Saba</i>)	1	Fattāḥ
XXXV	Créateur (<i>Fāṭir</i>)	1	Šakūr
XXXIX	Les groupes (<i>al-Zumar</i>)	4	Ġāfir, Qābil, Šadīd, Dū l-ṭūl
LI	Celles qui vont (<i>al-Dāriyāt</i>)	3	Razzāq, Dū l-quwwa, al-Matīn
LII	La montagne (<i>al-Ṭūr</i>)	1	Barr
LIV	La lune (<i>al-Qamar</i>)	2	Malik, Muqtadir
LV	Le Tout-Miséricordieux (<i>al-Raḥmān</i>)	2	Bāq, Dū l-ġalāl wa-l-ikrām
LVII	Le fer (<i>al-Ḥadīd</i>)	4	Awwal, Āḥir, Zāhir, Bāṭin
LIX	Le rassemblement (<i>al-Ḥašr</i>)	10	Quddūs, Salām, Mu‘min, Muhaymin, ‘Azīz, Ġabbār, Mutakabbir, Ḥāliq, Bāri ³ , Muṣawwir

- Tableaux de correspondances d'après les œuvres du corpus bunianum -

LXXXV	Les constellations (<i>al-Būrūġ</i>)	2	Mubdiʿ, Muʿīd
CXII	Le culte (<i>al-Īhlāṣ</i>)	2	Aḥad, Ṣamad

Les quatre saisons (*tāqūfa*)

<i>Tāqūfa</i>	Saison (dates)	Région	Maître	Auxiliaires
I	printemps (24 mars - 24 juin)	(Nord ?) (<i>qibla</i>)	Anyāʿīl	Fargūʿīl Ṭāḥīl al-Lūl
II	été (24 juin - 24 septembre)	Orient (<i>al-mašriq</i>)	Danyāʿīl	Darḥamiyāʿīl Ġartiyāʿīl Samaʿmiyāʿīl
III	automne (24 septembre - 24 décembre)	Sud (<i>al-ġanūb</i>)	Šarfiyāʿīl	Qamiyāʿīl Marḥiyāʿīl Ḥarmakiyāʿīl
IV	hiver (24 décembre - 24 mars)	Occident (<i>al-maġrib</i>)	Dardiyāʿīl,	Ġabrīqīl Qaḍmyāʿīl Šūġyāʿīl

Georges Vajda avait proposé un tableau récapitulatif similaire à partir des données de la même section dans le *Šams al-maʿārif al-kubrā*. Les quatre « maîtres » sont pour lui Astāʿīl, Dunyāʿīl, Ḥizqiyāʿīl et Dardiyāʿīl. Les auxiliaires ne sont pas précisés. Cf. Georges Vajda, « Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bunî », p. 390. Nous pouvons également comparer ces listes à celles de la transcription en aljamiado du *Libro de los talismanes y sus reglas*. Cf. Ana Labarta, *Libro de dichos maravillosos*, p. 146.

Les vingt-huit noms de la *Birhatiyya* et leurs correspondances⁵⁶²⁵

Nom (+ variantes)	Lettre	Mansion lunaire	Traduction(s) en arabe (+ variantes)	Propriétés (nom seul) ⁵⁶²⁶
Birhatih	Alif	al-Naṭḥ	Quddus (Sabbūh)	- facilite l'accouchement - richesse / indépendance - mémoire
Karir	Bāʾ	al-Buṭayn	Ilāh kull šayʾ (yā Llāh)	- rencontrer et asservir les djinns - protection contre le vol - guérit l'œil irrité
Tatlih	Ġim	al-Ṭurayyā	al-Quddūs al-Qādir (Sabbūh Quddūs) (al-Ḥabir) (Muġir)	- attirer la richesse (2) - réconciliation des époux
Ṭürān	Dāl	al-Dabarān	yā Ḥayy (yā Muhyi)	- protection contre les hommes, les djinns et les puissants - vengeance contre un injuste - libération du prisonnier
Mazġal	Hāʾ	al-Haqʿa	yā Qayyūm (yā Qāʾim)	- conception - absolution des péchés, aide au pèlerinage et sympathie de tous
Bazġal	Wāw	al-Hanʿa	yā Wadūd (yā Llāh) (yā Qāhir) (yā Aḥad) (yā Wāhid)	- exauce les demandes
Tarqab	Zāy	al-Ḍirāʿ	yā Salām	- attire les clients
Barhaš	Ḥāʾ	al-Naṭra	yā Llāh ʿabdu-ka aġib-hu (yā Muqtadir)	- mort par phtisie pulmonaire
Ġalmaš	Ṭāʾ	al-Ṭarf	yā Ḥamid yā Maġid (yā Malik wa-huwa llaġi yužhiru l-burhān li-l-ṭālib)	- exauce les demandes (2) - chasse les djinns (et prononcé à l'envers, permet leur retour)
Ḥūṭir	Yāʾ	al-Ġabha	yā Qāwī (yā Matīn yā ʿAlīm yā Ḥakīm)	- protection contre les djinns, la qarīna et le regard malveillant - donne la révérence des autres, rend la mémoire infallible et fait devenir sage
Qalnahūd	Kāf	al-Ḥarāṭān	yā Matīn (yā Samīʿ yā Bašīr) (yā Samīʿ yā Badīʿ) (yā Muġnī) (yā Muḥīṭ)	- fait communiquer avec le djinn qui possède un homme

⁵⁶²⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*, Beyrouth, al-Maktaba l-ṭaqāfiyya, s.d., p. 67-90, notamment p. 67-74 sur les correspondances et propriétés des noms.

⁵⁶²⁶ Certains noms possèdent d'autres propriétés lorsqu'ils sont combinés avec d'autres noms. Nous avons pris le parti de ne pas les signaler afin de ne pas surcharger le tableau.

- La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge -

Baršān	Lām	al-Šarfa	yā Muḥīṭ (yā Llāh yā ‘Azīz)	- exauce les demandes
Kaẓhīr	Mīm	al-‘Awwā’	Subḥān Allāh (yā Qawī yā Matīn) (yā Raḥīm)	- protège la maison des voleurs et des incendies - empêche les djinns d’approcher
Namū Šalḥ	Nūn	al-Simāk	yā Llāh yā ‘Azīz (anā Llāh amānu l-ḥā’ifīn) (yā ‘Azīz anta Llāh) (yā Llāh yā Qawī yā Matīn) (yā Llāh yā Huwa)	- guérit de la toux - libère le prisonnier
Barhayūlā	Sīn	al-Ġafr	Subḥānu Llāh (anā Llāh amān al-ḥā’ifīn) (yā Kāfī yā Samī’) (yā Llāh rūḥī li-rūḥi-ka muntaṣiba ‘alā irādati-ka)	- fait revenir la source d’une peur d’où elle vient - permet d’avoir des visions pendant le sommeil
Baškaylaḥ	‘Ayn	al-Zubānā	yā Mu’min (‘azza Llāhu l-Raḥmān al- Raḥīm)	- guérit la chassie - procure la joie, apporte la mort
Qazmaz	Fā’	al-Iklīl	yā Muḥaymin (‘azza Llāhu l-raḥmānu l- raḥīm)	- protège les sacs de dirhams
Anġalaliṭ	Šād	al-Qalb	yā ‘Azīm yā Ḥakīm (yā Ḥakīm yā Ḥabīr yā Laṭīf) (al-Raḥmān al-Raḥīm)	- chasse les habitants d’une demeure - éteint le feu - chasse les hallucinations
Qabarāt	Qāf	al-Šawla	yā ‘Azīz (yā Bāqī) (yā Ḥalīm) (yā Ḥakīm) (yā Kāfī yā Karīm) (‘izz li-Llāh al-Kāfī l-Karīm)	- protège des injustes et des ennemis - préserve de ce dont on a horreur
Ġayāhā	Rā’	al-Na‘ā’im	yā Karīm yā Qahḥār (yā Karīm yā Qāḍī) (yā ‘Azīz yā Ġabbār)	- fait cesser les pertes chez la femme
Kaydahūlā	Šīm	al-Balda	al-Qādir huwa Llāh (yā Qādīm yā Qāhīr yā Qādir ‘alā kull šay’) (yā sarī’)	- annule les sortilèges
Šamḥāhīr	Tā’	Sa’d al-ḡābiḥ	ta’ālayta yā ‘Alī yā ‘Alīm	- chasse les fourmis
Šamḥāhīr	Ṭā’	Sa’d bula’	yā Qāḍī (yā Huwa yā Huwa) (yā rabbāh yā rabbāh)	- chasse les moustiques
Šamḥāhīr	Ḥā’	Sa’d al-su’ūd	yā Qādir yā Qādir (yā Kāfī yā ‘Azīz yā Ġabbār)	- suscite la haine entre deux camps
Bikaḥṭahawnayh (Bikaḥṭahwanayyah) (Bikaḥṭūniya) (Bikaḥṭaḥṭahawniya)	Ḍāl	Sa’d al-aḥbiya	yā Qādīm (yā Dā’im)	- protège de la faim pendant un jeûne
Bašāriš	Ḍād	al-Farġ al-muqaddam	yā Qādir ‘alā kull šay’	- protège de la soif, purifie l’esprit, repousse les dangers de l’âme et noue la langue
Ṭūnaš (Ṭūš) (Ṭarš) (Ṭūyāš)	Zā’	al-Farġ al-mu’ahḥar	yā Šakūr (huwa Llāh al-Karīm)	- met fin aux pleurs et à la peur des enfants - exauce les demandes
Šamḥābārūḥ	Ġayn	al-Rišā’	al-Qādir huwa Llāh al-Karīm	- annule les sortilèges

- Tableaux de correspondances d'après les œuvres du corpus bunianum -

Traductions de passages du *Šams al-ma‘ārif*

Les mansions lunaires⁵⁶²⁷

La troisième mansion est la mansion *al-Turayyā* (les Pléiades), à laquelle [correspond] la lettre *ǧīm*. Quand la Lune s'y installe, il en descend une [force] spirituelle mêlant la chaleur et l'humidité, qui est plutôt faste (*sa‘d mutawassit*), idéale pour le voyage et se mêler aux nobles.

La quatrième est la lettre *dāl* et la mansion *al-Dabarān* (litt. « ce qui suit »), de laquelle descend une [force] spirituelle maligne (*rūhāniyya radi‘a*) dans laquelle on exécute l'opération maligne qui lui est associée.

La cinquième est la lettre *hā’*, à laquelle [correspond] la mansion *al-Haq‘a* (litt. « le toupet »). Quand la Lune s'y installe, il s'en manifeste une [force] spirituelle mêlant le mouvement médian (*mumtaziġa bi-l-ḥaraka l-mutawassiṭa*).

La sixième est la lettre *wāw*, dont la mansion est *al-Han‘a* (litt. « le marquage »), qui est faste et bonne pour l'amitié (*al-ulfa*) et les actes d'adoration (*al-ta‘abbudāt*)⁵⁶²⁸, parce qu'il en descend une [force] spirituelle spécifique pour les opérations bonnes pour la bienfaisance et la piété (*al-barr wa-l-taqwā*).

La septième est la lettre *zāy*, à laquelle [correspond] la mansion *al-Dirā‘* (litt. « l'avant-bras »). Quand la Lune s'y installe, Dieu en fait descendre une [force] spirituelle bonne et qui aide pour les maîtres des remèdes (*arbāb al-‘ilāġāt*)⁵⁶²⁹ et [il] fait une révélation aux maîtres de la retraite (*arbāb al-i‘tikāf*) dans les confréries (*fī l-zawāyā*). Celui qui est dans une réflexion (*fī fikra*), il lui est révélé un secret du monde céleste (*sirr min al-malakūt*). [La mansion convient aussi à] la demande de la vérité avec l'ensemble des opérations.

La huitième est la mansion *al-Naṭra* (litt. « la narine ») à laquelle [correspond] la lettre *ḥā’*. Quand la Lune s'y installe, une [force] spirituelle qui n'aide pas au bien s'en manifeste.

La neuvième est la mansion *al-Ṭarafa* (litt. « le regard furtif »), qui est la lettre *ṭā’*. Quand la Lune s'y installe, il en descend une [force] spirituelle dont l'action est maligne (*radi‘*) comme précédemment.

⁵⁶²⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 9a-9b. Sur les traductions indicatives des noms de mansions lunaires, cf. *supra* p. 1207 et suivante.

⁵⁶²⁸ BnF1 a *wa-l-maḥabba* (« et l'amour ») au lieu de *wa-l-ta‘abbudāt*.

⁵⁶²⁹ Nous avons suivi BnF1, BnF2 et BnF3. Esc1 a « les maîtres des signes distinctifs » (*arbāb al-‘alāmāt*).

La dixième est la mention *al-Ġabha* (litt. « le front »), à laquelle [correspond] la lettre *yāʾ*. C'est⁵⁶³⁰ une [force] spirituelle mêlant le bien et le mal.

La onzième est la mansion *al-Zubra* (litt. « houppe»), à laquelle [correspond] la lettre *kāf*. Il en descend, quand la Lune y point, une [force] spirituelle bonne pour le développement des moyens de subsistance et présenter les demandes.

Al-Šarfa (litt. « le changement [du temps] »), à laquelle [correspond] la lettre *lām*. Il en descend une [force] spirituelle mêlée.

Al-ʿAwwāʾ (litt. « l'aboyeur »), à laquelle [correspond] la lettre *mīm*. Quand la Lune y point, il en⁵⁶³¹ descend une [force] spirituelle qui ne convient qu'à embarquer sur la mer.

Al-Simāk (litt. « le poisson »), à laquelle [correspond] la lettre *nūn*. Quand la Lune s'y installe, il en descend une [force] spirituelle qui aide pour le bien.

Al-Ġafr (litt. « la couverture ») à laquelle [correspond] la lettre *šād*. Il en descend une [force] spirituelle bonne et qui aide à l'ensemble des mouvements d'Ici-bas et dans l'Au-delà (*al-ḥarakāt al-dunyāwiyyāt wa-l-uḥrāwiyyāt*).

Al-Zubānā (litt. « les plateaux de la balance ») à laquelle [correspond] la lettre ʿayn. Il en descend une [force] spirituelle mêlée. Elle ne convient qu'au bien.

Al-Iklīl (litt. « la couronne »), à laquelle correspond la lettre *fāʾ*. Quand la Lune s'y installe, il en descend une [force] spirituelle qui n'aide pas pour les opérations du bien⁵⁶³².

Al-Qalb (litt. « le cœur »), à laquelle [correspond] la lettre *dād*. Il en descend une [force] spirituelle qui aide au bien en totalité.

Al-Šawla (litt. « le dard du scorpion ») à laquelle [correspond] la lettre *qāf*. Sa [force] spirituelle est mêlée. Elle n'est mue par aucune influence d'Ici-bas.

Al-Naʿāʾim (litt. « les autruches »), à laquelle [correspond] la lettre *rāʾ*. Dieu - qu'Il soit exalté ! - en fait descendre une [force] spirituelle immaculée (*ṭāhira*) qui purifie les cœurs et égaye les âmes, idéale pour tout ce qu'on [veut] obtenir des choses d'Ici-bas et de l'Au-delà.

Al-Balda (litt. « la localité ») à laquelle [correspond] la lettre *sīn*⁵⁶³³. Sa [force] spirituelle⁵⁶³⁴ n'aide pas au bien. Elle ne s'y met pas en branle pour le bien.

⁵⁶³⁰ Esc1 a *wa-hiya*, alors que BnF1, BnF2 et BnF3 ont *wa-la-hu* (« et elle a »).

⁵⁶³¹ Nous avons préféré la leçon de BnF2 et BnF3 *min-hu* (« d'elle ») plutôt qu'Esc1 *fī-hā* (« dedans »).

⁵⁶³² « Du bien » (*al-ḥayr*) est omis dans Esc1.

⁵⁶³³ Les manuscrits ont *šīn* mais par souci de cohérence avec l'ensemble, nous avons corrigé en *šīn*.

⁵⁶³⁴ Nous avons suivi BnF1, BnF2 et BnF3 qui ont *wa-rūḥāniyyatu-hā*, alors qu'Esc1 mêle les deux façons de présenter « il en descend son essence spirituelle » ce qui est grammaticalement incorrect avec la suite.

Saʿd al-Dābiḥ (litt. « la félicité de l'égorgeur »), à laquelle [correspond] la lettre *tāʿ*. Sa [force] spirituelle est mêlée et n'est pas bonne pour les choses d'Ici-bas.

Saʿd Bulaʿ (litt. « la félicité de l'avaleur »), à laquelle [correspond] la lettre *ṭāʿ*. Sa [force] spirituelle est mêlée et n'est bonne pour rien, [elle n'est] ni bénéfique dans ses mouvements ni nuisible.

Saʿd al-suʿūd (litt. « la félicité des félicités »), à laquelle [correspond] la lettre *ḥāʿ*. Sa [force] spirituelle est bonne et idéale pour le mouvement de nature équilibrée.

Saʿd al-Aḥbiya (litt. « la félicité des tentes »), à laquelle [correspond] la lettre *ḍāl*⁵⁶³⁵. Sa [force] spirituelle est faste et qui aide aux opérations louables en totalité, et pour l'amitié et l'amour.

Al-Farġ al-muqaddam (litt. « l'orifice antérieur [du seau] »), à laquelle [correspond] la lettre *zāʿ*. Sa [force] spirituelle est faste et qui aide au bien en totalité.

Al-Farġ al-muʿaḥḥar (litt. « l'orifice postérieur [du seau] »), à laquelle [correspond] la lettre *ġayn*⁵⁶³⁶. Sa [force] spirituelle est mêlée et elle défend la tentative et les causes (*al-muḥāwala wa-l-asbāb*).

Al-Riṣāʿ (litt. « la corde »), à laquelle [correspond] la lettre *šin*. Sa [force] spirituelle est bonne, agréable, louable, spécifique aux savants (*al-ʿulamāʿ*) en quête de science (*ʿalā ṭalab al-ʿilm*), et l'invocation (*al-duʿāʿ*) [que l'on fait] dans [cette mansion] est exaucée (*mustaġāb*), et les bonnes opérations y prospèrent (*nāmiyya*).

(Al-ṭāliṭ min al-manāzil hiya manzilat al-Turayyā, wa-la-hā ḥarf al-ġīm. Idā nazala l-Qamar bi-hā yanḥadiru min-hā rūḥāniyya mumtaziġa bi-l-ḥarāra wa-ruṭūba, wa-huwa saʿd mutawassiṭ ġayyid li-l-safar wa-mumāzaġat al-ašraf.

Al-rābiʿ ḥarf al-dāl, wa-manzilat al-Dabarān yanḥadiru min-hu rūḥāniyya radiʿa yuʿmalu fi-hā mā yalīqu bi-hā min al-ʿamal al-radiʿ l-lāʿiq bi-hā.

Al-ḥāmis ḥarf al-hāʿ, wa-la-hu manzilat al-Haqʿa, idā nazala l-Qamar bi-hā yataġallā min-hā rūḥāniyya mumtaziġa bi-l-ḥaraka l-mutawassiṭa.

Al-sādis ḥarf al-wāw, wa-manzilat-hu l-Hanʿa, wa-huwa saʿd yaṣluḥu li-l-ulfa wa-l-taʿabbudāt li-anna-hu yunazzalu min-hu rūḥāniyya muʿīna ʿalā l-aʿmāl al-ṣāliḥa ʿalā l-birr wa-l-taqwā.

Al-sābiʿ ḥarf al-zāy, wa-la-hu manzilat al-Dirāʿ, idā nazala l-Qamar bi-hā yunazzalu Llāh fi-hi rūḥāniyya ṣāliḥa tuʿīnu ʿalā arbāb al-ʿalāmāt wa-yaftaḥu fi-hi ʿalā arbāb al-inʿikāf fi l-zawāyā. Wa-man kāna fi fikra futiḥa ʿalay-hi sirr min al-malakūt wa-ṭalab al-ḥaġiqa li-ġamīʿ al-aʿmāl.

⁵⁶³⁵ Nous avons suivi BnF2 et BnF3. Esc1 et BnF1 ont *ḍāl*.

⁵⁶³⁶ Nous avons suivi BnF1, BnF2 et BnF3. Esc1 a *ayn*.

Al-ṭāmin manzilat al-Naṭra, wa-la-hā ḥarf al-ḥā’, idā nazala l-Qamar bi-hā yatağallā min-hā rūḥāniyya ġayr mu‘īna ‘alā l-ḥayr.

Al-tāsi‘ manzilat al-Ṭarf, wa-hiya ḥarf al-ṭā’, fa-idā nazala l-Qamar bi-hā tanzilu min-hā rūḥāniyya fi‘lu-hā radi’ ka-l-mutaqaddim.

Al-‘āšir manzilat al-Ğabha, wa-la-hā ḥarf al-yā’, wa-hiya rūḥāniyya mumtaziġa min al-ḥayr wa-l-šarr.

Al-ḥādī ‘ašar manzilat al-Zubra, wa-la-hā ḥarf al-kāf, yanzilu min-hā idā ḥalla l-Qamar bi-hā rūḥāniyya šāliḥa li-numuww al-arzāq wa-ṭalab al-ḥawā’iğ.

Al-Şarfa wa-la-hā ḥarf al-lām yunazzalu min-hā rūḥāniyya mumtaziġa.

Al-‘Awwā’ wa-la-hā ḥarf al-mīm, idā ḥalla l-Qamar bi-hā tanzilu fi-hā rūḥāniyya lā yataḥarrā fi-hā [9b] illā li-rukūb al-baḥr.

Al-Simāk wa-la-hā ḥarf al-nūn idā nazala l-Qamar bi-hā tanzilu min-hā rūḥāniyya lā tu‘īnu ‘alā l-ḥayr.

Al-Ğafr wa-la-hu ḥarf al-şād tanzilu min-hā rūḥāniyya šāliḥa tu‘īnu ‘alā ġamī‘ al-ḥarakāt al-dunyāwiyyāt wa-l-uḥrāwiyyāt.

Al-Zubānā wa-la-hā ḥarf al-‘ayn yunazzalu min-hā rūḥāniyya mumtaziġa fa-lā yataḥarrā fi-hā illā l-ḥayr.

Al-Iklil wa-la-hu ḥarf al-fā’ idā nazala l-Qamar bi-hi tanzilu min-hu rūḥāniyya ġayr mu‘īna ‘alā l-a‘māl.

Al-Qalb wa-la-hu ḥarf al-dād tanzilu min-hu rūḥāniyya tu‘īnu ‘alā l-ḥayr kulli-hi.

Al-Şawla wa-la-hā ḥarf al-qāf wa-rūḥāniyyatu-hā mumtaziġa fa-lā yataḥawwalu fi-hi bi-şay’ min āṭār al-dunyā.

Al-Na‘ā’im wa-la-hā ḥarf al-rā’ yunazzalu Llāh ta‘ālā min-hā rūḥāniyya ṭāhira tuşaffī l-qulūb wa-tufarriḥu l-nufūs ġayyida li-kull mā yutanāwalu min umūr al-dunyā wa-l-āḥira.

Al-Balda la-hā ḥarf al-şīn tanzilu min-hā rūḥāniyyatu-hā ġayr mu‘īna ‘alā l-ḥayr fa-lā yataḥarraku fi-hā li-l-ḥayr.

Sa‘d al-Dābiḥ la-hu ḥarf al-tā’ wa-rūḥāniyyatu-hu mumtaziġa lā taşluḥu li-şay’ min umūr al-dunyā.

Sa‘d bula‘ la-hu ḥarf al-ṭā’ wa-rūḥāniyyatu-hu mumtaziġa lā taşluḥu li-şay’ wa-lā manfa‘a fi ḥarakati-hā wa-lā maḍarra.

Sa‘d al-su‘ūd wa-la-hu ḥarf al-ḥā’ wa-rūḥāniyyatu-hu šāliḥa ġayyida li-l-ḥaraka mu‘tadilat al-ṭab‘.

Sa‘d al-aḥbiya la-hu ḥarf al-dāl rūḥāniyyatu-hā sa‘ida tu‘īnu ‘alā l-a‘māl al-maḥmūda kulli-hā wa-‘alā l-ulfa wa-l-maḥabba wa-l-‘aṭf.

Farġ al-muqaddam wa-la-hu ḥarf al-zā’ rūḥāniyyatu-hu sa‘ida tu‘īnu ‘alā l-ḥayr kulli-hi.

Farġ al-mu‘aḥḥar wa-la-hu ḥarf al-‘ayn rūḥāniyyatu-hu mumtaziġa tamna‘u fi-hi l-muḥāwala wa-l-asbāb.

*Al-Riṣāʾ wa-la-hu ḥarf al-šīn wa-rūḥāniyyatu-hu ḥasana ṭayyiba maḥmūda tuʿīnu l-
ʿulamāʾ ʿalā ṭalab al-ʿilm wa-l-duʿāʾ fī-hā mustaḡāb wa-l-aʿmāl al-ṣāliḥa fī-hā nāmiya)*

Sept versets et sept planètes⁵⁶³⁷

Section.

Sache que la mère du Coran n'a pas d'équivalent descendu dans la Torah ni dans l'Évangile, ni même dans le Coran, comme [Muḥammad] a dit - sur lui la paix - à Ubayy b. Ka‘b : « Veux-tu que je t'informe d'une sourate dont Dieu ne fit pas descendre d'équivalent dans la Torah ni dans l'Évangile ? » Je répondis : « Si, ô Envoyé de Dieu ! » Il dit : « Comment récites-tu quand tu commences la prière ? » Je lui dis : « Par { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁵⁶³⁸ ». Il dit : « Ce sont les sept dédoublées (*al-sab‘ al-maṭānī*) [et le sublime Coran]⁵⁶³⁹ qui me furent donnés, ce sont [les versets] qui guérissent et exorcisent (*al-šāfiya l-rāqiya*) ». Dans le *Ṣaḥīḥ* (*L'authentique*), [il y a un propos] d'après le Prophète - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - sur ce qui est rapporté du Seigneur - Il est majestueux et puissant - selon lequel Il a dit : « J'ai divisé la prière entre moi et mon adorateur en deux moitiés. Une de ses moitiés est pour moi et l'autre pour mon adorateur, ce qu'il demande ». { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁵⁶⁴⁰ est un verset, { Tout-Miséricordieux }⁵⁶⁴¹ est un deuxième verset, { Souverain du Jour du Jugement ! }⁵⁶⁴² est un troisième verset, { [C'est] Toi [que] nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ! }⁵⁶⁴³ est un quatrième verset, { Conduis-nous [dans] la Voie Droite }⁵⁶⁴⁴ est un cinquième verset, { la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits }⁵⁶⁴⁵ est un sixième verset, { qui ne sont ni l'objet de [Ton] courroux ni les Égarés }⁵⁶⁴⁶ est un septième verset. Trois versets sont à Dieu - qu'il soit exalté ! -, trois pour l'adorateur et un entre l'adorateur et son Maître (*mawlā-hu*). Ceux qui sont à Dieu - qu'il soit exalté ! - sont les trois premiers. Ainsi, quand l'adorateur dit { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁵⁶⁴⁷, Dieu - qu'il soit exalté ! - dit : « Mon adorateur M'a loué ». Quand il dit { Le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux }⁵⁶⁴⁸, [Dieu] - qu'il soit exalté ! - dit : « Mon adorateur M'a glorifié (*mağğadani*) ». Quand [l'adorateur] dit

⁵⁶³⁷ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 35b-37a.

⁵⁶³⁸ Coran, I, 2.

⁵⁶³⁹ Leçon de BnF1, BnF2 et BnF3.

⁵⁶⁴⁰ Coran, I, 2.

⁵⁶⁴¹ Coran, I, 3.

⁵⁶⁴² Coran, I, 4.

⁵⁶⁴³ Coran, I, 5.

⁵⁶⁴⁴ Coran, I, 6.

⁵⁶⁴⁵ Coran, I, 7.

⁵⁶⁴⁶ Coran, I, 7.

⁵⁶⁴⁷ Coran, I, 2.

⁵⁶⁴⁸ Coran, I, 3.

{ Souverain du Jour du Jugement ! }⁵⁶⁴⁹, [Dieu] - qu'Il soit exalté ! - dit : « Mon adorateur a fait Mon éloge ». [Le verset] qui est entre l'adorateur et son Maître est le quatrième verset, qui est { [C'est] Toi [que] nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ! }⁵⁶⁵⁰. Quand l'adorateur le dit, Dieu - qu'Il soit exalté ! - dit : « ce [verset] est entre Moi et Mon adorateur, à Mon adorateur ce qu'il demande ! ». [Les versets] qui sont pour l'adorateur sont les trois restants. Quand [l'adorateur] dit { Conduis-nous [dans] la Voie Droite, la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits, qui ne sont ni l'objet de [Ton] courroux ni les Égarés }⁵⁶⁵¹, Dieu - qu'Il soit exalté ! - dit : « ceux-ci sont pour mon adorateur, et à mon adorateur ce qu'il demande ! ». Quand j'ai bien examiné, j'ai trouvé tous les versets pour Dieu - Il est puissant et majestueux -. Toi⁵⁶⁵², tu L'adores par Sa volonté et Son aide. Ainsi, l'adorateur n'a de puissance, de force, de volonté, de dévotion (*ibāda*) que par la puissance, la force et la volonté de Dieu.

Sache que les planètes (*al-darārī*) sont sept, selon le nombre des versets (*āyāti-hā*)⁵⁶⁵³, de même les jours sont sept, de même les sphères (*al-aflāk*) sont sept, de même les serviteurs (*al-ḥuddām*) sont sept. Le premier des jours est le dimanche. [Il correspond] dans le Coran à { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁵⁶⁵⁴, parmi les anges du Trône (*al-amlāk al-ʿarṣiyya*) à Abğad, parmi les beaux noms de Dieu à le Vivant, le Subsistant (*al-Ḥayy al-Qayyūm*). C'est par le Vivant (*al-Ḥayy*) qu'existe la vie de toute chose (*ḥayāt kull šayʿ*), c'est par le Subsistant (*al-Qayyūm*) que subsiste et se maintient toute chose (*qiyām kull šayʿ wa-qiwāmu-hu*). [Il correspond] parmi les planètes au Soleil qui est le sultan de la sphère (*sulṭān al-falak*) comme le Vivant le Subsistant sont le sultan des noms. Ainsi, c'est dans le Soleil qu'est le secret de la vie (*sirr al-ḥayāt*), c'est par [le Soleil] que Dieu revivifiera la terre après la mort [de cette dernière]. Si son existence était réduite à néant, le monde céleste serait intégralement réduit à néant. [Le Soleil] est aussi un bienfait supplémentaire dans la religion pour la connaissance des moments de la prière la nuit et le jour, la connaissance des parties de la nuit et des parties du jour et la connaissance des quatre saisons. C'est par [le Soleil] que l'on est conduit à la connaissance des quatre directions et à la déduction de la *qibla*. [Et il y a encore] d'autres bienfaits. < C'est par [le Soleil] que la nuit subsiste pendant le jeûne et le pèlerinage >⁵⁶⁵⁵. Il produit des bienfaits Ici-bas et dans l'Au-delà dont le commentaire serait long. Sur l'exaltation

⁵⁶⁴⁹ Coran, I, 4.

⁵⁶⁵⁰ Coran, I, 5.

⁵⁶⁵¹ Coran, I, 6-7.

⁵⁶⁵² BnF3 a *fa-ıyyā-ka* : tu dois, il t'incombe.

⁵⁶⁵³ BnF3 a *ayyāmi-hā* : ses jours.

⁵⁶⁵⁴ Coran, I, 2.

⁵⁶⁵⁵ Passage présent seulement dans BnF1 et en marge dans Esc1.

[du Soleil] Son propos - qu'Il soit exalté ! - { et [Dieu a]⁵⁶⁵⁶ placé le soleil [comme] un luminaire }⁵⁶⁵⁷ suffit. Il a un ange sublime qui en a la charge et qui le tire grâce à ses auxiliaires (*bi-a‘wāni-hi*) d'Orient en Occident sue son charriot avec l'aide et la force de Dieu. Il entend l'appel des demandeurs (*nidā' al-sā'ilīn*) immédiatement (*fī sā'ati-hā*) et demande la permission au Seigneur de la Puissance de répondre aux demandeurs. Quand [Dieu] le lui permet, il exauce sa demande (*ḥāḡata-hu*). Le nom de cet ange est Rūqiyā'īl⁵⁶⁵⁸. Il a sous son commandement (*taḡta yadi-hi*) des serviteurs qui le servent, obtempèrent à ses ordres et exécutent son jugement sur la terre. Tout ceci [se fait] par la volonté de Dieu (*irādat Allāh*) - qu'Il soit exalté ! -, Sa volition (*mašī'ati-hi*) et Son jugement (*ḥukmi-hi*). Ces auxiliaires terrestres ont un sultan qui règne sur eux et devant lequel ils peuvent agir. On l'appelle al-Muḡahhab (litt. « le Doré »), il gouverne le dimanche et c'est un des quatre effrits qui étaient vizirs de Salomon (*wuzarā' Sulaymān*) - sur lui la paix -, je veux dire le plus grand des vizirs qui portaient son trône. On l'appelle aussi Ṭamriyāṭ⁵⁶⁵⁹. Ainsi, lorsque Salomon - sur lui la paix - emprisonna Ṣaḡr le djinn qui était leur seigneur, les djinns furent méprisés et humiliés. Salomon - sur lui la paix - voulut leur amitié et consola leurs cœurs. Il leur divisa la terre et les fit régner sur les jours. Il donna à al-Muḡahhab le premier quart de la terre. Il donna le deuxième quart au maître du mardi, qui est al-Aḡmar (litt. « le Rouge »), dont le nom est Šūḡāl et qui est un des effrits et des quatre vizirs. Il donna le troisième quart au maître du jeudi dont le nom est Šamhūraš⁵⁶⁶⁰. Il donna le quatrième quart au maître du samedi dont le nom est Maymūn.

Le lundi a pour planète (*min al-darāri*) la Lune, pour entité spirituelle (*min al-rūḡāniyyāt*) Gabriel - sur lui la paix -, pour [verset] du Coran⁵⁶⁶¹ { Conduis-nous [dans] la Voie Droite }⁵⁶⁶², pour beaux noms de Dieu le Prompt le Proche (*al-Sarī' al-Qarīb*) et parmi les noms des anges du Trône Manṣa⁵⁶⁶³.

Le mardi a pour planète Mars, pour entité spirituelle Šamšamiyā'īl l'ange (*al-malak*), pour [verset de] la mère du Coran { qui ne sont ni l'objet de [Ton] courroux ni

⁵⁶⁵⁶ C'est nous qui ajoutons ici pour réintroduire le morceau de verset en son contexte.

⁵⁶⁵⁷ Coran, LXXI, 15/16.

⁵⁶⁵⁸ Il y a un ange dénommé Rūfiyā'īl dans *Ġāyat al-ḡakīm*, mais celui-ci est en charge de Jupiter. On peut toutefois se demander s'il ne s'agit pas d'un glissement du même ange d'un astre à un autre, Jupiter étant l'astre des rois et des gouverneurs dans la *Ġāyat al-ḡakīm*. Al-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, p. 205 ; tr. p. 217.

⁵⁶⁵⁹ On trouve aussi les leçons al-Dmriyāṭ dans BnF1 et al-Ṭmriyāṭ dans BnF3.

⁵⁶⁶⁰ BnF2 a la leçon Šahmūraš, mais ce djinn est plus connu sous le nom de Šamharūš.

⁵⁶⁶¹ BnF1 et BnF3 ont *umm al-Qur'ān* (de la mère du Coran).

⁵⁶⁶² Coran, I, 6.

⁵⁶⁶³ BnF3 a Mansa'.

nasta‘īna } āya rābi‘a, { ihdi-nā l-širāṭa l-mustaqīma } āya ḥāmisa, { širāṭa llaḍīna an‘amta ‘alay-him } āya sādisa, { ġayri l-mağdūbi ‘alay-him wa-lā l-ḍāllīna } āya sābi‘a. Fa-ṭalāt āyāt li-Llāh ta‘ālā wa-ṭalāt li-l-‘abd wa-wāḥida bayn al-‘abd wa-mawlā-hu. Fa-llatī li-Llāh ta‘ālā hiya l-ṭalāt al-ūlā. Fa-idā qāla l-‘abd { al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-‘ālamīna } qāla Llāh ta‘ālā ḥamidani ‘abdī. Wa-idā qāla { al-Raḥmāni l-Raḥīmi } qāla ta‘ālā mağğadani ‘abdī. Wa-idā qāla { māliki yawmi l-dīni } qāla ta‘ālā atnā ‘alayya ‘abdī. Wa-llatī bayn al-‘abd wa-mawlā-hu hiya llatī l-āya l-rābi‘a wa-hiya { iyyā-ka na‘budu wa-iyyā-ka nasta‘īna }. Fa-idā qāla-hā l-‘abd yaqūlu Llāh ta‘ālā : « wa-hādīhi baynī wa-bayn ‘abdī, wa-li-‘abdī mā sa’ala-hu ». Wa-llatī li-l-‘abd al-ṭalāt al-bāqiya. Fa-idā qāla { ihdi-nā l-širāṭa l-mustaqīma širāṭa llaḍīna an‘amta ‘alay-him ġayri l-mağdūbi ‘alay-him wa-lā l-ḍāllīna } yaqūlu Llāh ta‘ālā fa-hā’ulā’ li-‘abdī wa-li-‘abdī mā sa’ala. Wa-idā taḥaqqaqta l-nazar wa-wağadta l-āyāt kulla-hā li-Llāh - ‘azza wa-ğalla - fa-inna-ka inna-mā ‘abadta-hu bi-irādati-hi wa-ma‘ūnati-hi. Id l-‘abd laysa la-hu ḥawl wa-lā quwwa wa-lā irāda wa-lā ‘ibāda illā bi-ḥawl Allāh wa-quwwati-hi wa-irādati-hi.

Wa-‘lam bi-anna l-darārī hiya sab‘ alā ‘adad āyāti-hā, wa-ka-ḍālika l-ayyām sab‘a, wa-ka-ḍālika l-aflāk sab‘a, wa-ka-ḍālika l-ḥuddām sab‘a. Fa-awwal al-ayyām al-aḥad wa-la-hu min al-Qur‘ān { al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-‘ālamīna } wa-min al-amlāk al-‘aršīyya Abğad wa-min asmā’ Allāh al-ḥusnā l-Ḥayy al-Qayyūm. Fa-l-Ḥayy bi-hi ḥayāt kull šay’ wa-l-Qayyūm bi-hi qiyām kull šay’ wa-qiwāmu-hu. Wa-la-hu min al-darārī l-Šams allatī hiya sulṭān al-falak kamā anna l-Ḥayy al-Qayyūm sulṭān al-asmā’ id fi l-Šams sirr al-ḥayāt wa-bi-hā yuḥyi Llāh al-arḍ ba’d mawti-hā. Wa-law in‘adama wuğūdu-hā la-n‘adama l-‘ālam al-‘ulwī bi-asri-hi wa-hiya ayḍan ziyādat al-ḥayr fi l-dīn min ma‘rifat awqāt al-ṣalāt fi l-layl wa-l-nahār wa-ma‘rifat ağzā’ al-layl wa-ağzā’ al-nahār wa-ma‘rifat al-fuṣūl al-arba‘a. Wa-bi-hā tahtadī ilā ma‘rifat al-ğihāt al-arba‘ wa-stiḥrāğ al-qibla ilā ġayr ḍālika min al-manāfi‘ wa-bi-hā qiyām al-layla fi l-ṣawm wa-l-ḥağğ wa-la-hu manāfi‘ dunyāwī wa-uḥrāwī yaṭūlu šarḥu-hā. Wa-kafā bi-šarafī-hā qawlu-hu ta‘ālā { wa-ğā‘ala l-šamsa sirāğan } wa-la-hā malak ‘azīm muwakkal bi-hā yağurru-hā bi-a‘wāni-hi min al-mašriq ilā l-mağrib ‘alā ‘ağlati-hā bi-‘awn Allāh wa-quwwati-hi yasma‘u nidā’ al-sā’ilīn fi sā‘ati-hā fa-yasta’ḍīnu [36b] rabb al-‘izza fi iğābat al-sā’ilīn fiyya. Fa-idā adīna la-hu qaḍā ḥāğata-hu. Wa-sm hādā l-malak Rūqiyā’īl. Wa-taḥta yadi-hi ḥuddām yaḥdimūna-hu wa-yamtaṭilūna amra-hu wa-yunaffidūna ḥukma-hu fi l-arḍ. Wa-kull ḍālika bi-irādat Allāh ta‘ālā wa-mašī’ati-hi wa-ḥukmi-hi. Wa-li-hā’ulā’ al-a‘wān al-arḍīyya sulṭān yamliku-hum wa-yatašarrafūna bayn yaday-hi yuqālu la-hu l-Muḍahhab yaḥkumu yawm al-aḥad wa-huwa aḥad al-‘afārīt al-arba‘a alladīna kānū wuzarā’ Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - a’nī akbar wuzarā’i-hi llaḍīna yaḥmilūna ‘arša-hu. Wa-yuqālu la-hu ayḍan Ṭmryāt. Wa-ḍālika anna Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - lammā sağana Şaḥr al-ğinnī wa-huwa sayyidu-hum istahānat al-ğinn wa-ḍallat. Fa-arāda Sulaymān - ‘alay-hi l-salām - i’tilāfa-hum wa-ğabra qulūba-hum. Fa-qasama ‘alay-him al-arḍ wa-mallaka-hum al-ayyām. Fa-a‘ṭā l-Muḍahhab al-rub‘ al-wāḥid min al-arḍ. Wa-a‘ṭā l-rub‘ al-ṭānī li-šāḥib yawm al-ṭulātā’ wa-huwa l-Aḥmar wa-smu-hu Šūğāl wa-huwa aḥad al-‘afārīt

wa-l-wuzarāʾ al-arbaʿa. Wa-aʿṭā l-rubʿ al-ṭālīt li-ṣāhib yawm al-ḥamīs, wa-smu-hu Šamhūraš. Wa-aʿṭā l-rubʿ al-rābiʿ li-ṣāhib yawm al-sabt wa-smu-hu Maymūn.

Wa-yawm al-iṭnayn la-hu min al-darārī l-Qamar wa-la-hu min al-rūḥāniyyāt Ġibrīl - ʿalay-hi l-salām - wa-min al-Qurʾān { ihdi-nā l-ṣirāṭa l-mustaqīma }, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā l-Sarīʿ al-Qarīb, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿarš Manšaʿ. Wa-yawm al-ṭulātāʾ la-hu min al-darārī l-Mirriḥ, wa-min al-rūḥāniyya Šamšamiyāʾil al-malak, wa-min umm al-Qurʾān { ġayri l-maġḍūbi ʿalay-him wa-lā l-dāllīna }, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā l-Qāhir al-ʿAzīz, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿaršiyya [sic] Ɖazġaš. Wa-yawm al-arbiʿāʾ la-hu min al-darārī ʿUṭārid wa-yuqālu la-hu ayḍan al-Kātib, wa-min al-rūḥāniyyāt Mikāʾil, wa-min umm al-Qurʾān { māliki yawmi l-dīn }, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā Muqallib al-qulūb, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿaršiyya [sic] Ṭaykal. Wa-yawm al-ḥamīs la-hu min al-darārī l-Muštari, wa-min al-rūḥāniyya Šarfiyāʾil, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā l-Ḥakīm al-ʿAlīm, wa-min umm al-Qurʾān { ṣirāṭa llaḍīna anʿamta ʿalay-him }, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿarš Šattaḥ. Wa-yawm al-ġumʿa la-hu min al-darārī l-Zuhara, wa-min al-rūḥāniyya ʿAnyāʾil al-malak, wa-min umm al-Qurʾān { al-Raḥmāni l-Raḥīmi }, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā Raʾ[ū]f [37a] ʿAṭūf, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿaršiyya [sic] Hawzaḥ. Wa-yawm al-sabt la-hu min al-darārī Zuḥal wa-yuqālu la-hu ayḍan al-Muqātil wa-l-Kaywān, wa-min al-rūḥāniyya ʿIzrāʾil, wa-min al-Qurʾān { ihdi-nā l-ṣirāṭa l-mustaqīma }, wa-min asmāʾ Allāh al-ḥusnā Qadir Muqtadir, wa-min asmāʾ malāʾikat al-ʿaršiyya [sic] Faḍqar)⁵⁶⁷⁴

• Tableau récapitulatif

Jour	Planète	Entité spirituelle	Verset	Ange du Trône	Noms divins	Effrit
Lundi	Lune	Ġibrīl	I, 3	Manšaʿ	al-Sarīʿ al-Qarīb	-
Mardi	Mars	Šamšamiyāʾil	I, 4	Ɖazġaš.	al-Qāhir al-ʿAzīz	al-Aḥmar (= Šūġāl)
Mercredi	Mercure	Mikāʾil	I, 5	Ṭaykal	Muqallib al- qulūb	-
Jeudi	Jupiter	Šarfiyāʾil	I, 6	Šattaḥ	al-Ḥakīm al-ʿAlīm	Šamhūraš
Vendredi	Vénus	ʿAnyāʾil	I, 7 (première partie)	Hawzaḥ	al-Raʾūf al-ʿAṭūf	-
Samedi	Saturne	ʿIzrāʾil	I, 7 (seconde partie)	Faḍqar	al-Qadir al-Muqtadir	Maymūn
Dimanche	Soleil	Rūqiyāʾil	I, 2	Abġad	al-Ḥayy al-Qayyūm	al- Muḍahhab (= Ṭamriyāt)

⁵⁶⁷⁴ (Pseudo-)al-Būnī, Šams al-maʿarif, Esc1, fol. 36a-37a.

La création des jours de la semaine⁵⁶⁷⁵

Section. Sache que le premier jour que Dieu créa est le dimanche. Dieu - qu'Il soit exalté ! - y créa le Soleil, qui est le sultan de la sphère, qui est chaud, sec et faste (*sa‘īda*). [Il est approprié] pour [obtenir] la concorde des cœurs (*ta‘līf al-qulūb*), la crainte révérentielle (*al-hayba*), le nouage des langues (*‘aqd alsinat al-mulūk*) des rois et autres nobles parmi les hommes par des opérations qui ne cessent jamais. [Le Soleil] a pour les signe zodiacal spécifique (*al-hāṣṣ*) le Lion. [Le Soleil] se tient dans chaque signe un mois complet. Il a parmi cinq décans des signes (*min wuḡūh al-burūġ*) : le deuxième du Bélier (*al-Kabš*), le troisième des Gémeaux, le premier de la Vierge, le deuxième du Scorpion et le troisième du Capricorne.

Section. Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa le lundi. Il a pour planète (*min al-darārī*) la Lune, qui est le vizir du sultan, qui est froide, humide et faste (*sa‘īd*). Elle a une force parfaite (*quwwa tāmma*) pour [obtenir] la concorde des cœurs (*ta‘līf al-qulūb*) et faire venir l'adversaire sur-le-champ (*wa-iḥḍār al-ḥaṣm min sā‘ati-hi*). Elle est spécifique aux grands, aux vizirs et aux enfants, elle guérit (*yaḥullu*)⁵⁶⁷⁶ rapidement les maladies du Soleil. [La Lune] a pour signe zodiacal spécifique (*al-hāṣṣ*) le Cancer. Elle se tient dans chaque signe deux nuits et un tiers [de nuit]. Elle a parmi cinq décans des signes (*min wuḡūh al-burūġ*) : le deuxième du Taureau, le troisième du Cancer, le premier de la Balance, le deuxième du Sagittaire et le troisième du Verseau.

Section. Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa le mardi. Il a pour planète (*min al-darārī*) Mars, que l'on appelle aussi « le Rouge » (*al-Aḥmar*) et qui est le porteur de l'épée du roi⁵⁶⁷⁷ (*sayyāf al-malik*), qui est chaud, sec et néfaste (*naḥs*). Il a une force parfaite (*quwwa tāmma*) pour le combat (*al-muġālabā*), demander la victoire (*ṭalab al-nuṣra*), l'élimination rapide de l'adversité (*ilġā’ al-‘adāwa bi-sur‘a*), les maladies chaudes (*al-amrāḍ al-ḥārra*), la chassie (*al-irmād*), l'hémorragie (*al-nazf*), la crainte révérentielle (*al-mahāba*) et la puissance (*al-‘izz*). Dans les opérations, sa force (*quwwatu-hu*) tend à augmenter la force de Saturne (*quwwat Zuḥal*), et la plupart [de leurs opérations] est pour la corruption (*al-fasād*). Dans le *Ṣaḥīḥ* (*L'authentique*) de Muslim, [on trouve le hadith suivant] : « Dieu - qu'Il soit exalté ! - par Sa sagesse créa ce jour-là [*i.e.* le mardi] ce qui est en aversion (*al-makrūh*) »⁵⁶⁷⁸. [Mars] a pour signes zodiacaux spécifiques le Scorpion et le Bélier (*al-Ḥamal*). Il se tient dans

⁵⁶⁷⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 37a-38a.

⁵⁶⁷⁶ Litt. « elle dénoue », en référence au « nouage » (*‘aqd*) responsable de nombreux maux, évoqué dans la section précédente à propos du Soleil qui « noue les langues ».

⁵⁶⁷⁷ Sur la traduction du terme de *sayyāf*, cf. *supra* p. 998, note 4531.

⁵⁶⁷⁸ Hadith rapporté par Muslim (*Kitāb al-Munāfiqīn*, 27) et Ibn Ḥanbal (II, 327).

chaque signe quarante-cinq jours. Il a parmi six décans des signes (*min wuḡūh al-burūġ*) : le premier du Bélier (*al-Kabš*), le deuxième des Gémeaux, le troisième du Lion, le premier du Scorpion, le deuxième du Capricorne et le troisième des Poissons.

Section. Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa le mercredi. Il a pour planète (*min al-darārī*) Mercure, que l'on appelle aussi « le Scribe » (*al-Kātib*) parce qu'il est le secrétaire du roi (*kātib al-malik*) qu'est le Soleil. [Mercure] est toujours sous les rayons [du Soleil] (*taḥta šu'ā'i-hā*). Il devient faste avec le faste, néfaste avec le néfaste. Il est [approprié] pour les revirements des cœurs (*al-taqlibāt li-l-qulūb*) et y déposer l'amour (*wad' al-maḥabba fi-hā*). [Il a] des choses étranges et des secrets merveilleux. [Mercure] a pour signes zodiacaux spécifiques les Gémeaux et la Vierge. Il se tient dans chaque signe un mois complet. Il a parmi cinq décans des signes (*min wuḡūh al-burūġ*) : le premier du Taureau, le deuxième du Cancer, le troisième de la Vierge, le premier du Sagittaire et le deuxième du Verseau.

Section. Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa le jeudi. Il a pour planète (*min al-darārī*) Jupiter, qui est le juge du roi (*qāḍī l-malik*), qui chaud, humide et faste (*sa'id*). Il a une force parfaite (*quwwa tāmma*) pour se rappeler les sciences que l'on a oubliées (*taḍakkur al-mansī min al-ʿulūm*) et retenir le reste (*ḥifẓ sā'iri-hā*), les souvenirs de l'ancienne affection (*iddikār al-mawadda l-qadīma*), l'incitation à la préserver et la garder (*al-ḥatt ʿalā ḥifẓi-hā wa-ri'āyati-hā*), rechercher l'amitié des sages et des gens de bien (*al-tawaddud ilā l-ḥukamā' wa-ahl al-ḥayr*), la bonté parmi les gens et leur union pour le bien. C'est à [Jupiter] qu'appartient d'ouvrir la porte de la proximité (*bāb al-qurb*), des connaissances et du discours sur les buts (*al-ġāyāt*)⁵⁶⁷⁹ de la révélation divinement inspirée (*waḥy al-ilhām*) et la compréhension des choses problématiques (*fahm al-muškilāt*). [Le jeudi] a pour signes zodiacaux spécifiques le Sagittaire et les Poissons. Il se tient dans chaque signe une année complète. Il a parmi cinq décans des signes (*min wuḡūh al-burūġ*) : le premier des Gémeaux, le deuxième du Lion, le troisième de la Balance, le premier du Capricorne et le deuxième des Poissons.

Section. Dieu - qu'Il soit exalté ! - créa le vendredi. Il a pour planète (*min al-darārī*) Vénus, qui est la servante du roi (*ġāriyat al-malik*), qui est un astre faste (*kawkab sa'id*). Elle est [idéale] pour avoir une réponse rapide à ses opérations pour l'affection (*li-surʿat al-iġāba fi a'māli-hā min al-ʿatf*), exaucer les demandes (*qaḍā' al-ḥawā'iġ*), attirer les joies et le bonheur (*ġalab al-afrāḥ wa-l-surūr*), elle guérit (*taḥullu*) les maladies de Mars, ses chassies et ses hémorragies. [Le vendredi] a parmi les signes zodiacaux qui lui sont spécifiques (*al-burūġ al-ḥāṣṣa*) le Taureau et la Balance. Il se tient dans chaque signe vingt-cinq jours. Il a parmi cinq décans des signes (*min*

⁵⁶⁷⁹ Nous suivons ici BnF2 et BnF3.

wuğūh al-burūğ) : le troisième du Bélier (*al-Kabš*), le premier du Cancer, le deuxième de la Vierge, le troisième du Scorpion et le premier du Verseau.

Section. Dieu - qu'il soit exalté ! - créa le samedi. Il a pour planète (*min al-darārī*) le Combattant (*al-Muqātil*), que l'on appelle aussi Saturne et *al-Kaywān*, qui est le garde du roi (*šurṭī l-malik*), qui est néfaste et corrupteur (*naḥs mufsid*). Il [produit] dans les opérations de corruption (*a‘māl al-fasād*) des choses merveilleuses et des actions étranges. [Le samedi] a parmi les signes zodiacaux qui lui sont spécifiques (*al-burūğ al-ḥāšša*) le Capricorne et le Verseau. Il se tient dans chaque signe trente mois. Il a parmi cinq décans des signes (*min wuğūh al-burūğ*) : le troisième du Taureau, le premier du Lion, le deuxième de la Balance, le troisième du Sagittaire et le premier du Capricorne.

(*Wa-‘lam bi-anna awwal yawm ḥalaqa-hu Llāh huwa yawm al-aḥad, wa-ḥalaqa Llāh ta‘ālā fi-hi l-Šams, wa-hiya sultān al-falak, wa-hiya ḥarra yābisa sa‘ida. Wa-la-hā fi ta’lif al-qulūb wa-l-hayba wa-‘aqd alsinat al-mulūk wa-ğayri-him min ašraf al-nās a‘māl lā takādu tazūlu. Wa-la-hā min al-burūğ al-ḥāšš bi-hā l-Asad, wa-hiya tuqīmu fi kull burğ šahr kāmīl. Wa-la-hā min wuğūh al-burūğ ḥamsat awğuh : al-tānī min al-Kabš, wa-l-tālīt min al-Ğawzā’, wa-l-awwal min al-‘Aḍrā’, wa-l-tānī min al-‘Aqrab, wa-l-tālīt min al-Ğady.*

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh ta‘ālā yawm al-itnayn, wa-la-hu min al-darārī l-Qamar, wa-huwa wazīr al-sultān, wa-huwa bārid raṭb sa‘id, wa-la-hu quwwa tāmīma fi ta’lif al-qulūb wa-iḥḍār l-ḥašm min sā‘ati-hi, wa-huwa ḥāšš bi-l-kubarā’ wa-l-wuzarā’ wa-l-šibyān, wa-huwa yaḥullu amrād al-Šams ḥall sarī’, wa-la-hu min al-burūğ al-ḥāšš bi-hi l-Saraṭān, wa-huwa yuqīmu fi kull barğ laylatayn wa-tult, wa-la-hu min wuğūh al-burūğ ḥamsa : al-tānī min al-Ṭawr, wa-l-tālīt min al-Saraṭān, wa-l-awwal min al-Mizān wa-l-tānī min al-Qaws, wa-l-tālīt min al-Dalw.

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh yawm al-tulātā’, wa-la-hu min al-darārī l-Mirriḥ wa-yuqālu la-hu ayḍan al-Aḥmar, wa-huwa sayyāf al-malik, wa-huwa ḥarr yābis naḥs, wa-la-hu quwwa tāmīma fi l-muğālaba wa-ṭalab al-nuṣra wa-ilğā’ al-‘adāwa bi-sur‘a wa-l-amrād al-ḥarra wa-l-armād wa-l-nazf wa-l-mahāba wa-l-‘izz, wa-takādu quwwatu-hu fi l-a‘māl an tazīda ‘alā quwwat Zuḥal wa-aktaru-hā fi l-fasād. Wa-fi Ṣaḥīḥ Muslim : « inna Llāh ta‘ālā bi-ḥikmatī-hi ḥalaqa fi ḥādā l-yawm al-makrūh ». Wa-la-hu min al-burūğ al-ḥāšša bi-hi l-‘Aqrab wa-l-Ḥamal, wa-huwa yuqīmu fi kull burğ ḥamsa wa-arba‘īn yawm, wa-la-hu min wuğūh al-burūğ sitta : al-awwal min al-Kabš, wa-l-tānī min al-Ğawzā’, [37b] wa-l-tālīt min al-Asad, wa-l-awwal min al-‘Aqrab, wa-l-tānī min al-Ğady, wa-l-tālīt min al-Ḥūt.

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh ta‘ālā yawm al-arbi‘ā’, wa-la-hu min al-darārī ‘Uṭārid wa-yuqālu la-hu ayḍan al-Kātib li-anna-hu kātib al-malik alladī huwa l-Šams wa-lā yazālu taḥta šu‘ā-i-hā, wa-huwa munqalib sa‘d ma‘a l-su‘ūd wa-naḥs ma‘a l-nuḥūs, wa-la-hu fi l-taqlībāt li-l-qulūb wa-waḍ‘ al-maḥabba fi-hā umūr ġarība wa-asrār ‘ağība, wa-la-hu min al-burūğ al-ḥāšša l-Ğawzā’ wa-l-‘Aḍrā’, wa-huwa yuqīmu fi kull burğ šahr kāmīl, wa-la-hu min wuğūh

al-burūğ ḥamsa : al-awwal min al-Ṭawr, wa-l-ṭānī min al-Saraṭān, wa-l-ṭālīt min al-ʿAḍrāʾ, wa-l-awwal min al-Qaws, wa-l-ṭānī min al-Dalw.

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh taʿālā yawm al-ḥamīs, wa-la-hu min al-darārī l-Muštārī wa-huwa qāḍī l-malik, wa-huwa ḥārr raṭb saʿīd, wa-la-hu quwwa tām̄ma fī tadakkur al-mansī min al-ʿulūm wa-ḥifz sāʿiri-hā wa-iddikār al-mawadda l-qadīma wa-l-baḥt ʿalā ḥifzi-hā wa-raʿāyati-hā wa-l-tawaddud ilā l-ḥukamāʾ wa-ahl al-ḥayr wa-l-ṣalāḥ bayn al-nās wa-ḡamʿi-him ʿalā l-ḥayr, wa-la-hu fath bāb al-qurb wa-l-maʿārif wa-l-muḥāṭabāt fī l-nafs bi-l-ḡāʾibāt min waḥy al-ilhām wa-fahm al-muškilāt, wa-la-hu min al-burūğ al-ḥāṣṣa bi-hi l-Qaws wa-l-Ḥūt, wa-huwa yuqīmu fī kull burğ sana kāmila, wa-la-hu min wuğūh al-burūğ ḥamsa : al-awwal min al-Ġawzāʾ, wa-l-ṭānī min al-Asad, wa-l-ṭālīt min al-Mizān, wa-l-awwal min al-Ġady, wa-l-ṭānī min al-Ḥūt.

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh taʿālā yawm al-ḡumuʿa, wa-la-hu min al-darārī l-Zuhara wa-hiya ḡāriyat al-malik, wa-hiya kawkab saʿīd, wa-hiya sarīʿat al-iḡāba fī aʿmāli-hā min al-ʿatf wa-qaḍāʾ al-ḥawāʾiğ wa-ḡalab al-afrāḥ wa-l-surūr, wa-hiya taḥullu amrāḍ al-Mirriḥ wa-armāda-hu, wa-nazīfa-hu, wa-la-hā min al-burūğ al-ḥāṣṣa bi-hā l-Ṭawr wa-l-Mizān, wa-hiya tuqīmu fī kull burğ ḥamsa wa-ʿiṣrīn yawm, wa-la-hā min wuğūh al-burūğ ḥamsa : al-ṭālīt min al-Kabš, wa-l-awwal min al-Saraṭān, wa-l-ṭānī min al-ʿAḍrāʾ, wa-l-ṭālīt min al-ʿAqrab, wa-l-awwal min al-Dalw.

Faṣl. Wa-ḥalaqa Llāh taʿālā yawm al-sabt, wa-la-hu min al-darārī l-Muqātil wa-yuqālu la-hu ayḍan Zuḥal [38a] wa-l-Kaywān wa-huwa šurṭī l-malik, wa-huwa naḥs muḥsid, wa-la-hu fī aʿmāl al-fasād umūr ʿaḡība wa-afʿāl ḡarība, wa-la-hu min al-burūğ al-ḥāṣṣa bi-hi l-Ġady wa-l-Dalw, wa-huwa yuqīmu fī kull burğ ṭalātīn šahr, wa-la-hu min wuğūh al-burūğ ḥamsa : al-ṭālīt min al-Ṭawr, wa-l-awwal min al-Asad, wa-l-ṭānī min al-Mizān, wa-l-ṭālīt min al-Qaws, wa-l-awwal min al-Ġady)

• Tableau récapitulatif

Jour	Planète	Nature	Signe zodiacal	Durée dans chaque signe	Décans
Lundi	Lune (vizir du sultan)	froide humide faste	Cancer	deux nuits et un tiers [de nuit]	2 ^e du Taureau 3 ^e du Cancer 1 ^{er} de la Balance 2 ^e du Sagittaire 3 ^e du Verseau
Mardi	Mars (porte-épée du roi)	chaud sec néfaste	Scorpion	quarante-cinq jours	1 ^{er} du Bélier 2 ^e des Gémeaux 3 ^e du Lion 1 ^{er} du Scorpion 2 ^e du Capricorne 3 ^e des Poissons
Mercredi	Mercure (secrétaire du roi)	mixte	Gémeaux Vierge	un mois complet	1 ^{er} du Taureau 2 ^e du Cancer 3 ^e de la Vierge 1 ^{er} du Sagittaire 2 ^e du Verseau

- Traductions de passages du Šams al-ma‘ārif -

Jeudi	Jupiter (juge du roi)	chaud humide faste	Sagittaire Poissons	une année complète	1 ^{er} des Gémeaux 2 ^e du Lion 3 ^e de la Balance 1 ^{er} du Capricorne 2 ^e des Poissons
Vendredi	Vénus (servante du roi)	faste	Taureau Balance	vingt-cinq jours	3 ^e du Bélier 1 ^{er} du Cancer 2 ^e de la Vierge 3 ^e du Scorpion 1 ^{er} du Verseau
Samedi	Saturne (garde du roi)	néfaste corrupteur	Capricorne Verseau	trente mois	3 ^e du Taureau 1 ^{er} du Lion 2 ^e de la Balance 3 ^e du Sagittaire 1 ^{er} du Capricorne
Dimanche	Soleil (sultan de la sphère)	chaud sec faste	Lion	un mois complet	2 ^e du Bélier 3 ^e des Gémeaux 1 ^{er} de la Vierge 2 ^e du Scorpion 3 ^e du Capricorne

Les invocations de la semaine⁵⁶⁸⁰

Section.

Quand tu veux accomplir une opération n'importe quel jour de la semaine, commence par le secret de ce jour, puis [poursuis] par les sublimes noms de Dieu - qu'il soit exalté ! -, puis par l'entité spirituelle, puis par les anges du Trône. Tu diras le dimanche : « { Louange à Dieu, Seigneur des Mondes }⁵⁶⁸¹ ô Vivant ô Subsistant (*yā Ḥayy yā Qayyūm*) ! Réponds, ô Rūqiyā'il, entends et obéis (*sāmi' muṭī'*) par le droit [que me confère] le Seigneur des Mondes le Vivant le Subsistant (*bi-ḥaqq rabb al-‘alamīn al-Ḥayy al-Qayyūm*), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Abğad ! »

Le vendredi, tu diras : « { Le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux }⁵⁶⁸² ô Tout-Miséricordieux ô Miséricordieux ô Indulgent ô Affectueux (*yā Raḥmān yā Raḥīm yā Ra'ūf yā ‘Aṭūf*) ! Réponds, ô ‘Anyā'il⁵⁶⁸³, entends et obéis (*sāmi' muṭī'*), par le droit [que me confère] le Très-Miséricordieux le Miséricordeux l'Indulgent l'Affectueux (*bi-ḥaqq al-Raḥmān al-Raḥīm al-Ra'ūf al-‘Aṭūf*), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Hawzah ! »

Le mercredi, tu diras : « Ô { Souverain du Jour du Jugement ! }⁵⁶⁸⁴, ô [Re]Tourneur des cœurs (*yā Muqallib al-qulūb*) ! Réponds, ô Mīkā'il, entends et obéis (*sāmi' muṭī'*), par le droit [que me confère] le { Souverain du Jour du Jugement ! }⁵⁶⁸⁵ le Transformateur des cœurs (*bi-ḥaqq malik yawm al-dīn muqallib al-qulūb*), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Ṭaykal ! »

Le lundi, tu diras : « { [C'est] Toi [que] nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ! }⁵⁶⁸⁶ ô Prompt ô Proche (*yā Sarī' yā Qarīb*) ! Réponds, ô Gabriel, entends et obéis (*sāmi' muṭī'*), par le droit [que me confère] l'Adoré, Celui qu'on appelle au secours, le Prompt, le Proche (*bi-ḥaqq al-ma'bud al-musta'an al-Sarī' al-Qarīb*), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Manṣa⁵⁶⁸⁷ ! »

Le samedi, tu diras : « { Conduis-nous [dans] la Voie Droite }⁵⁶⁸⁸ ô Puissant ô Tout-Puissant ! Réponds, ô 'Izrā'il, par le droit [que me confère] le Guide dans la Voie Droite, le Puissant, le Tout-Puissant (*bi-ḥaqq al-hādī ilā l-ṣirāṭ al-mustaqīm al-*

⁵⁶⁸⁰ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'arif*, Esc1, fol. 38a.

⁵⁶⁸¹ Coran, I, 2.

⁵⁶⁸² Coran, I, 3.

⁵⁶⁸³ Nous avons suivi BnF1, BnF2 et BnF3. Esc1 a 'Ansiyā'il.

⁵⁶⁸⁴ Coran, I, 4.

⁵⁶⁸⁵ Coran, I, 4.

⁵⁶⁸⁶ Coran, I, 5.

⁵⁶⁸⁷ BnF3 a la leçon Mansa'.

⁵⁶⁸⁸ Coran, I, 6.

Qādir al-Muqtadir), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Faḍqar ! »

Le jeudi, tu diras : « { la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits }⁵⁶⁸⁹ ô Sage ô Omniscient (yā Ḥakīm yā ‘Alīm) ! Réponds, ô Šarfiyā’il, entends et obéis (sāmi‘ mutī‘), par le droit [que me confère] le Sage l'Omniscient (bi-ḥaqq al-Ḥakīm al-‘Alīm), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Sattah ! »

Le mardi, tu diras : « [Ceux] { qui ne sont ni l'objet de [Ton] courroux ni les Égarés }⁵⁶⁹⁰, le Victorieux le Puissant (al-Qāhir al-‘Azīz) ! Réponds, ô Samsamā’il⁵⁶⁹¹, par le droit [que me confère] le Victorieux le Puissant (bi-ḥaqq al-Qāhir al-‘Azīz), par le droit [que me confère] l'ange porteur d'un pied du Trône Dazgaš⁵⁶⁹² ! »

(Faṣl. Fa-idā aradta ‘amal min al-a‘māl fī sā’ir ayyām al-ḡum‘a fa-bda’ bi-sirr dālika l-yawm tumma bi-asmā’ Allāh ta‘ālā l-‘izām, tumma bi-l-rūḥāniyya, tumma bi-malā’ikat al-‘arš. Fa-taqūlu fī yawm al-aḥad : « { al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-‘ālamīna } yā Ḥayy yā Qayyūm ! Aḡib yā Rūqiyā’il sāmi‘ mutī‘ bi-ḥaqq rabb al-‘ālamīn al-Ḥayy al-Qayyūm wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Abḡad ! » Wa-fī yawm al-ḡumu‘a taqūlu : « { al-Raḥmāni l-Raḥīmi } yā Raḥmān yā Raḥīm yā Ra’ūf yā ‘Aṭūf ! Aḡib yā ‘Anyā’il sāmi‘ mutī‘ bi-ḥaqq al-Raḥmān al-Raḥīm al-Ra’ūf al-‘Aṭūf wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Hawzah ! » Wa-fī yawm al-arbi‘ā’ taqūlu : « yā { māliki yawmi l-dīni } yā Muqallib al-qulūb ! Aḡib yā Mīkā’il sāmi‘ mutī‘ bi-ḥaqq { māliki yawmi l-dīn } Muqallib al-qulūb wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Taykal ! » Wa-fī yawm al-iṭnayn taqūlu : « { iyyā-ka na‘budu wa-iyyā-ka nasta‘īna } yā Sarī‘ yā Qarīb ! Aḡib yā Ġibrā’il sāmi‘ mutī‘ bi-ḥaqq al-Ma‘būd al-Musta‘ān al-Sarī‘ al-Qarīb wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Manṣa‘ ! » Wa-fī yawm al-sabt taqūlu : « { ihdi-nā l-širāṭa l-mustaqīma } yā Qadīr yā Muqtadir ! Aḡib yā ‘Izrā’il bi-ḥaqq al-Hādī ilā l-širāṭ al-mustaqīm al-Qādir al-Muqtadir wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Faḍqar ! » Wa-fī yawm al-ḥamīs taqūlu : « { širāṭa llaḍīna an‘amta ‘alay-him } yā Ḥakīm yā ‘Alīm ! Aḡib yā Šarfiyā’il sāmi‘ mutī‘ bi-ḥaqq al-Ḥakīm al-‘Alīm wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Sattah ! » Wa-fī yawm al-ṭulātā’ taqūlu : « { ḡayri l-maḡdūbi ‘alay-him wa-lā l-dāllīna } al-Qāhir al-‘Azīz ! Aḡib yā Samsamā’il bi-ḥaqq al-Qāhir al-‘Azīz wa-bi-ḥaqq al-malak al-muwakkal bi-qā’imat al-‘arš Dazgaš ! »)

⁵⁶⁸⁹ Coran, I, 7.

⁵⁶⁹⁰ Coran, I, 7.

⁵⁶⁹¹ BnF2 a Šamšamyā’il et BnF3 Šamsamā’il.

⁵⁶⁹² Nous avons suivi BnF1 et BnF2. Esc1 a Dazgaš et BnF3 Dazazšag (notre vocalisation).

Les noms de la « mère du Coran »⁵⁶⁹³

Section dans laquelle je mentionnerai les noms de la mère du Coran, et les bénéfiques et défenses (*al-manāfi' wa-l-madāfi'*) qu'elle contient.

Ensuite, je mentionnerai le secret des sept lettres qui en sont absentes, leur commentaire, leur invocation (*du'ā'*) et leurs serviteurs.

Quant à ses noms, ils sont douze. Le premier est « l'Ouvrante » (*al-Fātiḥa*)⁵⁶⁹⁴, parce que c'est avec elle que s'ouvre la récitation pendant la prière et par elle que s'ouvrent les codex. On dit que la louange est « l'Ouvrante » de tout discours (*al-ḥamd fātiḥat kull kalām*). On dit que c'est la première sourate qui descendit du ciel⁵⁶⁹⁵.

Le deuxième nom est « sourate de la louange » (*sūrat al-ḥamd*) parce qu'elle s'ouvre par { Louange à Dieu }.

Le troisième nom est « la mère du Livre et la mère de toute chose » (*umm al-kitāb wa-umm kull šay'*). Le fondement [de ce nom] est parce que l'objectif du Coran est l'attestation de quatre choses : l'attestation de la divinité du Créateur (*al-Bāri'*) - qu'il soit exalté ! -, le retour (*al-ma'ād*), les prophéties (*al-nubuwwāt*) et le ferme établissement de l'Arrêt [divin] (*al-qaḍā'*)⁵⁶⁹⁶ et que la puissance appartient à Dieu - qu'Il soit exalté ! -. Ces quatre choses existent dans cette sublime sourate : le serviteur dit { Louange à Dieu, Seigneur des mondes, le Tout-Miséricordieux, le Miséricordieux } indiquant la divinité. Son propos { Souverain du Jour du Jugement ! } indique le retour. Son propos { [C'est] Toi [que] nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ! } indique la négation de la connaissance (*al-ḥubr*) et du libre arbitre (*al-qadar*), et le ferme établissement du fait que l'Univers (*al-kull*) [existe] par l'Arrêt de Dieu - qu'il soit exalté ! -, et [indique] les prophéties.

Le quatrième nom est « les sept dédoublées » (*al-sab' al-matānī*)⁵⁶⁹⁷ parce qu'elle se [dit] deux fois à chaque prière.

⁵⁶⁹³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 39b-40a.

⁵⁶⁹⁴ Il s'agit du nom canonique de la sourate, reproduit dans toutes les éditions du Coran.

⁵⁶⁹⁵ La tradition musulmane considère pourtant que les premiers versets révélés sont ceux de la sourate XCVI, 1-5 (« Récite au nom de ton Seigneur [...] » : *iqra' bi-smi rabbi-ka [...]*).

⁵⁶⁹⁶ *Al-qaḍā'* désigne l'arrêt divin prééternel. *Al-qadar*, mentionné juste après, désigne les modalités de l'exécution de cet arrêt divin. Ainsi, le problème théologique soulevé est celui du libre-arbitre. On trouve dans les épîtres des *Iḥwān al-Šafā'* une application astrologique de ce problème théologique. *Id.*, *Rasā'il Iḥwān al-Šafā'*, IV, p. 73-75 et Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Šafā'*, p. 352-353. Pour une présentation plus générale du problème, cf. Louis Gardet, « al-Ḳaḍā' wa-l-Ḳadar », *EI*².

⁵⁶⁹⁷ Allusion au Coran, XV, 87 : { Nous t'avons donné Sept des Répétées et la Prédication solennelle } (*wa-laqaḍ ātaynā-ka sab'an mina l-matānī wa-l-Qur'āna l-ʿaẓīma*). L'exégèse émet

Le cinquième nom est « la protectrice » (*al-wāqiyā*) parce qu'elle garde et préserve celui qui l'a et celui qui la psalmodie.

Le sixième nom est « la suffisante » (*al-kāfiyā*) parce que sa seule récitation dans la prière suffit et rien d'autre ne suffit tout seul, même si elle est avec [le reste]. On dit aussi d'autres [choses].

Le septième nom est « le fondement » (*al-āsās*) parce qu'elle est la première sourate du Coran. On dit que c'est parce qu'elle comprend la plus noble des demandes. On dit qu'elle est ainsi appelée parce qu'elle contient ce dont on ne peut se passer dans la foi et la prière, qui est le plus noble des actes d'adoration (*ašraf al-‘ibādāt*). Rien n'est authentique sans elle.

Le huitième nom est « celle qui guérit » (*al-šāfiyā*) comme ce qu'on rapporte d'un Compagnon : il l'avait récitée à l'oreille d'un épileptique (*uḍun mašrū‘*) et ce dernier fut guéri. Il mentionna cela à l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! - et [ce dernier] lui dit : « C'est la mère du Coran, celle qui guérit de tout mal ». Abū Sa‘īd al-Ḥudrī - que Dieu soit satisfait de lui - fit une incantation prophylactique (*raqā*) avec [cette sourate] à [quelqu'un qui avait été] piqué par un scorpion et [ce dernier] fut guéri. On prit [le fruit de] la condition qu'il avait posée pour guérir [le blessé] : un morceau d'ovin, des fruits, de la farine et d'autres choses. Il était avec l'assemblée des Compagnons et il y en avait parmi eux qui mangeaient et parmi eux qui s'abstenaient de manger jusqu'à s'être rendus [40a] auprès de l'Envoyé de Dieu - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et ils l'interrogèrent à ce propos. Il leur dit : « Est-ce qu'il vous reste quelque chose de ce [butin] ? » Ils répondirent : « Oui ! » Il dit : « Donnez-moi une part comme vous⁵⁶⁹⁸ (*iḍrabū lī ma‘a-kum bi-sahm*) et je pense que sont en tort (*a‘āba ‘alā*) ceux qui s'empêchent de manger ». Ensuite, il demanda à Abū Sa‘īd : « Avec quoi as-tu fait ton incantation sur lui (*bi-ma raqīta-hu*) ? » Il répondit : « Par la mère du Coran ». Il lui dit : « Comment sais-tu qu'elle est la guérisseuse (*al-rāqiyā*) ? » Il répondit : « Je l'ai appris de toi ». Sache que cette sublime sourate est bénéfique pour les maladies psychiques et les maladies physiques (*amrād al-rūḥāniyya wa-amrād al-ġismāniyya*)⁵⁶⁹⁹ comme la mécréance (*al-kufr*), et le refuge [se fait] en Dieu - qu'Il soit exalté ! - parce

deux hypothèses principales sur ces « sept répétées » : la plus courante les identifie aux sept versets de la première sourate, l'autre hypothèse y voit les sept sourates les plus longues.

⁵⁶⁹⁸ Litt. « tirez une flèche », c'est-à-dire « tirez au sort ». La flèche était l'instrument de pratiques bélomantiques (ou rhabdomantiques si les flèches n'ont pas de pointe) alors courantes à l'époque du Prophète. Cf. Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 184-188 et du même auteur « Istiḳsām », *El*².

⁵⁶⁹⁹ La formule est quelque peu étrange, on attendrait un article pour *amrād* : « les maladies de l'esprit et les maladies du corps » (*al-amrād al-rūḥāniyya wa-l-amrād al-ġismāniyya*). BnF2 et BnF3 mettent l'article pour le second *amrād*.

que la mécréance est appelée maladie comme l'indique Son propos - qu'Il soit exalté ! - { En leur cœur est un mal et Dieu aggrave ce mal }⁵⁷⁰⁰ et { convoite celui au cœur duquel est un mal }⁵⁷⁰¹.

Le neuvième nom est « la prière » (*al-ṣalāt*) en raison de Son propos - qu'Il soit exalté ! - : « J'ai divisé la prière en deux moitiés entre Moi et mon serviteur » et la suite du hadith⁵⁷⁰². Ce qu'Il veut [désigner] par « la prière » est cette sourate.

Le dixième nom est « la question » (*al-suʿāl*) en raison de Son propos - qu'Il soit exalté ! - au sujet de ce que l'on raconte sur Son Prophète sincère : « Celui qui s'affaire à se souvenir de Moi sans [rien] me demander » et la suite du hadith⁵⁷⁰³.

Le onzième nom est « la gratitude » (*al-ṣukr*) parce qu'elle est un éloge à Dieu - Il est puissant et majestueux -.

Le douzième nom est « la sourate de l'invocation » (*sūrat al-duʿāʾ*) en raison de sa complétude selon Son propos - qu'Il soit exalté ! - { Conduis-nous [dans] la Voie Droite }⁵⁷⁰⁴ et selon le propos d'après lequel les sept lettres précédemment [mentionnées], qui sont T, Ğ, H, Z, Š, Z [et] F, indiquent le châtement, parce qu'elles sont comptées parmi les vertus de cette sourate [mais] aussi parce qu'elles ne s'y trouvent pas.

(*Faṣl aḍkuru fī-hi asmāʾ umm al-Qurʾān wa-mā fī-hā min al-manāfiʿ wa-l-madāfiʿ. Tumma aḍkuru sirr al-sabʿat aḥruf al-sāqīṭa min-hā wa-šarḥa-hā wa-duʿāʾa-hā wa-ḥidmata-hā. Wa-ammā asmāʾu-hā fa-hiya ṭnā ʿašar ism.*

Awwalu-hā l-Fātiḥa li-anna bi-hā taftaḥu l-qirāʾa fī l-ṣalāt wa-bi-hā taftaḥu fī l-mašāḥif. Wa-qīla li-anna l-ḥamd fātiḥat kull kalām. Wa-qīla li-anna-hā awwal sūra nazalat min al-samāʾ.

Wa-l-ism al-tānī sūrat al-ḥamd li-anna-hu ftataḥa bi-l-ḥamd li-Llāh.

Wa-l-ism al-tālīṭ umm al-Qurʾān wa-umm kull šayʾ, aṣlu-hu li-anna l-maqṣūd min al-Qurʾān taqrīr umūr arbaʿa : iqrār bi-ilāhiyyat al-Bāriʾ taʿālā wa-l-maʿād wa-l-nabawāt, wa-iṭbāt al-qaḍāʾ wa-l-qudra li-Llāh taʿālā. Fa-hāḍihi l-umūr al-arbaʿa mawǧūda fī hāḍihi l-sūra

⁵⁷⁰⁰ Coran, II, 9/10.

⁵⁷⁰¹ Coran, XXXIII, 32.

⁵⁷⁰² Hadith rapporté par Muslim (*Kitāb al-Ṣalāt*, 38, 40), Abū Dāwūd (*Kitāb al-Ṣalāt*, 132), al-Nasāʾī (*Kitāb al-Iftitāḥ*, 23), Ibn Māǧa (*Kitāb al-Adab*, 52), al-Tirmidī (*Kitāb Tafsīr al-Qurʾān*, 1), Ibn Ḥanbal (II, 241, 285, 460), *Muwattaʾa* (*Kitāb al-Ṣalāt*). Le hadith dit : « J'ai divisé la prière en deux moitiés entre Moi et Mon serviteur : une moitié pour Moi, une moitié pour Mon serviteur. À mon serviteur ce qu'il demande ».

⁵⁷⁰³ Hadith rapporté par al-Tirmidī (*Kitāb Tawāb al-Qurʾān*, 25) et al-Dārimī (*Kitāb Faḍāʾil al-Qurʾān*, 6). Le hadith dit : « À celui qui s'affaire à réciter le Coran et se souvenir de Moi sans rien demander Je donne la meilleure des récompenses des demandeurs, le mérite de la parole de Dieu sur le reste des paroles est comme le mérite de Dieu sur Sa création ».

⁵⁷⁰⁴ Coran, I, 6.

l-‘azīma yaqūlu l-‘abd { al-ḥamdu li-Llāh Rabbi l-‘ālamīna l-Raḥmān al-Raḥīm } yadullu ‘alā ilāhiyya wa-qawlu-hu { māliki yawmi l-dīni } yadullu ‘alā l-ma‘ād wa-qawlu-hu { iyyā-ka na‘budu wa-iyyā-ka nasta‘īna } yadullu ‘alā nafy l-ḥabar wa-l-qadar wa-‘alā it̄bāt anna l-kull bi-qadā’ Allāh ta‘ālā wa-‘alā l-nabawāt.

Wa-l-ism al-rābi‘ al-sab‘ al-matānī li-anna-hā tuṭnā fi kull ṣalāt.

Al-ism al-ḥāmis al-wāqiya li-anna-hā taqiya wa-taḥfaẓu ṣāḥiba-hā wa-tālī-hā.

Wa-l-ism al-sādis al-kāfiya li-anna qirā’ata-hā waḥda-hā fi l-ṣalāt takfī wa-lā yakfī ḡayru-hā waḥdu-hu ḥattā takūna ma‘a-hu. Wa-qīla ḡayr hādā.

Wa-l-ism al-sābi‘ al-āsās li-anna-hā awwal sūrat al-Qur’ān. Wa-qīla li-anna-hā muštamila ‘alā ašraf al-matālib. Wa-qīla summiyat bi-dālika li-anna-hā muštamila ‘alā mā lā budda min-hu fi l-īmān wa-l-ṣalāt allatī hiya ašraf al-‘ibādāt lā taṣiḥḥu illā bi-hā.

Wa-l-ism al-tāmin al-šāfiya, kamā qad ruwiya ‘an ba‘ḍ al-ṣaḥāba anna-hu qara’a-hā fi uḍun maṣrū‘ fa-bari’a fa-ḍakara dālika li-rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - fa-qāla la-hu : « Hiya umm al-Qur’ān al-šāfiya min kull dā’ ». Wa-raqā bi-hā Abū Sa‘īd al-Ḥudrī - raḍiya Llāh ‘an-hu - maldūḡ min al-‘aqrab, fa-bari’a wa-aḥḍa fi šarṭi-hi llaḍī štarāta ‘alay-hi in bari’a qaṭī‘ min al-ḡanam wa-tamr wa-daḡiq wa-ḡayr dālika, wa-kāna ma‘a ḡamā’a min al-ṣaḥāba fa-min-hum man akala wa-min-hum man tawaqqafa ‘an al-akl ḥattā qadimū [40a] ‘alā rasūl Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - fa-sa’alū-hu ‘an dālika, fa-qāla la-hum : « Hal baqiya ma‘a-kum šay’ min dālika ? » fa-qālū : « Na‘am ». Fa-qāla : « Iḍrabū li ma‘a-kum bi-sahm wa-a‘āba ‘alā l-mumtani‘in min al-akl ». Tumma qāla li-Abī Sa‘īd : « Bi-ma raqaytu-hu ? » Fa-qāla : « Bi-umm al-Qur’ān ». Fa-qāla la-hu : « Wa-mā yadrī-ka anna-hā l-rāqiya ». Qultu : « ‘Alimtu-hu min-ka ». Wa-‘lam bi-anna hādīhi l-sūra l-‘azīma hiya nāfi’a li-l-amrād al-rūḥāniyya wa-l-amrād al-ḡismāniyya llatī hiya l-kufr wa-l-‘iyād bi-Llāh ta‘ālā li-anna l-kufr yusammā marād bi-dalīl qawli-hi ta‘ālā { fi qulūbi-him maraḍun fa-zāda-humu Llāhu maraḍan } wa-ḡayr llaḍī fi qalbi-hi maraḍan }.

Wa-l-ism al-tāsi‘ al-ṣalāt li-qawli-hi ta‘ālā « Qasamtū l-ṣalāt baynī wa-bayn ‘abdī niṣfayn » al-ḥadīṭ. Wa-l-murād bi-l-ṣalāt hādīhi l-sūra.

Wa-l-ism al-‘āšir al-su’āl li-qawli-hi ta‘ālā « Fī-mā yaḥkī-hi ‘an rasūli-hi l-ṣādiq man šaḡala-hu ḍikrī ‘an su’āli » al-ḥadīṭ.

Al-ism al-ḥādī ‘ašar al-šukr li-anna-hā ṭanā’ ‘alā Llāh - ‘azza wa-ḡalla -.

Wa-l-ism al-tānī ‘ašar sūrat al-du‘ā’ li-štimāli-hā ‘alā qawli-hi ta‘ālā { ihdi-nā l-širāṭa l-mustaḡīma } wa-‘alā l-qawl bi-anna l-ḡurūf al-sab‘a l-mutaqaddima, wa-hiya T Ğ Ḥ Z Š Z F, taš‘aru bi-l-‘aḍāb li-anna-hā ta‘uddu min faḍā’il hādīhi l-sūra, ayḍan li-anna-hā lam takun fi-hā)

Les noms du col de la tunique de Joseph⁵⁷⁰⁵

Autre section.

On dit que les noms qui sont sur le col du vêtement [de Joseph et sur le sceau]⁵⁷⁰⁶ de Salomon - sur lui la paix - spécifiques par la sublimescence, la bénédiction, la royauté et l'autorité sont ceux-ci : « ʾĪl ʾĪl ʾĪl, Je suis Dieu, Je suis devenu singulier par la puissance, la force et la possibilité, Yāh Yāh Yāh, Je suis Dieu, le Vivant, le Subsistant qui ne dort point, Āh Āh Āh, Je suis Dieu, l'Unique (*al-Wāḥid*), le Tout-puissant (*al-Qaḥḥār*), Vivant (*Ḥayy*), Subsistant (*Qayyūm*), rien n'est perdu pour Moi, Anūḥ Anūḥ Anūḥ, Je suis Dieu, le Puissant, point de puissant excepté Moi, Je suis devenu rare sans semblable ni pareil, Dāʿūğ Fīʿūğ Dīʿūğ, point de divinité excepté Dieu, celui qui pénètre dans Ma citadelle est protégé de Mon châtiment ! ».

On dit d'après une autre recension [que ces noms sont] : « Je me suis fortifié par Celui qui a la force, la Toute-Puissance, la capacité (*al-quḍra*)⁵⁷⁰⁷ et le royaume céleste, j'ai cherché refuge auprès de Celui qui a la puissance et la Toute-Puissance, je m'en remets au Vivant qui ne meurt pas, j'ai frappé celui qui m'a frappé et m'a voulu du mal, une tromperie, une imposture ou une invocation vaine par [la formule] "Point de puissance ni de force excepté par Dieu, le Haut (*al-ʿAlī*), le Sublime (*al-ʿAzīm*)", j'ai cherché refuge en Dieu - qu'Il soit exalté ! - et en Ses noms gardés, cachés, nobles et majestueux, Āh Āh Āh, Lwʿālyh Dālūm Ṭāsūm Qayyūm Dayyūm, par le droit que me confèrent { H.M.ʿ.Ş.Q }⁵⁷⁰⁸ { K.H.Y.ʿ.Ş }⁵⁷⁰⁹ et par le droit que me confèrent les [sept sourates commençant par] H.M (*al-ḥawāmīm*)⁵⁷¹⁰ et les nobles versets qu'elles contiennent, je me suis caché (*iḥtağabtu*) grâce à eux, par la puissance de Dieu avec laquelle Il créa Muḥammad b. ʿAbd Allāh - que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ».

On dit dans une autre recension : « Point de divinité excepté Dieu, l'Impératif tout entier est à Dieu, point de dominant excepté Dieu, Lumière, Lumière, Lumière (*nūr nūr nūr*) ! Gloire à celui dont la lumière domine chaque lumière ! Point de puissance ni de force excepté par Dieu le Haut (*al-ʿAlī*), le Sublime (*al-ʿAzīm*), { K.H.Y.ʿ.Ş }⁵⁷¹¹. [signes magiques]. Réponds ! Point de divinité excepté Dieu ! S'illuminent et brillent Ṭrb Ṭrb Sabbūḥ Sabbūḥ Hyṭwb Hyṭwb Quddūs Quddūs,

⁵⁷⁰⁵ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-maʿārif*, Esc1, fol. 59b-60a.

⁵⁷⁰⁶ Rétabli d'après BnF2.

⁵⁷⁰⁷ BnF3 a « la royauté » (*al-mulk*).

⁵⁷⁰⁸ Coran, XLII, 1-2.

⁵⁷⁰⁹ Coran, XIX, 1.

⁵⁷¹⁰ Premier verset des sourates XL à XLVI. L'expression *al-ḥawāmīm* désigne ces sept sourates, et plus particulièrement les sept versets H.M.

⁵⁷¹¹ Coran, XIX, 1.

Seigneur des anges et de l'Esprit ! Sur le Trône Il s'assoit, la Royauté Il conserve, à Lui les noms divins, point de défenseur contre ce qu'Il a décrété, point d'obstacle à ce qu'Il a donné, Il fait dans Son royaume ce qu'Il veut, Il décrète pour Sa création ce qu'Il veut { Sur toute chose Il est omnipotent }⁵⁷¹² !

Ces noms sont écrits de lumière, les djinns étaient effrayés et avaient peur de Salomon par la crainte révérentielle (*mahāba*) [que leur inspirait] ces noms par lesquels il les punissait. C'est à cause de [ces noms] que les djinns et les démons le suivaient.

Sache que ces sublimes noms agissent de soixante et onze manières. Parmi [ces actions, il y a] l'entrée auprès des sultans, le fait de rester auprès des juges (*al-ḥukkām*). [Ces noms sont utiles] aux prisonniers et aux [individus] accompagnés, pour les voies cachées, pour faciliter l'accouchement, l'amour entre les époux ou entre deux frères proches ou les enfants et les parents, pour la vente et l'achat, pour repousser la fièvre, contre l'obscurité, et bien d'autres. Garde-toi de commettre l'acte de rébellion [contre Dieu] avec [ces noms]. Il y a en eux le plus sublime nom de Dieu et le sceau béni, qui est dans le collier de la robe selon ce qui est présenté de son éclaircissement. Tu les écriras sur un parchemin de gazelle avec du musc et du safran et l'encensera avec le plus agréable des encens.

(*Faṣl min-hu āḥar. Qīla inna l-asmā' allatī kānat fī ṭawq ḥullat [Yūsuf wa-ḥātam] Sulaymān - 'alay-hi l-salām - al-maḥṣūṣa bi-l-‘izma wa-l-baraka wa-l-mulk wa-l-sultān hiya ḥādīhi : « ʾĪl ʾĪl ʾĪl anā Llāh tafarradtu bi-l-‘izza wa-l-quwwa wa-l-imkān yāh yāh yāh anā Llāh al-Ḥayy al-Qayyūm lā yanāmu Āh Āh Āh anā Llāh al-Wāḥid al-Qaḥḥār Ḥayy Qayyūm lā yaḍī‘u lī šay’ Anūḥ Anūḥ Anūḥ anā Llāh al-‘Azīz lā ‘azīz ḡayrī ta‘azzaztu ‘an al-šabīh wa-l-naẓīr Dā‘ūḡ Fī‘ūḡ Dī‘ūḡ lā ilāha illā Llāh ḥuṣnī man daḥala-hu amina min ‘aḍābī ».* Wa-qīla fī riwāya uḥrā : « Taḥaṣṣantu bi-ḍī l-‘izza wa-l-ḡabarūt wa-l-qudra wa-l-malakūt wa-‘taṣamtu bi-ḍī l-‘izza wa-l-ḡabarūt wa-tawakkaltu ‘alā l-Ḥayy alladī lā yamūtu wa-ramaytu man ramānī aw arādanī bi-sū’ aw makr aw ḥadī‘a aw da‘wa bāṭila bi-lā ḥawla wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-‘Alī l-‘Azīm wa-‘taṣamtu bi-Llāh ta‘ālā wa-bi-asmā’i-hi l-maḥzūna l-maknūna l-karīma l-ḡalīla āh āh āh lw ‘Ālyh Dālūm Ṭāsūm Qayyūm Dayyūm, wa-bi-ḥaqq {H.M.‘.S.Q} {K.H.Y.‘.Ṣ} wa-bi-ḥaqq al-ḥawāmīm wa-mā fī-hā min al-āyāt al-karīma, iḥtaḡabtu bi-hā wa-bi-‘izzat Allāh allatī ḥalaqa bi-hā Muḥammad b. ‘Abd Allāh - ṣallā Llāh ‘alay-hi wa-sallama - ». Wa-qīla fī riwāya uḥrā : « Lā ilāha illā Llāh al-amr kullu-hu li-Llāh wa-lā ḡālib illā Llāh Nūr Nūr Nūr subḥān man ḡalaba nūru-hu kull nūr wa-lā ḥawla wa-lā quwwa illā bi-Llāh al-‘Alī l-‘Azīm {K.H.Y.‘.Ṣ} Ḡhilly Bnwr Wāḥṣṣlī Mḥstṣṣṣī Mtṭ Ḥftṭ ʾHṭ Ḥf. Aḡīb lā ilāha illā Llāh nārat fa-stanārat Ṭrb Ṭrb Sabbūḥ Sabbūḥ Hyṭwb Hyṭwb Quddūs Quddūs rabb al-malā’ika wa-l-Rūḥ, ‘alā l-‘arṣ istawā wa-‘alā l-mulk iḥtawā, wa-la-hu l-asmā’ l-ḥusnā, lā dāfi‘ li-mā qaḍā, wa-lā māni‘ li-mā a‘tā, yaf‘alu fī [60a] mulki-hi mā yurīdu wa-yahkamū fī ḥalqī-hi mā

⁵⁷¹² Coran, V, 120 ; XI, 4 ; XXX, 49/50 ; LVII, 2 ; LXIV, 1 ; LXVII, 1.

yašā'u { wa-huwa 'alā kulli šay'in qadīrun } ». Wa-kānat hādīhi l-asmā' maktūba bi-l-nūr, wa-l-ğinn tur'adu wa-tahāfu Sulaymān mahābat hādīhi l-asmā' wa-bi-hā kāna yu'addibuhum. Wa-min aqli-hā kānat al-ğinn wa-l-šayātīn tābi'a la-hu. Wa-'lam bi-anna hādīhi l-asmā' al-'azīma tatašarrafu fī aḥad wa-sab'in wağh. Fa-min-hā l-duḥūl 'alā l-salātīn wa-l-wuqūf 'inda l-ḥukkām wa-l-masğūnīn wa-l-mašhūbīn wa-l-turuqāt al-ḥā'ifāt, wa-li-'usr al-nifās wa-l-maḥabba bayn al-zawğayn aw bayn al-aqārib min al-iḥwān wa-l-awlād wa-l-wālidīn wa-li-l-bay' wa-l-šarā' wa-li-raf' al-ḥumā wa-l-zulma wa-ğayr dālika. Wa-iyyā-ka wa-l-mu'šiya bi-hā. Fa-inna fī-hā sm Allāh al-'zam wa-l-ḥātam al-mubāarak wa-huwa llaḍī kāna fī ṭawq l-ḥilla ḥasaba mā taqaddama bayānu-hu taktubu-hā fī raqq ğazāl bi-misk wa-za'farān wa-tubaḥḥīru-hā bi-aṭyab al-baḥūr)

L'élaboration du sublime bouillon⁵⁷¹³

Ce bouillon (*wa-hāḍihi l-maraqa*) teindra en rouge. Quand il est opéré avec les pierres rouges, les esprits rouges et les souffles rouges, celui qui accomplit brillamment son élaboration opérera avec sa dissolution en une opération merveilleuse qui teindra chacune de ses parties sans aucun doute. Ceci est un chapitre pour lequel on implore le secours avec [la formule] « point de divinité excepté Dieu, Il est unique et n'a point d'associé ». Ainsi tu prendras avec la bénédiction de Dieu - qu'Il soit exalté ! - la tête du savon agréablement parfumé et fort (*al-ṣābūn al-ṭayyib al-qawī*). Si c'est toi qui le teint avec ce morceau c'est mieux et plus efficace. Tu en prendras une mesure de deux *raṭl* [= environ 5128 g.] ou ce que tu veux et tu y ajouteras sa moitié en soude blanchie (*al-milḥ al-qily al-mubayyaḍ*)⁵⁷¹⁴, en sel de cuisine (*milḥ al-ṭa‘ām*), en nitre⁵⁷¹⁵ (*al-naṭrūn*), en alun du Yémen⁵⁷¹⁶ (*al-šabb al-yamānī*), en arsenic jaune (*al-zirniḥ al-aṣfar*)⁵⁷¹⁷, en vitriol (*al-zāğ*)⁵⁷¹⁸ et en amiante

⁵⁷¹³ (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif*, Esc1, fol. 70a-70b.

⁵⁷¹⁴ Le « sel » est une catégorie de substances minérales employées en alchimie. Cette dénomination englobe onze substances d'après Abū Bakr al-Rāzī. Sur le « sel », cf. Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 2-3 et 6-7 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 118 (texte arabe) et 172 (traduction). Il explique que le « sel » se présente sous une multitude d'espèces, et présente la blanche comme première.

⁵⁷¹⁵ *Naṭrūn* désigne la nitre. Ibn al-Bayṭār en traite dans sa notice sur le *bawraq* (borax), bien qu'il y affirme que les deux substances ont des propriétés différentes. Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağḍiya*, I, p. 125-127 et IV, p. 181 ; *Traité des simples*, I, p. 288-291, n°381 et III, p. 372, n°2226. Voir aussi le terme *bawraq* dans Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 6 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 9 (texte arabe) et 27-28 (traduction), n°51 ; Ibn al-‘Ibrī, *Muntaḥab Kitāb Ġāmi‘ al-mufradāt*, p. 84-85 (texte arabe) et 372-376 (traduction), n°183 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 11 (texte arabe) et 42 (traduction), n°92.

⁵⁷¹⁶ Il s'agit de l'alun, une sous-catégorie de *zāğ*. Abū Bakr al-Rāzī indique qu'il en existe plusieurs sortes. Dans un contexte alchimique, le terme pourrait aussi servir à désigner le sel ammoniac ou le vinaigre (d'après le manuscrit Berlin 4191). Mūsā b. Maymūn indique que l'expression *al-šabb al-raṭb al-yamānī* est synonyme d'*al-šabb*, aussi appelé *al-zāğ al-abyaḍ*. L'Égypte produisait aussi un type d'alun surnommé *al-šabb al-dawr*, moins réputé que son équivalent yéménite. Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 4 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 119 (texte arabe) et 174 (traduction) ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağḍiya*, III, p. 53 ; *Traité des simples*, II, p. 321, n°1279 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār*, p. 39 (texte arabe) et 184 (traduction), n°368 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 25 et 42.

⁵⁷¹⁷ Il s'agit de réalgar-orpiment (monosulfure d'arsenic), mais pourrait désigner aussi en contexte alchimique le vif-argent (d'après *l'Alchemistische Decknamen* de Julius Ruska et

(*al-ṭalq*)⁵⁷¹⁹, si possible après avoir broyé (*saḥq*) chacun de ces deux [précédents éléments] énergiquement, du blanc d'œuf bouilli⁵⁷²⁰ (*bayāḍ al-bayḍ al-maslūq*) et un quart de portion d'eau primordiale venant de cheveux noirs lavés (*al-mā' al-awwal min al-ša'r al-aswad al-maḡsūl*). Tu placeras tout ceci dans l'eau mentionnée et le laissera au soleil ou à feu doux pendant une journée et une nuit jusqu'à ce que l'eau tremble. Ensuite, tu le distilleras (*tuqaṭṭiru*) après cette [opération] au moyen d'une cucurbitte ou d'un alambic (*bi-l-qar'a aw al-inbīq*) avec un feu faible moyen (*li-nār fātira wuṣṭā*) jusqu'à ce que tout cela soit distillé, et tu le mettras de côté. Ensuite, tu prendras après cette [précédente opération la quantité] d'argent (*al-fiḍḍa*) que tu veux, tu la feras fondre et tu y jetteras l'équivalent de son tiers en étain (*al-qaṣḍīr*) et tu y verseras trois fois l'équivalent en mercure (*zaybaq*) alors que l'argent et l'étain seront encore séparés (*ḡuz' bi-ḡuz'*). Tu feras fondre l'argent et y jetteras l'équivalent en étain. Ainsi leur fluide (*farḡu-humā*) sera mélangé selon les trois portions

Eilhard Wiedemann). L'arsenic est réputé exister de plusieurs couleurs : jaune, rouge, vert, blanc et gris. Le jaune serait de meilleure qualité, et Abū Bakr al-Rāzī précise qu'il est idéal pour les opérations alchimiques (*ḡayyid li-ʿamali-nā*). Des propriétés contre les ecchymoses lui sont attribuées. Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 3 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 41 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 113 (texte arabe) et 162 (traduction) ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya*, II, p. 160-161 ; *Traité des simples*, II, p. 205-207, n°1100 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 16 (texte arabe) et 65-66 (traduction), n°145.

⁵⁷¹⁸ Il existe trois catégories de vitriols d'après Abū Bakr al-Rāzī, deux jaunes et un vert. Sur le vitriol, cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 4 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 119 (texte arabe) et 173-174 (traduction) ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār*, p. 17 (texte arabe) et 68 (traduction), n°140 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 16 (texte arabe) et 65 (traduction), n°144.

⁵⁷¹⁹ Sur le plan minéralogique, le *ṭalq* n'est pas l'amiante mais le talc et le mica. Al-Qazwīnī vante ses propriétés qui lui permet de donner à l'étain, au cuivre et au fer l'apparence de l'argent, ainsi que ses propriétés magiques qui le font entrer dans la fabrication de talismans et de remèdes médicaux. Abū Bakr al-Rāzī en donne quatre variétés dont la meilleure selon lui serait le talc yéménite. Dans un contexte alchimique, *ṭalq* peut aussi faire référence au sulfure d'arsenic (*zirnīḥ*). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 4 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 44 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 119 (texte arabe) et 174-175 (traduction) ; al-Tīfāšī, *Kitāb Azhār al-afkār fī ḡawāḥir al-aḡḡār*, p. 54-55 (texte arabe) et 115-118 (traduction), n°25 ; Jean-Jacques Clément-Mullet, « Essai sur la minéralogie arabe », p. 237-250 ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya*, III, p. 103 ; *Traité des simples*, II, p. 414-415, n°1472 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār (L'explication des noms de drogues)*, p. 21 (texte arabe) et 87 (traduction), n°177 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 21 (texte arabe) et 91 (traduction), n°203.

⁵⁷²⁰ *Bayāḍ al-bayḍ* servirait à désigner le vif-argent (d'après le manuscrit Gotha 1295). Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 36.

mentionnées du filtre⁵⁷²¹ après qu'il soit chauffé (*musahḥan*) dans des pots de terre cuite (*šaqaḥ*) avec un peu d'huile. Tu agiteras [le tout] de nouveau - je veux dire la coupe - puis tu le prendras et le sublimeras (*tuṣa‘idu-hu*) et tu le retourneras de haut en bas et le sublimeras encore jusqu'à ce qu'il soit calciné (*ḥatta yatakallasa*), qu'il soit prêt et que l'ensemble soit sublimé. Quand le tout sera devenu une chose unique de terre et de souffle par le mercure blanc, tu réuniras un esprit et un corps⁵⁷²², puis tu y ajouteras l'âme sublimée, blanche et pure, à proportion de la moitié de la somme du corps et de l'esprit, jusqu'à ce que l'esprit, l'âme et le corps soient équivalents. Puis tu feras bouillir l'ensemble à feu doux jusqu'à ce qu'il se mélange. Ensuite, tu verseras ces humeurs mentionnées d'eau forte blanche⁵⁷²³ (*al-mā' al-ḥādd al-abyaḍ*) utilisée pour cela trois jours avant cela et tu le calcineras (*tušawwī*) au soleil ou à feu doux et tu répéteras le bouillonnement, le versement et la calcination comme précédemment jusqu'à ce que tu voies que l'eau n'y est plus acceptée. Ensuite, recouvre le résultat. À ce moment-là, le bouillonnement est terminé, et c'est le second mélange qui coule sur la plaque chaude. Lorsque le résultat de l'amalgamation (*al-mulaḡḡama*) est accompli selon cette description de l'élaboration, fait entrer lors la solution dans un récipient en verre à la tête bouchée (*zaḡāḡa masdūdat al-ra's*) par un morceau de cuir fin et place le récipient en verre dans du fumier chaud utilisé pour cela. Si tu renouvelles le fumier chaque semaine pendant trois ou quatre semaines c'est mieux. Durant cette période une eau également pure (*mā' ayḍan ṣāfi*) se déliera. [Cette eau] peut se délier en une moindre période ou une plus longue en fonction de la chaleur contenue dans le fumier. S'il n'y a pas de fumier, mets [le récipient] dans le bain des sages connu comme [étant] le bain-marie (*al-qadr wa-l-mā'*). Quand le fruit de l'amalgamation (*al-mulaḡḡama*) sera délié, ce sera terminé et en bon état. À ce moment, tu [pourras] blanchir avec cela les plaques de cuivre avec ou sans inscriptions que tu veux en le montrant, tu les plongeras dans ce bouillon (*al-marqa*) et elles en sortiront comme l'argent pur qui n'a jamais été altéré. Si ce résultat est fondu mille fois et si tu augmentes pour ce bouillon (*al-marqa*) d'un dénouement et un second nœud selon la description précédente, alors elle se fixe fermement dans la pureté. Si tu répètes l'opération du dénouement et du

⁵⁷²¹ En contexte alchimique, le terme *rāwūq* (litt. « filtre », Alfred Siggel ajoute qu'il s'agit des métaux) peut désigner le vif-argent (d'après Gotha 1295). Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 40.

⁵⁷²² En contexte alchimique, le terme de *ḡasad* désigne les « corps [métalliques] », mais peut métaphoriquement servir à désigner le plomb (d'après le manuscrit Dresden 210) et *rūḥ al-aḡsād* (litt. « l'esprit des corps [métalliques] ») le vif-argent (d'après le même manuscrit). Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 37 et 41.

⁵⁷²³ *Al-mā' al-ḥādd* sert à désigner le vif-argent. Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 25 et 49.

nœud, il est un élixir complet (*iksīr tāmm*) [capable de] teindre jusqu'à deux cents ou trois cents [fois son volume] de cuivre rouge et [de] nouer le vif-argent en lune pure⁵⁷²⁴, [de] transmuter l'étain en argent pur, [de] le faire entrer en état d'ébullition et de pureté. Voilà l'action de ce noble bouillon, qui est l'élixir de blancheur⁵⁷²⁵, par une propriété (*ḥāṣṣa*) en laquelle il n'y a pas de doute pour le savant dans l'Art [spagyrique]. Si tu fais entrer à la place de l'argent de l'or, du cuivre, ou du plomb pur, que tu introduis cette élaboration que nous avons mentionné comme bris (*taksīr*) et sublimation (*taṣ'īd*), que tu places dans l'eau fabriquée à la place de l'arsenic du soufre rouge⁵⁷²⁶, à la place de la pyrite blanche (*al-marqaṣīta l-bayḍā'*)⁵⁷²⁷

⁵⁷²⁴ On trouvera une description de la Lune en contexte alchimique dans le manuscrit Sprenger 1908 reproduite par Julius Ruska. La Lune désigne alors un corps pur mais moins complet que le soleil (*al-qamar ḡasad naqī lākinna-hu anqaṣ min al-šams*). Cf. Julius Ruska, *Das Buch der Alaune und Salze*, p. 42.

⁵⁷²⁵ Les élixirs rouge et blanc sont décrits dans le *Kitāb al-Raḥma* du corpus ḡābirien : « Faites en sorte que votre combinaison des natures soit obtenue à l'aide des esprits et de leurs corps spéciaux, et commencez ensuite l'opération vraie et sûre, pour faire un tout homogène ; en sorte que l'élément spirituel de la préparation ne se sépare pas de l'élément corporel, et vice versa. L'élixir devra devenir rouge, pour la nature de l'or, et blanc, pour la nature de l'argent. C'est ce que les philosophes veulent dire par ces mots : "L'or ne peut provenir que de l'or, l'argent de l'argent, et un enfant d'un père." L'élixir rouge est chaud et sec, de la même nature que l'or ; c'est pour cela qu'ils le considèrent comme de l'or. L'élixir blanc est froid et sec, de la même nature que l'argent, et pour eux c'est de l'argent. Voilà pourquoi ils disent : "Notre or n'est pas l'or du vulgaire, ni notre argent l'argent du vulgaire." Leur or et leur argent sont teints avec l'élixir et supérieurs à l'or et à l'argent du vulgaire » (*faṣl wa-ltamis an yakūna ta'līfu-ka li-l-ṭabā'ī' min al-arwāḥ wa-l-aḡsād ḥāṣṣa wa-ḡ'al-hā bi-l-tadbīr al-ḥaqq al-muḥkam ṭabī'a wāḥida lā yufāriqu l-rūḥānī min-hā l-ḡismānī wa-lā l-ḡismānī min-hā l-rūḥānī ḥattā yakūna l-iksīr al-aḥmar 'alā ṭabī'at al-ḍahab wa-l-abyad 'alā ṭabī'at al-fiḍḍa wa-dālika qawlu-hum lā yakūnu ḍahab illā min ḍahab wa-lā fiḍḍa illā min al-fiḍḍa wa-lā walad illā min wālid wa-l-iksīr al-aḥmar ḥārr yābis 'alā ṭabī'at al-ḍahab wa-huwa l-ḍahab 'inda-hum wa-l-abyad bārid yābis 'alā ṭabī'at al-fiḍḍa wa-huwa l-fiḍḍa 'inda-hum wa-huwa ma'nā qawli-him ḍahabu-nā lā ḍahab al-'amma wa-fiḍḍatu-nā lā fiḍḍatu-hum wa-fiḍḍatu-hum al-maṣbūga bi-iksīri-him wa-ḍahabu-hum wa-fiḍḍatu-hum fawqa fiḍḍat al-'amma wa-ḍahabi-hā*). Cf. Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, III (*L'alchimie arabe*), p. 150-151 (texte arabe) et p. 180-181 (traduction).

⁵⁷²⁶ *Kibrīt aḥmar* (litt. « le soufre rouge ») désigne le but ultime de la quête alchimique (et de la quête mystique dans les milieux soufis). Abū Bakr al-Rāzī précise que « le soufre rouge d'existe pas » (*wa-l-kibrīt al-aḥmar ma'dūm*). Le « soufre rouge » peut aussi métaphoriquement désigner le fer dans un contexte alchimique. Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 3 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 48.

de la pyrite jaune, à la place du blanc d'œuf son jaune, et l'esprit pour l'ensemble du filtre, tu prendras de l'amoniac (*al-nuṣādir*)⁵⁷²⁸ et de la magnésie (*al-magnīsiyā*)⁵⁷²⁹ dans l'eau tinctoriale (*al-mā' al-maṣbūġ*) avec laquelle on purifie la terre rougie, et tu ajouteras avec les cheveux du sang, et on laissera les sels à leur place - ce sont la chaux⁵⁷³⁰ (*al-nūra*) et l'alun⁵⁷³¹ (*al-šabb*) dans l'urine mentionnée (*al-bawl*) en [quantité] suffisante, ensuite tu introduiras dans l'élaboration, la cération (*al-tadbīr wa-l-tašmī'*), le dénouement et le nœud (*al-ḥall wa-l-‘aqd*) selon ce qui précède : le résultat fixera pour la pureté et l'ébullition, changera le mercure en soleil [c'est-à-

⁵⁷²⁷ *Marqašītā* désigne les pyrites de Dioscorides. D'après le *Kitāb al-Aḥġār* du pseudo-Aristote, la pyrite est réputée avoir « de nombreuses couleurs, parmi lesquelles le doré, l'argenté et le cuivré » (*alwān kaṭīra min-hā l-dāhabiyya wa-l-fīḍdiyya wa-l-nuḥāsiyya*). Abū Bakr al-Rāzī va dans le même sens. Il s'agit donc probablement ici de l'argentée (blanche) et de la cuivrée (jaune). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 3 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 112 (texte arabe) et 160 (traduction) ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 152-153 ; *Traité des simples*, III, p. 312-313, n°2116 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 27 (texte arabe) et 117 (traduction), n°262.

⁵⁷²⁸ Il s'agit d'ammoniac, mais le terme peut métaphoriquement désigner le vif-argent dans un contacte alchimique (d'après le manuscrit Berlin 4191). Abū Bakr al-Rāzī précise qu'il en existe deux types, un minéral (celui dont il est question ici) et un animal lié aux cheveux (*nūšādir al-ša'r*). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 3 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, p. 25 et 53 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 118 (texte arabe) et 173 (traduction) ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 185 ; *Traité des simples*, III, p. 380-381, n°2241.

⁵⁷²⁹ *Magnīsiyā* désigne la magnésie d'après Dozy, un minerai de manganèse d'après Lucien Leclerc. Elle est utilisée pour les processus de vitrification ainsi que dans l'élaboration des collyres. Métaphoriquement elle peut désigner le cuivre dans un contexte alchimique. Cette dernière dénomination est à mettre en rapport avec une des trois sortes de *magnīsiyā* : d'après Abū Bakr al-Rāzī, la meilleure serait de couleur cuivrée (*nuḥāsī*) et serait « féminine » (*uṇṭā*, cette association dérive probablement de la correspondance entre le cuivre et Vénus). Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 3 ; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, p. 51 ; Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, p. 112 (texte arabe) et 160-161 (traduction) ; Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 161 ; *Traité des simples*, III, p. 329, n°2149 ; Dozy, II, p. 604.

⁵⁷³⁰ *Nūra* est la chaux vive. Ibn al-Bayṭār en fait un synonyme de *kils*, Mūsā b. Maymūn indique quant à lui que c'est de la chaux (*kils*) « avant que l'eau touche les pierres calcinées » (*wa-huwa l-kils wa-qabla anna-hu yamassa-hu l-mā' al-ḥaġāra l-mašwiya*). Cf. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*, IV, p. 185 ; *Traité des simples*, III, p. 382, n°2242 ; Mūsā b. Maymūn, *Šarḥ asmā' al-‘uqqār* (*L'explication des noms de drogues*), p. 28 (texte arabe) et 127 (traduction), n°260 ; *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 30 (texte arabe) et 129 (traduction), n°290.

⁵⁷³¹ Sur l'alun, cf. *supra* p. 1276 note 5716.

dire en] or pur (šams ibrīz). Comprends ses significations, tu embrasseras ses explications, et Dieu - qu'Il soit exalté ! - est le Pourvoyeur de bienfaits.

(Wa-hāḍihi l-maraqa taṣbaḡu aḥmar. Idā ‘umilat ma‘a l-aḡḡār al-ḥumr wa-arwāḥ ḥumr wa-anfās ḥumr fa-man aḥsana tadbīra-hā fa-inna-hu ya‘malu bi-hā maḥlūla ‘amal ‘aḡīb yaṣbaḡu kull ḡuz’ min-hā ḡuz’ bi-lā šakk. Wa-hādā bāb yasta‘ānu ‘alay-hi bi-lā ilāha [70a] illā Llāh waḥda-hu lā šarīka la-hu. Wa-dālika an ta’ḥuḍa ‘alā barakat Allāh ta‘ālā ra’s al-šābūn al-ṭayyib al-qawī. Wa-in ṣabaḡta-hu anta ‘alā hāḍihi l-maraqa fa-huwa afḍal wa-ablaḡ ta’ḥuḍu min-hu wazn raṭlayn aw mā šī’ta wa-taḍifu ilay-hi niṣfa-hu min al-milḥ al-qalī l-mubayyaḍ wa-milḥ al-ṭa‘ām wa-l-niṭrūn wa-l-šabb al-yamānī wa-l-zirniḥ al-aṣfar wa-l-zāḡ wa-l-ṭalq, in amkana ba’d saḡq kull wāḥid min-humā ‘alā ḥiddati-hi wa-bayād al-bayd al-maslūq wa-rub’ wazn al-mā’ al-awwal min al-ša’r al-aswad al-maḡsūl wa-taḡ’alu hādā kulla-hu fī l-mā’ al-maḍkūr wa-tatraku-hu ‘inda l-šams aw ‘inda nār layyina yawm wa-layla ḥattā yanḥilla mā’ raḡrāḡ ṭumma tuqaṭṭiru-hu ba’d dālika bi-l-qar’a wa-l-inbīq bi-nār fātira wuṣṭā ḥattā yuqaṭṭira kulla-hu wa-tarfa’a-hu nāḥiya ṭumma ta’ḥuḍu ba’d dālika min al-fiḍḍa mā šī’ta wa-taḍību-hā wa-tulqā ‘alay-hā miṭl ṭulṭi-hā min al-qaṣḍir wa-tulaqqimu-hā bi-ṭalāṭat amṭāli-hā zaybaq wa-takūnu l-fiḍḍa wa-l-qaṣḍir ḡuz’ bi-ḡuz’ wa-taḍību l-fiḍḍa wa-tulqī ‘alay-hā miṭla-hā min al-qaṣḍir. Fa-idā mtazaḡā fargā-humā ‘alā l-ṭalāṭa l-aḡzā’ al-maḍkūra min al-rāwūq ba’d an yakūna musaḥḥan fī saqaf ‘alā šay’ min zayt wa-tuḥriku-hu bi-‘ūd - a’nī l-rāwūq - ṭumma ta’ḥuḍu-hu wa-tuṣa’idu-hu wa-taruddu l-a’lā l-asfal tuṣa’idu-hu marār ḥattā yatakallasa wa-yatahayya’a wa-yaṣ’ada kullu-hu. Fa-idā šāra l-kull šay’ wāḥid turāb habb bi-l-zaybaq al-abyaḍ fa-qad iḡtama‘at rūḥ wa-ḡasad, ṭumma tuḍifu ilay-hā min al-naḥs al-muṣa’ada l-mubayyaḍa l-naqiyya miṭl niṣf al-ḡasad wa-l-rūḥ maḡmū’ ḥattā yatasāwiya l-rūḥ wa-l-naḥs wa-l-ḡasad, ṭumma taṣḡaḡu l-ḡamī’ saḡq nā‘im ḥattā yamtaziḡa, ṭumma tusqā hāḍihi l-aḥlāṭ al-maḍkūra min al-mā’ al-ḥādd al-abyaḍ al-musta‘mil la-hā qabla hādā ṭalāṭat ayyām saqāya wa-tuṣawwī-hi li-l-šams aw bi-nār layyina wa-tukarriru ‘alay-hā l-saḡq wa-l-saqy wa-l-taṣwiya kamā taqaddama ḥattā tarā-hā lā taqbalu l-mā’ ṭumma ḡmur-hā. Fa-‘inda dālika yatammu saḡqu-hā wa-huwa l-mizāḡ al-ṭānī llaḍī yaḡrī ‘alā l-ṣaḥīfa l-muḥmiya. Fa-idā tammāt hāḍihil-malḡama ‘alā hāḍihi l-ṣifa min al-tadbīr fa-adḥala-hā ‘inda dālika l-ḥall fī [70b] zuḡāḡa masdūda l-ra’s bi-ḡild raqīq wa-ḡ’al al-zuḡāḡa fī zibl ḥārr musta‘mal ka-dālika. Wa-in ḡaddadta l-zibl fī kull usbū’ ṭalāṭat asbā’ aw arba’a fa-huwa afḍal. Fa-yanḥillu fī hāḍihi l-mudda mā’ ayḍan ṣāfi. Wa-qad yanḥillu fī aqall min hāḍihi l-madda aw fī akṭar min-hā ‘alā qadr al-ḥarāra l-kā’ina fī l-zibl. Fa-in ‘adama l-zibl fa-alqi-hi fī ḥimām al-ḥukamā’ al-ma’rūf min al-qadr wa-l-mā’. Fa-idā nḥallāt hāḍihi l-malḡama fa-qad tammāt wa-ṣaḥḥat. Fa-‘inda dālika tubayyiḍu bi-hā mā šī’ta min ṣafā’ih al-nuḥās ṣuḥūṣ maktūba aw ḡayr maktūba taḡmisu-hā fī hāḍihi l-maraqa. Fa-inna-hā taḥruḡu ka-l-fiḍḍa l-ḥāliṣa lā tataḡayyaru abadan. Wa-law subikat alf marra fa-in zidta li-hāḍihi l-maraqa ḥall wa-‘aqd ṭāniya ‘alā l-ṣifa l-mutaqaddima ṭabitat li-l-ḥilās. Wa-in karrarta ‘alay-hā l-ḥall wa-l-‘aqd kānat iksīr tāmm yaṣbaḡu ḡuz’u-hu mi’atayn ilā ṭalāṭi-mi’a min al-nuḥās al-aḥmar wa-bi-‘aqd al-zaybaq qamar ḥāliṣ wa-yaqlibu l-qaṣḍir fiḍḍa

ḥāliṣa, wa-yūqifu-hu li-l-ḥumā' wa-l-ḥilāṣ fiḍḍa ḥāliṣa. Fa-ḥādā fi'l ḥādīhi l-maraqa l-šarīfa wa-hiya iksīr al-bayād ḥāṣṣa laysa fi-hā šakk 'inda 'ālam al-šinā'a. Wa-in adḥalta makān al-fiḍḍa dahab aw nuḥās aw raṣās munaqqā wa-salakta ḥādā l-tadbīr alladī dakarnā sirr [min] al-taksīr wa-l-taṣ'id wa-ḡa'ala fi l-mā' al-maṣnū' makān al-zirniḥ kibriṭ aḥmar aw makān al-marqašīta l-baydā' marqašīta ṣafrā' aw makān bayād al-bayd ṣafrata-hu wa-l-rūḥ li-l-ḡamī' al-rāwūq. Fa-aḥadta l-nuṣādir wa-l-maḡnīsiyā fi l-mā' al-maṣbūḡ al-munqā bi-hi l-arḍ al-muḥammara wa-tazīdu ma'a l-ša'r dam wa-tark al-amlāḥ bi-ḥāli-hā wa-hiya l-nūra wa-l-šabb fi l-būl al-maḍkūr bi-ḥasabi-hi tumma taslaku bi-hā min al-tadbīr wa-l-tašmī' wa-l-ḥall wa-l-'aqd 'alā ḥasab mā taqaddama. Fa-inna-hā taṭbatu li-l-ḥilāṣ wa-l-ḥumā' wa-taqlabu l-zaybaq šams ibriṣ fa-fham ma'ānī-hā tudriku mubāyina-hā wa-Llāh ta'ālā huwa l-muwaffiq)

L'élaboration de l'Élixir⁵⁷³²

Je vais te décrire l'élaboration [de cette pierre] avec une description qui se passe d'image, n'espère pas [faire] l'opération. Je m'appuierai sur les sentiers de belle apparence qui ressortent. Place [la matière] dans une cucurbite et un alambic, et qu'il soit large. Place sur ses côtés un feu doux jusqu'à ce que l'eau s'évapore⁵⁷³³, puis renforce le feu petit à petit jusqu'à ce que l'huile s'évapore, que la résine en soit séparée et que de la fumée sèche semble sortir. Retire ce tout unique dans son récipient et couvre-le [pour le protéger] de la poussière, et remplace la tête par une tête aveugle [= bouchée], et qu'il y ait dedans un tuyau dans la cavité principale et un autre sur le côté. Verrouille le tuyau du côté et ouvre le tuyau de la tête. Attends longtemps qu'il en sorte de la fumée, tu la verras avec un couteau jusqu'à ce que [le récipient] laisse s'échapper des gouttes à sa surface. Ensuite, tu boucheras le tuyau et tu t'appuieras dessus pour commencer ce qui est humide. Ouvre le tuyau du côté et fais y entrer un petit [morceau de] bois d'aloès et tu renforceras le feu. Attends longtemps qu'il en sorte du noir - je veux dire la fumée - très noir, essuie-le jusqu'à ce qu'il soit séparé. Enlève la cucurbite et refroidis-la un jour et une nuit, puis prends l'ammoniac (*al-nuṣādir*) qui est sublimé dans la plus haute partie de l'alambic. Fais sortir la terre qui reste dans la cucurbite et place l'ammoniac dans des vases et couvre-le [pour le protéger] de la poussière. Ensuite, tu prendras la magnésie, qui est la terre qui restait dans la cucurbite, et tu la diviseras dans un pot neuf d'argile constamment sur le feu et tu le luteras avec de l'« argile de la sagesse »⁵⁷³⁴ dans un four de verre ou dans un fourneau (*nāfiḥ nāfsi-hi*)⁵⁷³⁵. Place-le

⁵⁷³² (Pseudo-)al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Esc1, fol. 73a.

⁵⁷³³ Le terme de *taṣ'īd* est traduit par Georges Anawati par « sublimation » et *tabḥīr* par « évaporation ». Le terme de sublimation décrit cependant le passage de l'état solide directement à l'état gazeux, ce qui ne correspond pas ici à l'étape. Nous préférons donc traduire par évaporation. Cf. Georges Anawati, « L'alchimie arabe », p. 126.

⁵⁷³⁴ *Ṭīn al-ḥikma* est une matière servant à luter et un élément important dans la fabrication d'un aludel. Son processus de fabrication, à partir d'argile, est décrit dans *al-Madḥal al-ta'limī* et *Kitāb al-Asrār* d'Abū Bakr al-Rāzī. Cf. Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 10 ; R.F. Azo, M. Hidāyat Ḥusain et Henry E. Stapleton, « Chemistry in 'Irāq and Persia in the tenth century A.D. », p. 414 (texte arabe) et 356 (traduction anglaise).

⁵⁷³⁵ D'après *al-Madḥal al-ta'limī* d'Abū Bakr al-Rāzī, le *nāfiḥ nāfsi-hi* est plus précisément « un fourneau sous trois pieds à la paroi trouée de canaux » (*wa-nāfiḥ nāfsi-hi fa-tannūr la-hu asfal 'alā ṭalaṭ qawā'im muṭaqqab al-ḥiṭān*). On trouve également une description plus complète dans le *Kitāb al-Asrār* du même auteur. Cf. R.F. Azo, M. Hidāyat Ḥusain et Henry E. Stapleton, « Chemistry in 'Irāq and Persia in the tenth century A.D. », p. 416 (texte arabe) et 359 (traduction anglaise) ; Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 12.

sur un feu fort pendant sept jours. Il sera calciné, rouge comme le safran⁵⁷³⁶. Réserve-le dans des vases en verre et couvre-le [pour le protéger] de la poussière.

Ensuite, tu prendras de l'eau blanche, qui est l'esprit (*al-rūḥ*). Place-la dans une cucurbite à hauteur de son quart, et [tu poseras] dessus un alambic au moyen d'un tuyau. Place-le sur un bain-marie en cuivre rempli d'eau dans le récipient à la tête bouchée. Assèche-le sur un feu doux, puis pose dessus l'ensemble de l'eau blanche dans une cucurbite. Fais-la s'évaporer de là sept fois. Chaque fois que tu la fais s'évaporer, tu la retires, l'assèches dans un récipient, tu la remets dans la cucurbite et tu mets dessus de l'eau. Ensuite, tu la prendras et tu la pulvériseras sur un mortier⁵⁷³⁷ (*ṣalāya*) plein, et calcine-la dans un récipient à la tête bouchée jusqu'à ce que ce soit comme le camphre⁵⁷³⁸. Mets-la avec le corps safrané.

Ensuite, place ces corps sur un mortier et remplis-la, place dessus l'ammoniac et broie-les bien. Place [le tout] dans une cucurbite sur laquelle [tu auras placé] une tête aveugle. Et tu renforceras les liens et les attacheras avec un feu doux semblable au feu du soleil (*nār al-sirāğ*). Ensuite, refroidis la cucurbite, ouvre-le et place la terre dans un récipient en verre. [Fais] de même [pour] l'ammoniac pur, tu le placeras dans un récipient en verre, tu en boucheras la tête et le placeras dans une cucurbite surmontée d'une tête aveugle - [c'est-à-dire] à la tête bouchée. Répands [le contenu de] la cucurbite dans une autre cucurbite ou dans la cavité d'un bain-marie en cuivre rempli d'eau. Allume en dessous un feu doux. Quand la terre est sèche, verses-y du vif-argent occidental pur, continue à le sécher et l'assécher avec les doigts sur un mortier de verre. C'est le lavage, jusqu'à ce que l'huile s'en aille et que le noir soit complet. C'est la signification de notre propos au point que quand son dépouillement commence, elle commence à lui et [quand] sa crasse devient luisante, tu répètes le broiement dessus une seconde [fois]. Son secret paraîtra alors complètement manifeste et tu ne cesseras pas de la broyer jusqu'à ce que toute la terre redevienne éclat brillant et blancheur en surface. Retires-en le blanc et jette-le sur n'importe quel corps que tu veux : il deviendra Lune [*i.e.* de l'argent].

⁵⁷³⁶ Dans un contexte alchimique, le safran (*za‘farān*) peut désigner le soufre (d'après le manuscrit Gotha 1295) ou le fer (d'après l'*Alchemistische Decknamen* de Julius Ruska et Eilhard Wiedemann). Ici, la couleur rouge associée au safran ne manque pas de rappeler l'expression de « soufre rouge » (*al-kibrīt al-aḥmar*). Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 41.

⁵⁷³⁷ Le mortier fait partie intégrante de la panoplie de l'alchimiste. Voir Abū Bakr al-Rāzī, *al-Asrār wa-Sirr al-asrār*, p. 12.

⁵⁷³⁸ En contexte alchimique, le camphre (*kāfūr*) peut métaphoriquement désigner le sel ammoniac ou l'Élixir. Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen literatur*, p. 48.

Ensuite, tu prendras le reste de la terre et le verseras avec le rouge, et tu prendras ainsi avec le doigt pour le broyer et l'assécher jusqu'à ce qu'il redevienne jaune. Cela est pour eux [= les Sages] du cuivre. En vérité, il se dilue dans l'eau. Refroidis-le et ouvre la cucurbite. Tu prendras l'eau et la réserveras dans un récipient en verre et couvre-le [pour le protéger] de la poussière. Ensuite, tu prendras le corps safrané. Sache [bien] que sa quantité en esprit pur [nécessite] douze [fois] son poids. Fais le entrer dans la cavité d'un bain-marie en cuivre rempli d'eau. Fais évaporer l'eau du corps sept fois. Chaque fois qu'elle s'évapore, tu sors la terre. Brois-la sur un mortier, puis remets-la dans la cucurbite et remets l'eau dessus. Ceci est l'eau de vie⁵⁷³⁹ (*mā' al-ḥayāt*).

Ensuite, réserve le tout dans un récipient après sept évaporations. Ensuite, tu prendras l'huile et y ajouteras de l'eau de vie, qui est l'eau pure, à mesure de trois fois son équivalent. Fais-la revenir dans une cucurbite. Surmonte-la d'une tête aveugle. Place-la dans un bain marie de cuivre rempli d'eau et allume au-dessous un feu doux comme le feu de la lampe (*nār al-sirāḡ*) à la mesure d'une demie journée. Ensuite, refroidis la cucurbite et ouvre-la. Tu trouveras que l'eau [est devenue] rouge comme le feu. Réserve-la dans un récipient en verre et remets dessus en eau l'équivalent du poids de la terre. Fais ainsi trois fois. Ainsi tu as éloigné l'ensemble de la teinture de l'âme (*al-nafs*). Place [cette teinture] dans une coupe en verre à la bouche ouverte, place [cette coupe] dans une cucurbite sur laquelle il y a un alambic au moyen d'un canal. Place la cucurbite sur un bain-marie de cuivre rempli d'eau. Allume en dessous un feu doux jusqu'à ce que s'évapore l'eau contenue dans la teinture et qu'il reste la [seule] teinture au fond de la coupe comme le feu quand son ardeur cesse. À un moment aura lieu le mariage (*al-tazwīḡ*). Tu prendras alors une portion de terre, une portion de teinture, une portion d'eau de vie, une portion d'ammoniac et les placeras [tous ensemble] dans un récipient en verre. Monte par dessus un autre récipient en verre comme une bourse. Renforce le lien entre les deux et place [le tout] sous un soleil chaud (*šams ḥārra*) jusqu'à ce que la terre soit sèche et que toute l'eau imprègne [le récipient]. Ouvre le verre et ajoutes-y l'équivalent du premier poids que tu y a placé. Ensuite, assèche-le au soleil jusqu'à ce qu'il soit tout imbibé, puis verse-y de l'eau. Assèche-le [encore] jusqu'à ce qu'il soit [bien] sec. Si tu es en été, manie-le au soleil. Si tu es en hiver, manie-le avec un feu doux comme la chaleur du soleil jusqu'à ce que la seconde soit sèche. Assurément, tu as atteint le but de l'élixir. Verse-le, réserve-le dans un récipient en verre, bouche-en la terre [pour le préserver] de la poussière et loue Dieu - qu'il soit

⁵⁷³⁹ En contexte alchimique, *mā' al-ḥayāt* (litt. « eau de vie ») peut servir à désigner l'eau de sel ammoniac ou le vif-argent. Cf. Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, p. 25 et 50.

exalté ! -. Jettes-en une portion pour cent-vingt portions [de Lune : elle deviendra Soleil éclatant (šams ibriḏ) si Dieu - qu'Il soit exalté ! - le veut]⁵⁷⁴⁰.

(*Wa-anā ašifu la-ka l-tadbīr wašf yağnī ‘an al-ru’ya, wa-lā tamul al-‘amal. Fa-a‘madu ilā mā yaħruġu min mašā‘ib ḥassān al-wuġūh. Fa-ġ‘al-hu fī qar‘a wa-inbīq, wa-liyakuna wāsi‘ wa-ġ‘al ‘alā ġawānibi-hā nār layyina ḥattā yaš‘ada l-mā’, tumma šudda l-nār qalīl qalīl ḥattā yaš‘ada l-duhn, wa-yanqati‘a l-qatṛ, wa-yabduwa l-duħḥān al-yābis yaħruġu. Fa-rfa‘ kull wāḥid fī inā’i-hi wa-kunna-hu ‘an al-ġubār, wa-bdal al-ra’s bi-ra’s a‘mā, wa-l-yakun fī-hi tuqba fī qā‘a wa-uħrā fī ġānibi-hi. Fa-ġlaq tuqbat al-ġānib, wa-ftaḥ tuqbat al-ra’s, fa-ṭawwil mā yaħruġu min-hā l-buḥār tu‘āhidu-hā bi-sikkīn ḥattā ta‘raqa, tumma tasaddu l-tuqba wa-tulqi ‘alay-hā li-bad’ mablūl wa-ftaḥ tuqbat al-ġānib, wa-adḥil fī-hā ‘ūd ṣaġīr wa-anta tašuddu l-nār fa-ṭawwil mā yaħruġu min-hā l-sawād - a‘nī l-buḥār - aswad imsaḥ-hu ḥattā yanqati‘a l-sawād ‘an-hu, wa-nza‘ al-qar‘a, wa-barrid-hā yawm [73b] wa-layla, tumma ḥud al-nušādir alladī ṣa‘ida bi-hi l-inbīq fī a‘lā-hu wa-aḥriġ al-arḏ allatī baqiyat fī l-qar‘a, wa-ġ‘al al-nušādir fī āniya wa-kunna-hu ‘an al-ġubār, tumma ta’ḥuḍu l-maġnisiyā wa-hiya l-arḏ allatī baqiyat fī l-qar‘a, fa-tuṣīru-hā fī kūz ġadīd min faḥḥār ṣābir ‘alā l-nār wa-tubayyinū ‘alay-ha baṭīn al-ḥikma fī farn al-zuġāġ aw fī nāfiḥ nafsi-hi, wa-ġ‘al-hu ‘alā l-nār al-šadīda sab‘at ayyām, fa-inna-hu yatakallasu aḥmar miṭl al-za‘farān. Fa-rfa‘-hu fī āniya muzaġġaġa wa-kunna-hu ‘an al-ġubār, tumma ta’ḥuḍu l-mā’ al-abyaḍ wa-huwa l-rūḥ. Wa-ġ‘al-hu fī qar‘a ‘alā ḥadd rub‘i-hā wa-‘alay-hā inbīq bi-mizāb wa-ġ‘al-hu fī qadr nuḥās mala’a bi-mā’ fī l-inā’ masdūd al-ra’s wa-naššif-hā ‘alā nār layyina, tumma ṭraḥ ‘alay-hā ġamī‘ al-mā’ al-abyaḍ fī qar‘a wa-sa‘id-hu ‘an-hā sab‘ marrāt kullamā ṣa‘idta-hā aḥraġta-hā wa-naššafta-hā fī inā’ wa-raddadta-hā ilā l-qar‘a wa-ṭaraḥta ‘alay-hā l-mā’, tumma ta’ḥuḍu-hā wa-tašḥaqu-hā ‘alā ṣalāya mala’a-hā wa-kallis-hā fī inā’ masdūd al-ra’s ḥattā takūna ka-l-kāfūr. Fa-ġ‘al-hā ma‘a l-ġasad al-za‘farān[ī], tumma ġ‘al ḥādīhi l-aġsād ‘alā ṣalāya wa-malli’-hā wa-ṭraḥ ‘alay-hā l-nušādir wa-šḥaq-hā ġayyid, wa-ġ‘al-hā fī qar‘a ‘alay-hā ra’s a‘mā wa-tašuddu l-wuṣl wa-taqidu ‘alay-hā bi-nār layyina miṭl nār al-sirāġ, tumma barrid al-qar‘a wa-ftaḥ-hā wa-ġ‘al al-arḏ fī zuġāġa, wa-ka-ḍālika l-nušādir al-naqī taġ‘alu-hu fī zuġāġa wa-tasuddu ra’sa-hā wa-taġ‘alu-hā fī qar‘a ‘alay-hā ra’s a‘mā masdūd al-ra’s wa-kubba l-qar‘a fī qar‘a uħrā aw fī ġawf qadr nuḥās muli’a bi-mā’ wa-qid taḥta-hu bi-nār layyina. Fa-idā ġaffat al-arḏ fa-sqi-hā min al-zaybaq al-ġarbī l-munaqqā, wa-dum ‘alay-hā bi-l-saḥq wa-l-taġfif bi-l-aṣābi‘ ‘alā ṣalāya min zuġāġ. Fa-hādā huwa l-ġusl ḥattā yaḍhaba l-duhn wa-yatammu l-sawād, wa-huwa ma‘nā qawli-nā ḥattā idā mā qad bada’a nsilāḥu-hā abda’at diyā’ wa-nġalat awsāḥu-hā karrarta bi-l-saḥq ‘alay-hā tāniya. Fa-tamma yabdū sirru-hā ‘alāniyya fa-lā [74a] tazālu tašḥaqu-hā ḥattā tarġa’a l-arḏ kullu-hā bašīš wa-bayād sāti‘. Fa-nzi‘ min-hā l-bayād fa-alqi min-hā ‘alā ayy ġasad ši’ta yašīru qamar, tumma ta’ḥuḍu bāqī l-arḏ wa-tasqī-hā bi-l-aḥmar wa-ta’ḥuḍu ka-ḍālika bi-l-išba‘ fī l-saḥq wa-l-taġfif ḥattā yarġa’a ašfar. Fa-hādā ‘inda-hum huwa l-nuḥās, fa-inna-hu yanḥallu mā’, fa-*

⁵⁷⁴⁰ Nous avons repris ce passage de BnF1.

barrid dālīka, wa-ftaḥ al-qarʿa. Fa-taʿḥuḍu l-māʾ wa-tarfaʿu-hu fī zuḡāḡa wa-kunna-hu ʿan al-ḡubār, tumma taʿḥuḍu l-ḡasad al-zaʿfarān[ī]. Fa-ʿraf qadra-hu min al-rūḥ al-muṣaffā t̄nā ʿašar wazn miṭla-hu, wa-adḥil-hu fī ḡawf qadr nuḥās muliʿa bi-l-māʾ wa-šaʿʿid al-māʾ ʿan al-ḡasad sabʿ marrāt kullamā saʿida ḥaraḡta l-arḍ wa-tašḥaqu-hā ʿalā šalāya, tumma taruddu-hā ilā l-qarʿa wa-taruddu l-māʾ ʿalay-hā. Fa-dālīka māʾ al-ḥayāt. Tumma rfaʿ kull wāḥid fī ināʾ baʿd sabʿ tašʿidāt, tumma taʿḥuḍu l-duhn wa-tuḍifu ilay-hi min māʾ al-ḥayāt, wa-huwa l-māʾ al-muṣaffā qadr talāt̄at amt̄ālī-hi wa-šayyir-hā fī qarʿa, wa-rakkib ʿalay-hā raʾs aʿmā, wa-ḡʿal-hā fī qadr nuḥās muliʿa bi-l-māʾ, wa-qid taḥta-hā nār layyina miṭl nār al-sirāḡ qadr niṣf al-nahār, tumma barrid al-qarʿa wa-ftaḥ-hā. Fa-inna-ka taḡidu l-māʾ aḥmar miṭl al-nār, fa-rfaʿ-hu fī zuḡāḡa wa-rudd ʿalay-hā min al-māʾ miṭl wazn al-arḍ ifʿal bi-hi dālīka talāt̄ marrāt. Wa-qad qabadat ḡamīʿ al-šibḡ min al-nafs, fa-ḡʿal-hu fī kaʾs min zuḡāḡ maftūḥ al-fam, wa-ḡʿal-hu fī qarʿa ʿalay-hā inbīq bi-mizāb, wa-ḡʿal al-qarʿa fī qadr nuḥās muliʿa bi-l-māʾ wa-qid taḥta-hā bi-nār layyina ḥattā yašʿada māʾ fī l-šibḡ min al-māʾ wa-yabqā l-šibḡ fī asfal al-kaʾs ka-l-nār idā zāla lahību-hā. Fa-ḥīnaʾid yaqiʿu l-tazwiḡ, fa-taʿḥuḍu min al-arḍ ḡuzʾ wa-min al-šibḡ ḡuzʾ wa-min māʾ al-ḥayāt ḡuzʾ wa-min al-nušādir ḡuzʾ wa-ḡʿal-hā fī zuḡāḡa wa-rakkib ʿalay-hā zuḡāḡa uḥrā ka-l-ʿifāš, wa-sudd l-wuṣl bayna-humā, wa-ḡʿal-hā fī šams ḥārra ḥattā taḡiffa l-arḍ wa-tašarraba l-māʾ kullu-hā, wa-ftaḥ al-zuḡāḡa, wa-zid ʿalay-hā miṭl wazn al-awwal alladī ḡaʿalta min-hu, tumma ḡaffafa-hā li-l-šams ḥattā tašraba-hu, tumma šḥaq-hā bi-l-māʾ, wa-ḡaffif-hā ḥattā taḡiffa. In kunta fī zamān al-šayf [74b] fa-ʿāliḡ-hā bi-l-šams. Wa-in kunta fī zamān al-šitāʾ fa-ʿāliḡ-hā bi-l-nār al-layyina miṭl ḥarārat al-šams ḥattā taḡiffa l-tāniya. Fa-qad balaḡta min al-iksīr ḡāya, fa-šḥaq-hā wa-rfaʿ-hā fī zuḡāḡa wa-sudd raʾsa-hā min al-ḡubār wa-ḥmad Allāh taʿālā wa-ṭraḡ ḡuzʾ min-hā ʿalā miʿa wa-ʿiṣrīn [ḡuzʾ qamar yaqūmu šams ibriḡ in šāʾa Llāh taʿālā]⁵⁷⁴¹)

⁵⁷⁴¹ Rajouté d'après BnF1.

Bibliographie

Catalogues de bibliothèques

ʿAbd al-Malik (Butrus), Fāris (Nabīh Amīn) et Hitti (Philip K.), *Descriptive Catalogue of the Garrett collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, Princeton University Press (« Princeton Oriental texts »), 1938.

Afšar (Īrağ) et Dāneš-Pažuh (Muḥammad Taqī), *Fehrest-e ketābhā-ye ḥaṭṭī-ye ketābhāne-ye mellī-ye Malek va-beste be-Āstān-e qods-e Razavī*, Téhéran, Ketābhā-ye ʿarabī va-torkī, 1974, vol. 1.

Ahlwardt (Wilhelm), *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, A. Asher & Co⁵⁷⁴², 1887-1899, 10 vol.

Allouche (Ichoua Sylvain) et Regragui (ʿAbdallāh), *Catalogue des Manuscrits arabes de Rabat, Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc*, Paris, Rabat, 1921-1958, 3 vol.

Altan (Mustafa Haşim), Izgi (Cevat) et Şeşen (Ramazan), *Kıbrıs İslâm yazmaları kataloğu* [= *Fihris al-maḥṭūṭāt al-Islāmiyya fī Qubruş*], Istanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1995.

Al-Ānsī (ʿAlī Wahhāb), al-Ḥabaşī (ʿAbd Allāh Muḥammad) et al-Raqīhī (Aḥmad ʿAbd al-Razzāq), *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-Ġāmiʿ al-kabīr, Şanʿa*, Sanaa, Waqf al-abḥāṭ li-l-tārīḥ wa-l-funūn wa-l-ṭaqāfa l-islāmiyya (Īsār), 1984, 4 vol.

Anvār (Sayyid ʿAbd Allāh), *Fehrest nosaḥ ḥaṭṭī kitābhāne millī*, Téhéran, Wizārat-i Farhang wa Hunar, 1978-1979, vol. VII-XVII.

Apkinar (Cemil), Izgi (Cevat) et Şeşen (Ramazan), *Köprülü kütüphanesi yazmalarkataloğu* [= *Fihris maḥṭūṭāt Maktabat Kubrili*; = *Catalogue of manuscripts in the Köprülü Library*], Istanbul, Markaz al-abḥāṭ li-l-tārīḥ wa-l-funūn wa-l-ṭaqāfa l-islāmiyya [= Research Centre for islamic history, art and culture], 1986, 3 vol.

⁵⁷⁴² Premier vol. : A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade).

Arberry (Arthur John), *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, Emery Walker, 1955-1967, 8 vol.

Arberry (Arthur John), Loth (Otto) et Storey (Charles Ambrose), *A catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Londres, India Office, 1877-1940, 2 vol.

Arsi (Imtiyaz Ali), *Catalogue of the arabic manuscripts in Reza Library (Rampur)*, Rampur, Raza Library Trust, 1963-77, 6 vol.

Aumer (Joseph), *Die Arabischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, München, Commission der palm'schen Hochbuchhandlung (« Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. T. I. pars 2, Codices arabicos complectens »), 1866.

ʿAwwād (Kurkis), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī ḥizānat Qāsim Muḥammad al-Raġab* [= *Catalog of arabic manuscripts in the Qassim Muhammad al-Rajab*], Bagdad, Maṭbaʿat al-iršād, 1966.

Blochet (Edgard Gabriel Joseph), *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1925.

Cano Ledesma (Aurora), *Indizacion de los Manuscritos Arabes de El Escorial*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996-1998, 2 vol.

Casiri (Miguel), *Biblioteca arabico-hispana Escorialensis*, Osnabrück, Biblio verlag, 1969, 2 vol. (Reproduction photomécanique de l'édition de Madrid, A. Perez de Soto, 1760-70)

Dahlmanns (Franz-Josef) et Wagner (Ewald), *Arabische Handschriften*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag (« Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland »), 1976.

Daiber (Hans), *Catalogue of the arabic manuscripts in the Daiber Collection, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, I-II*, Tokyo, The Documentation Center for Asian Studies-Institute of Oriental Culture-University of Tokyo, 1988 et 1996, 2 vol.

Dār al-kutub al-miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya l-maḥfūza bi-l-kutubḥāna l-ḥidīwiyya*, Le Caire, 1988-91.

Derembourg (Hartwig), Lévi-Provençal (Évariste) et Renaud (Henri-Paul-Joseph) *Manuscripts arabes de l'Escorial*, Paris, E. Leroux (« Publications de l'École des langues orientales vivantes »), 1884-1941, 3 tomes.

Al-Dīwahǧī (Sa'īd), *Maḥṭūṭāt al-maktaba l-markaziyya fī l-Mawṣil*, Bagdad, Maṭba'a l-maǧma' al-'ilmī l-'irāqī, 1967 (tiré à part de *Maǧallat al-maǧma' al-'ilmī l-'irāqī*, t. 1).

Dobrača (Kasim), Fajić (Zejnil) et Nametak (Fehim), *Katalog arapskih turkih i perziskih rukopisa (Ghazi Husrav Bey Library)*. 1-6 [= *Fihris al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya wa-l-turkiyya wa-l-fārisiyya*; = *Catalogue of the arabic, turkish, and persian manuscripts*], Sarajevo, Starješinstvo Islamske vjerske zajednice za SR Bosnu i Hercegovinu, 1962-1999, 15 vol.

Dozy (Reinhart Pieter Anne), Goeje (Michael Johan de), Houtsma (Martijn Theodoor) et Jonge (Pieter de), *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leyde, E.J. Brill, 1851-77, 6 vol.

Ellis (Alexander George), *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, Londres, The Trustees of the British Museum, 1967, 3 vol. (1894¹).

Fagnan (Edmond), *Catalogue des manuscrits arabes de la bibliothèque d'Alger*, Paris, E. Plon, 1893 ; fac similé : Alger, Bibliothèque nationale d'Algérie, 1995 (avec l'ajout d'une préface en arabe).

Al-Fāsī (Muḥammad al-'Ābid), *Fihris maḥṭūṭāt Ḥizānat al-Qarawiyyīn*, Casablanca, Dār al-kitāb, 1979-1989, 4 vol.

Fihrist al-maḥṭūṭāt. Dār al-kutub al-lubnāniyya, Beyrouth, Dār al-kutub al-waṭaniyya, 1965, 2 vol.

Flügel (Gustav), *Die arabische, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vienne, Hof- und Staatsdruckerei, 1865-1867, 3 vol.

Garrett (Robert) et Littman (Enno), *A list of Arabic Manuscripts in Princeton University Library*, Princeton/Leipzig, University library/O. Harrassowitz, 1904.

Gazić (Lejla) et Trako (Salih), *Katalog rukopisa Orijentalnog instituta : lijepa književnost*, Sarajevo, Orijentalni Institut u Sarajevu (« Posebna izdanja »), 1997.

Ghali (Noureddine), *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou (conservée à la Bibliothèque Nationale - Paris)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985.

Gottschalk (Hans Ludwig), Hopwood (Derek) et Mingana (Alphonse), *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts : now in the possessions of the trustees of the Woadbroke Settlement. Islamic arabic manuscripts*, Cambridge, W. Heffer, 1933-1985, 4 vol. [vol. 4 : Gottschalk (Hans Ludwig), *Islamic Arabic manuscripts*, 1985].

Gottwald (I.), *Opisanie arabskih" rukopisej prinadležavših" bibliotek" Imperatorskago Kazanskago Universiteta*, Kazan, v" Universitetskoj tipografii, 1855.

Götz (Manfred), *Islamische Handschriften. Teil 1 : Nordrhein Westfalen*, Stuttgart, Franz Steiner (« Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland »), 1999.

Griffini (Eugenio), *Catalogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della biblioteca ambrosiana di Milano*, *Rivista degli Studi Orientali*, 3-8 (1910-1919).

Al-Ğubūrī ('Abd Allāh), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī maktabat al-awqāf al-‘amma fī Baġdād*, Bagdad, Maṭba‘at al-iršād, 1973-1974, 4 vol.

Ḥāġġi Muḥammad, *Fihris al-Ḥizāna l-‘ilmiyya l-Subayhiyya bi-Salā*, Safat, Manšūrāt Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, 1985¹.

Haji Ali bin Haji Ahmad, *Catalogue of Arabic manuscripts in the Library of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation. Kuala Lumpur*, Kuala Lumpur, The library of the international institute of islamic thought and civilization 1994, 2 vol.

Al-Ḥaqānī ('Alī), *Maḥṭūṭāt al-maktaba l-‘abbasiyya fī Baṣrā*, Bassorah, 1961-62.

Al-Hattabī (Muḥammad al-‘Arabī), *Fahāris al-ḥizāna l-ḥasaniyya bi-l-Qasr al-malakī bi-l-Ribāṭ*, Rabat, 1983, 7 vol.

Al-Ḥaymī (Şalāḥ Muḥammad), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya. ‘Ulūm al-Qur‘ān al-karīm*, Damas, Maṭbū‘āt maġma‘ al-luġa l-‘arabiyya bi-Dimašq, 1983-84, 3 vol.

Ḥusayn (ʿUṭmān Maḥmūd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya bi-maktabat ʿAbd Allāh b. ʿAbbās bi-madīnat al-Ṭāʾif* [= *Catalogue of the Library of Abdullah (sic) ibn al-Abbās at al-Taif*], Koweit, Manšūrāt Maʿhad al-Maḥṭūṭāt al-ʿArabiyya/al-Munazzama l-ʿArabiyya li-l-tarbiya wa-l-ṭaqāfa wa-l-ʿulūm, 1986.

Ḥūrī (Ibrahīm), *Fihris maḥṭūṭāt dār al-kutub al-Zāhiriyya. ʿilm al-hayʾa wa-mulḥaqatu-hu*, Damas, Maṭbūʿāt mağmaʿ al-luğa l-ʿarabiyya, 1969.

Ḥūrī (Yūsuf Qazmā), *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya l-mawğūda fī maktabat al-ğāmiʿa l-amīrikiyya fī Bayrūt*, Beyrouth, Markaz al-dirāsāt al-ʿarabiyya wa-dirāsāt al-Šarq al-awsaṭ, 1985.

Ibn ʿAbd al-Karīm (Muḥammad), *Maḥṭūṭāt ğazāʾiriyya fī maktabāt Iştānbūl (Turkiyā)*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1972.

ʿĪsawī (Aḥmad Muḥammad) et al-Maliḥ (Muḥammad Saʿīd), *Fihris maḥṭūṭāt al-Maktaba l-ğarbiyya bi-l-ğāmiʿ al-kabīr bi-Šanʿāʾ*, Sanaa, Manšaʾat al-maʿārif bi-l-Iskandariyya, 1978.

Kaḥḥāla (ʿUmar Riḍā), *Muntaḥab min maḥṭūṭāt al-Madīna l-munawwara*, Damas, 1973.

Kamāl (Muḥammad), *Maʿhad al-turāṭ al-ʿilmī l-ʿarabī. Fihrist al-maḥṭūṭāt*, Alep, Maʿhad al-turāṭ al-ʿilmī l-ʿarabī, 1980.

Karatay (Fehmi Edhem), *Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça basmala alfabe katalogu*, Istanbul, Istanbul Üniversitesi (« Istanbul Üniversitesi yayınları »), 1951-53.

Al-Kattānī (Muḥammad Ibrāhīm) et al-Tādilī (Şāliḥ), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya l-maḥfūza fī l-ḥizāna l-ʿamma bi-l-Ribāṭ. V.*, Casablanca, al-Ḥizāna l-ʿamma li-l-kutub wa-l-waṭāʾiq, 1997.

King (David A.), *A catalogue of the scientific manuscripts in the Egyptian National Library*, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1981-1986, 2 vol.

Khalidov (Anas Bakievič), *Arabskie rukopisi Instituta Leningrad Vostokovedenija* [= *Manuscrits arabes de l'Institut d'Études orientales (de Léningrad)*], Moscou, Académie des Sciences, 1986, 2 vol.

Khalidov (Anas Bakievič) et Mikhailova (A.I.), *Katalog arabskikh rukopisei Instituta Norodov Azii Akademii Nauk SSSR*, Moscou, Izdatelstvo "Nauka" Izdatelstvo Vostochnoi Literatury, 1960-65, 3 volumes

Koningsveld (Pieter Sjoerd van) et al-Sāmarrā'ī (Qāsim), *Localities and dates in Arabic manuscripts : descriptive catalogue of a collection of arabic manuscripts in the possession of E.J. Brill*, Leyde, E.J. Brill, 1978.

Krafft (Albrecht), *Die arabische-persischen und turkischen Handschriften der Kaiserische Königlichen orientalischen Akademie zu Wien*, Vienne, Kaiserische Königlichen orientalischen Akademie zu Wien, 1842.

Landberg (Carlo de), *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medīna, et appartenant à la maison E.J. Brill*, Leyde, E.J. Brill, 1883.

Leipoldt (Johannes) et Vollers (Karl), *Katalog der Islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig, O. Harrassowitz (« Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig »), 1906.

Levi della Vida (Giorgio), *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935.

Lévi-Provençal (Évariste), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya l-maḥfūza fī l-ḥizāna l-‘amma bi-l-Ribāṭ*. I., Rabat, 1997-98².

Lewin (Bernhard) et Löfgren (Oscar), *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Helmutt Ritter Microfilm Collection of the Uppsala University Library, including later accessions*, Stockholm, Uppsala University Library (« Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis »), 1992.

Löfgren (Oscar) et Traini (Renato), *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, Neri Pozza (« Fontes Ambrosiani »), 1975-95, 3 vol.

Mach (Rudolf), *Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Markaz al-ḥadamāt wa-l-abḥāṭ al-ṭaqāfiyya, *al-Maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī maktabat maḥaf Mawlānā fī Qunya*, Beyrouth, ‘Ālam al-kutub, 1986.

Al-Māliḥ (Muḥammad Riyād), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-ẓāhiriyya (al-Taṣawwuf)*, Damas, Mağma^ʿ al-luġa l-^ʿarabiyya, 1978-80, 3 vol.

Al-Mannūnī (Muḥammad), *Dalīl maḥṭūṭāt dār al-kutub al-Nāṣiriyya bi-Tamakrut*, Rabat, al-Maktaba l-maġribiyya, 1985.

Manṣūr (ʿAbd al-Ḥafīz),

al-Fihris al-ʿāmm li-l-maḥṭūṭāt. Raṣīd Maktabat Ḥasan Ḥusni ʿAbd al-Wahhāb, Tunis, al-Ma^ʿhad al-qawmī li-l-āṭār, 1975.

Fihris al-maḥṭūṭāt (dār al-kutub al-waṭaniyya), Tunis, 1977, 6 vol.

Mawlawī (ʿAbd al-Ḥamīd) et Ross (Denison), *Miftāḥ al-kunūz al-ḥafiyya fī l-wuṣūl li-l-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya / Fehrest-e dasti kotob-e qalami-ya Library-ye mawqufa Han Bahador Hadabaks*, Patna, Maṭba^ʿat Ṣādiq Būr (vol. 2), Maṭba^ʿat al-ittiḥād (vol. 3), 1918-1965, 3 vol.

Mingana (Alphonse), *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Ryland Library, Manchester*, Manchester, Manchester University Press, 1934.

Al-Munaġġid (Ṣalāḥ al-Dīn), *Fihrist al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya fī l-Ambrūziyānā bi-Milānū* [= *Catalogue des manuscrits arabes de l'Ambrosienne de Milan*], 2^e partie, D220-440, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ġadīd, 1980².

Nemoy (Leon), *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, The Academy (« Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences »), 1956.

Nicoll (Alexander) et Pusey (Edward Bouverie), *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium... arabicorum... turcicorumque catalogus. Pars secunda, Arabicos (codices) complectens*, Oxford, Bibliotheca Bodleiana, 1821-1835, 2 vol.

Nizamuddin (Muhammad), *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salar Jang Collection*, Hyderabad, Salar Jang Estate Committee, 1957-62, 7 vol.

Pertsch (William), *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, Die Orientalischen Handschriften, 1878-93, 5 vol.

Quiring-Zoche (Rosemarie), *Arabische Handschriften*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, VI (Die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz).

Rieu (Charles), *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Londres, Gilbert and Rivington, 1894.

Ross (Edward Denison), *Catalog of the arabic and persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta (1908-1920), Patna (1918-1933), 1908-1933, 19 vol.

Al-Šabbāg (Muṣṭafā), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya. Al-‘Ulūm wa-l-funūn al-muḥṭalifa ‘inda-l-‘arab*, Damas, Maṭbū‘āt mağma‘ al-luğa l-‘arabiyya, 1980.

Salāma (Ḥaḍir Ibrāhīm), *Fihris maḥṭūṭāt al-Maktaba l-Budayriyya (maktabat al-šayḥ Muḥammad b. Hubays)*, Jérusalem, Idārat al-awfāq al-‘amma (Maktabat al-masğid al-aqṣā), 1987, 2 vol.

Sālim (‘Abd al-Razzāq Aḥmad), *Fihris maḥṭūṭāt maktabat al-awqāf al-‘amma fī l-Mawṣil*, Mossoul, Wizārat al-awqāf wa-l-šu‘ūn al-dīniyya (al-‘Irāq), 1975-1980, 9 vol. (1982²).

Sauvan (Yvette) et Vajda (Georges), *Catalogue des manuscrits arabes, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. II, Manuscrits musulmans. 3, N°1121-1464*, Paris, Bibliothèque nationale, 1985.

Al-Šarīf (Ibrāhīm Sālim), *Fihris al-maḥṭūṭāt bi-Markaz dirāsāt ġihād al-Lībiyyīn didḍ al-ğazw al-īṭālī, I.*, Tripoli (Lybie), Manšūrāt markaz dirāsāt ġihād al-Lībiyyīn didḍ al-ğazw al-īṭālī, 1989.

Sayyid (Ayman Fu‘ād), *Fihris al-maḥṭūṭāt. Index of Dār al-kutub al-miṣriyya*, Le Caire, Maṭba‘at dār al-kutub, 1961-63, 3 vol.

Sbath (Paul),

Bibliothèque de manuscrits, Le Caire, H. Friedrich et Co, 1928, 2 vol.

Al-Fihris (Catalogue de Manuscrits Arabes), Le Caire, al-Šarq, 1938, 3 vol.

Al-Šiddīq Ibn al-‘Arabī, *Fihris maḥṭūṭāt Ḥizānat Ibn Yūsuf bi-Marrākuš*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1994.

Sīdī ʿUmar b. ʿAlī, *Fihris maḥṭūṭāt Markaz Aḥmad Bābā li-l-tawṭīq wa-l-buḥūṭ al-taʿrīḥiyya bi-Tumbuku* [= Handlist of manuscripts in the Centre de Documentation et de Recherches Historiques Ahmed Baba, Timbuktu], Londres, Muʿassasat al-Furqān li-l-turāt al-islāmī, 1995-98, 5 vol.

Al-Šindī (Muḥammad al-Bašīr), *Fihris baqiyyat al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1892-1930 (Alexandrie, Maktabat al-baladiyya)*, Alexandrie, Maṭbaʿat Rīšār D. Bāsī bi-l-Iskandariyya, 1955.

Slane (Mac Guckin De), *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, Imprimerie nationale, 1883-1895.

Ṭalas (Muḥammad Asʿad), *al-Kaššāf ʿan maḥṭūṭāt ḥazāʾin kutub al-awqāf*, Bagdad, Maṭbaʿat al-ʿĀnī, 1953.

Ullmann (Manfred), *Katalog der Arabischen Alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974-76, 2 vol.

ʿUmar (Muḥammad ʿIzzat), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara fī maktabat Maʿhad al-turāt al-ʿilmī l-ʿarabī (mulḥaq)*, Alep, Manšūrāt ḡāmiʿat Ḥalab, 1986.

University of Utah, *Arabic collection : Aziz S. Atiya Library for Middle East studies*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1968.

Uri (Joannis), *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium... catalogus... Pars prima*, Oxford, Bibliotheca Bodleiana, 1787.

Vassie (Roderic), *A classified Handlist of Arabic manuscripts acquired since 1912. Oriental and Indian Office Collections*, Londres, British Library, 1995, 2 vol.

Voorhoeve (Petrus), *Handlist of arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leyde, Bibliotheca universitatis, 1957 ; Leyde/Boston, Leiden University Press (« Codices manuscriti »), 1980.

Witkam (Jan Just), *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leyde, E.J. Brill (« Codices manuscripti »), 1982-1984, 2 vol.

Wuld Muhammad Yahya (Ahmed), *Handlists of Islamic manuscripts series VII. African Collections. Mauretania. Handlist of Manuscripts in Shinqit and Wadan*, Londres, Ulrich Rebstock Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1997.

Zahrān (Muhsin) et Zaydān (Yūsuf), *Fihris maḥṭūṭāt Baladiyyat al-Iskandariyya* [= *Catalogue of manuscripts in the Municipal Library of Alexandria*], Alexandrie, al-Hay'a l-ʿamma li-maktabat al-iskandariyya, 1996-2001, 5 vol.

Zaydān (Yūsuf),

Fihris maḥṭūṭāt Ğāmiʿat al-Iskandariyya, Le Caire, Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1994.

Fihris maḥṭūṭāt maktabat Rifāʿa Rāfiʿ al-Taḥṭāwī, Le Caire, Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1996-97, 3 vol.

Zotenberg (Hermann), *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1874.

Usuels et ouvrages de référence

Al-‘Ağam (Rafiq), *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt al-taṣawwuf al-islāmī*, Beyrouth, Maktabat Lubnān nāṣirūn, 1999¹ 5743

Becking (Bob), Horst (Pieter W. van der) et Toorn (Karel van der) (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1995.

Belot (Jean-Baptiste), *al-Farā'id al-durriyya. ‘Arabī - faransī*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1971²² (Beyrouth, Imprimerie catholique, 1892¹)

Biberstein-Kazimirski (Albert de), *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, 2 vol.

Blachère (Régis), *Le Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

Brockelmann (Carl), *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leyde, Brill, 1937-1942, 5 vol.

Dahmān (Muḥammad Aḥmad), *Mu‘ğam al-alfāz al-tārīḥiyya fī l-‘aṣr al-mamlūkī*, Beyrouth, Dār al-fikr al-mu‘āṣir, 1990.

Dozy (Reinhart Pieter Anne),

Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, Jean Müller, 1845.

Supplément aux dictionnaires arabes, Leyde et Paris, E.J. Brill/Maisonneuve et Larose, 1967³, 2 vol. (1881¹)

Encyclopédie de l'Islam, Leyde, Brill, deuxième édition, 13 vol. ; troisième édition (inachevée).⁵⁷⁴⁴

⁵⁷⁴³ Excepté pour la traduction proposée pour ces termes en anglais et en français à la fin de l'ouvrage, ce n'est pas un dictionnaire critique dans la mesure où chaque entrée n'est qu'une juxtaposition de textes des principaux auteurs soufis sur la question. À défaut d'être critique, ce dictionnaire n'en est pas moins très utile pour vérifier ou se rendre compte des occurrences d'un terme dans ses acceptions spécifiques au soufisme.

⁵⁷⁴⁴ Les quatre éditions (1^{ère}, 2^e anglais et français et 3^e) sont consultables sur le site de Brill : <http://referenceworks.brillonline.com/> Nous n'indiquons pas la référence exacte dans la mesure où l'accès dépend d'un proxy différent selon l'institution qui procure la connexion (et ce proxy modifie l'adresse d'accès du navigateur).

Encyclopedia Judaica, deuxième édition, Thomson Gale, 2007, 22 vol.

Ismā'īl Bāšā l-Baġdādī, *Hidāyat al-‘arīfīn*, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1955, 2 vol. (première édition : Istanbul)

Kaḥḥāla (‘Umar Riḍā), *A‘lām al-nisā’*, Beyrouth, Mu’assasat al-risāla, 1959, 4 vol.

Lane (Edward William), *An arabic-english lexicon*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968, 8 vol.

McAuliffe (Jane Dammen) (dir.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001-2006, 6 vol.

Muzerelle (Denis), *Vocabulaire codicologique : répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Éditions Cemi, 1985.⁵⁷⁴⁵

Sezgin (Fuat), *Geschichte der arabischen Schrifttums*, Leyde, E.J. Brill, 1967-2010, 15 vol.

Steingass (Francis Joseph), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Lahore, Sang-e-meel Publications, 1999.

Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 2002¹⁵.

⁵⁷⁴⁵ Consultable en version électronique sur le site de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes : <http://vocabulaire.irht.cnrs.fr/>

Sources manuscrites

Abū Dāṭis, *Muṣḥaf al-Qamar*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 89a-104a.

Abū Ishāq al-Tūnisī, *Fatāwā l-Tūnisī*, Le Caire, al-Azhar, 327022, 32 fol.

Al-Andalusī, *al-Sirr al-maktūm wa-l-kanz al-maḥtūm fī ʿilm al-ṭilasmāt wa-l-siḥr wa-l-nuḡūm*, Paris, BnF, ARABE 2692.

(Anonymes),

Faṣl fī ṣifat šarḥ al-arbaʿin ism wa-manāfiʿi-hā, Paris, BnF, ARABE 2562, fol. 83a-92a.

*Miškāt al-anwār fī taṣrīf al-ḥurūf wa-l-asrār wa-ḥawāṣṣi-hā wa-maʿāni-hā wa-manāfiʿi-hā*⁵⁷⁴⁶, Damas, BnA, 7112.

Muntaḥab Kunh al-murād fī waḥḍ al-aʿdād, Istanbul, Aya Sofya, 1801.

[*Šarḥ al-anmāt*], Istanbul, Bağdatli Vehbi, 985, 16 fol.

Al-Biṣṭāmī (ʿAbd al-Raḥmān),

Kitāb Kanz al-asrār al-abḡadiyya, Paris, BnF, ARABE 2687, fol. 1a-16b.

Kitāb Kašf asrār al-ḥurūf wa-waṣf maʿāni l-zurūf, Paris, BnF, ARABE 2686, 216 fol.

Kašf asrār al-rabbāniyya fī šarḥ al-Lumʿa l-nūrāniyya, Istanbul, Hekimoğlu, 540, fol. 1b - 60b et Carullah, 1560, 140 fol.

Kitāb Miftāḥ al-ḡafr al-ḡāmiʿ wa-miṣbāḥ al-nūr al-lāmiʿ, Paris, BnF, ARABE 6488, 103 fol.

Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya fī šarḥ awfāq al-Lumʿa l-nūrāniyya, Istanbul, Kadizade Mehmed, 333, 151 fol.

Šams al-āfāq fī ʿilm al-ḥurūf wa-l-awfāq, Paris, BnF, ARABE 2689.

Kitāb al-ʿUḡāla fī ḥall al-anmāt al-maʿrūfa bi-ḡamʿ Abī l-ʿAbbās al-Būnī, Istanbul, Bagdatli Vehbi, 930.

Al-Būnī (Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī b. Yūsuf),

Daʿwat al-Mirriḥ al-kubrā, Damas, BnA, 11999, fol. 119-126.

[*Faṣl min Šams al-maʿārif*], Istanbul, Aya Sofia, 1872 [= ASy]

Hidāyat al-qāsidīn, Istanbul, Aya Sofia, 2160, fol. 1b-40a [= ASα].

Ḥiḡāb al-Būnī, Paris, BnF, ARABE 2659.

ʿilm al-hudā, Istanbul, Resid Efendi, 590 ; Hamidiye, 260.

⁵⁷⁴⁶ Il ne s'agit pas de l'œuvre d'al-Ġazālī du même nom.

Laṭāʾif al-iṣārāt, Paris, BnF, ARABE 2637 [= BnFα], ARABE 2658 [= BnFβ] et ARABE 6556 ; Istanbul, Aya Sofia, 2799 et 2802 ; Bougie, Lmuhub Ulahbib, tia 14

al-Laṭāʾif al-tisʿ, Damas, BnA, 14648 (microfilm n°5135), fol. 41b-43b [= BnAβ]

al-Lumʿa l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya, Damas, BnA, 3679 (microfiche n°8314) [= BnAa] et 18554 (microfiche n°14670) [= BnAb] ; Paris, BnF, ARABE 1225 [= BnFa] et ARABE 1226 [= BnFb] ; Princeton, Princeton University Library, 1895, fol. 1b-48b [= Pri.] ; Dublin, Chester Beatty, 4284 [= CBa] ; Istanbul, Aya Sofya, 1870, fol. 43a - 84a [= ASβ] et Sehid Ali Pasa, 2764.

Mawāqif al-ġāyāt fī asrār al-riyādāt, Berlin, Sprenger, 892 [= Spr.] ; Istanbul, Veliyüddin Efendi, 1821, fol. 31b-49b [= Vel.] ; Princeton, Princeton University Library, 1895, fol. 67a-72b [= Pri.]

al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā, Damas, BnA, 14648 (microfilm n°5135), fol. 1b-24a [= BnAβ] ; Istanbul, Aya Sofia, 1870, fol. 84b-105a [= ASβ]

Qabs al-iqtidāʾ ilā wafq al-saʿāda wa-nağm al-ihtidāʾ ilā šaraf al-siyāda, Damas, BnA, 7112 (microfilm n°1972), fol. 142a-160a [= BnAγ] et 14648 (microfilm n°5135), fol. 24b-41b [= BnAβ] ; Princeton, Princeton University Library, 1895, fol. 50a-65b [= Pri.]

Šamsβ, Damas, BnA, 8536 (microfilm n°1932) [=BnAα]

Šams al-maʿārif al-kubrā, Paris, BnF, ARABE 2652 et ARABE 2653.

Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif, Saint Laurent de l'Escorial, Escorial, 925 [= Esc1], 943 [= Esc2], 944 et 981 [= Esc3] ; Paris, BnF, ARABE 2647 [= BnF1], 2648 [= BnF2] et 2649 [= BnF3] ; Damas, BnA, 14643 ; Istanbul, Aya Sofia, 2806 [= ASδ] et Haci Selim Aga, 529 ; Princeton, Princeton University Library, 258 ; Leyde, University of Leiden, Or336, fol. 1-100 [= Ley]

Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā, Paris, BnF, ARABE 5133.

Tartīb al-daʿawāt, Istanbul, Nuruosmaniye, 2822 ; Hamidiye, 260 ; Leyde, University of Leiden, Or. 1233.

al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-ʿaṭāʾiyya, Istanbul, Fazil Ahmed, 923, fol. 86b-95b et Hamidiye, 260, fol. 240b-264a.

Kitāb al-Ḥuṭba, Riyad, Université de Riyad, 131.

(Pseudo-)Dū l-Nūn al-Miṣrī, Muğarrabāt Dī l-nūn al-Iḥmīmī, Paris, BnF, ARABE 2608.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Iḥtiyārāt al-ʿalāʾiyya fī l-iḥtiyārāt al-samāʾiyya*, Paris, BnF, ARABE 2521, fol. 109b-124a.

Al-Ğilī, *ʿUyūn al-ḥaqāʾiq fī kull mā yuḥmalu min ʿilm al-ṭarāʾiq*, Paris, BnF, ARABE 2595, fol. 1b-58b.

Al-Ḥarālī,

al-Lamḥa fī maʿrifat al-ḥurūf, Istanbul, Suleymaniye, Fatih, 3434, 55 fol.

Mağmūʿ, Paris, BnF, ARABE 1398, 197 fol.

(Pseudo-)Hermès,

Kitāb Hirmis al-harāmisa, Paris, BnF, ARABE 2578.

Kitāb Hirmis fī l-rūḥāniyyāt, Paris, BnF, ARABE 2577.

Ibn Barrağān, *Turğamān lisān al-ḥaqq al-mabtūt fī l-amr wa-l-ḥalq*, Paris, BnF, ARABE 2642, 276 fol.

Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī, *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 7151.

Ibn al-Šiḥna, *Rawḍ al-manāzir fī l-awāʿil wa-l-awāḥir*, Paris, BnF, ARABE 1537.

Ibn Waḥšiyya, *Šawq al-mustahām*, Paris, BnF, ARABE 6805.

Al-Kāšğarī (?), *Kitāb Maʿdin al-asrār al-rūḥāniyya wa-šarḥ anmāt al-Lumʿa l-nūrāniyya*, Istanbul, Laleli, 1594, fol. 80a-92b.

Al-Kūmī, *Kitāb Taysir al-maṭālib*, Paris, BnF, ARABE 2707.

Al-Mağrītī, *Rutbat al-ḥakīm*, Paris, BnF, ARABE 2612.

Muḥammad b. Ṭalḥa (Kamāl al-Dīn), *al-Durr al-manzūm fī l-sirr al-aʿzam al-maktūm*, Istanbul, Aya Sofia, 1870, fol. 19b-38b.

Muḥammad b. ʿUṭmān al-Ansārī, *Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātām Abī Ḥāmid*, Paris, BnF, ARABE 2670 et ARABE 2671.

Al-Nadrūmī, *Qabs al-anwār wa-ğāmiʿ al-asrār*, Paris, BnF, ARABE 2681, 2682 et 2683.

Al-Rāzī (Abū Bakr), *Kitāb al-Asrār*, Saint-Laurent-de-l'Escorial, Real Biblioteca del Monasterio, 700.

Saʿd al-Dīn b. al-Muʿayyad b. ʿAbd Allāh b. ʿAlī b. Ḥammawayh al-Šūfī, *Sağanğal al-arwāḥ*, Istanbul, Carullah, 1541, 98 fol. et Fatih, 2645, 213 fol.

Šarāsīm al-Hindiyya, *Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya fī ‘ilm al-sīmiyā’*, Paris, BnF, ARABE 2634 et 2635.

Al-Šudūrī (et pseudo-al-Šudūrī),

Dīwān šudūr al-dahab, Paris, BnF, ARABE 2622 et 2623.

al-Ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qurʾān al-raḥmānī, Paris, BnF, ARABE 2643.

Al-Ṭibī l-Asadī, [*Šarḥ al-anmāṭ*], Istanbul, Amcazade Huseyn, 348, fol. 16b-27b et Aya Sofya, 2803, fol. 77b-89b.

(Pseudo-)Ṭumṭum al-Hindī, *Kitāb Ḥakīm Ṭumṭum al-Hindī*, Paris, BnF, ARABE 2595.

Sources éditées (en arabe)

‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Kitāb al-Ġunya li-ṭālibī ṭariq al-ḥaqq*, éd. Ḥassān ‘Abd al-Mannān, Beyrouth, Dār al-ġil, 1999, 2 vol.

Abū l-Faraġ al-Aṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya puis al-Hay’a l-miṣriyya l-‘amma li-l-kitāb, 1952-1994, 24 vol.

Abū Madyan, *The Way of Abū Madyan. The Works of Abū Madyan Shu‘ayb*, éd. et tr. Vincent J. Cornell, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996.

Abū Ma‘šar,

The Thousands of Abū Ma‘šar, éd. et tr. David Pingree, Londres, Warburg Institute, 1968.

Kitāb al-madḥal al-kabīr ilā ‘ilm aḥkām al-nuġūm / Liber introductorii, maioris ad scientiam judiciorum astrorum, éd. Richard Lemay, Naples, Instituto universitario Orientale, 1995-1996, 9 vol.

The Abbreviation of the Introduction to Astrology, éd. et tr. Charles Burnett, Keiji Yamamoto et Michio Yano, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1994.

On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions), éd. et tr. Charles Burnett et Keiji Yamamoto, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, 2 vol.

Abū Nu‘aym al-Aṣfahānī,

Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’, Le Caire, Maṭba‘at al-sa‘āda, 1938, 10 vol. ; réimp. Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1988, 10 vol.⁵⁷⁴⁷

Mawsū‘at al-ṭibb al-nabawī, éd. Muṣṭafā Ḥaḍīr Dūnmaz al-Turkī, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2006, 2 vol.

Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, éd. ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥanafī, Bagdad, Dār al-iršād, 1991 ; éd. ‘Aṣim Ibrāhīm al-Kayyālī l-Ḥusaynī l-Šādīlī l-Darqāwī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2005, 2 vol.

Abū Ya‘lā, *Musnad Abī Ya‘lā l-Mawṣilī*, éd. Ḥusayn Salīm Asad, Beyrouth, Dār al-Ma‘mūn li-l-turāt, 1989², 14 vol. (1973¹).

⁵⁷⁴⁷ Première édition selon Dār al-kutub al-‘ilmiyya. Cette maison d'édition considère souvent ses publications comme des premières éditions, ce qui est rarement le cas.

Aḥmad b. Mūsā b. Šākīr,

Kitāb al-Ḥiyal, éd. Aḥmad Yūsuf Ḥasan, Alep, Maḥad al-turāt al-‘ilmī l-‘arabī, 1981.

The book of ingenious devices (Kitāb al-Ḥiyal), tr. Donald Routledge Hill, Dordrecht, D. Reidel, 1979.

(Pseudo-)‘Alī b. Abī Ṭālib, *al-Ġafr al-ġāmi‘ wa-l-nūr al-lāmi‘*, éd. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, Cheetra Prabha Press Bombay.

(Anonymes),

Alf layla wa-layla, Hyderabad, al-Maṭba‘ al-Ḥayḍarī, 1884, 4 vol.

The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla). From the Earliest Known Sources, Edited with Introduction and Notes, éd. Muḥsin Mahdī, Leyde, Brill, 1984, 2 vol.

Les Mille et Une Nuits, tr. Jamel Eddin Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, 1991-2001, 4 vol.

Kitāb al-istibṣār fī A‘ġā’ib al-Amṣār, éd. Saad Zaghloul Abdel-Hamid, Alexandrie, Imprimerie de l'Université d'Alexandrie, 1958 ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 266, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1997.

L'Afrique septentrionale au XIIIe siècle de notre ère description extraite du Kitāb al-istibṣār, tr. Edmond Fagnan, Constantine, 1900 ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 140, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993.

Tuḥfat al-aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine, éd. et tr. Georges Séraphin Colin et Henri-Paul-Joseph Renaud, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934.

Un traité médiéval sur les carrés magiques. De l'arrangement harmonieux des nombres. Edition, traduction et commentaire d'un texte arabe anonyme décrivant divers modes de construction, éd. et tr. Jacques Sesiano, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1996.

(Pseudo-)Aristote, *Sirr al-asrār*, éd. Sāmī Salmān al-A‘war, Beyrouth, Dār al-‘ulūm al-‘arabiyya, 1995.

Asad b. Mūsā, *Kitāb al-Zuhd*, éd. Raif Georges Khoury, Wiesbaden, O. Harrassowitz (« Codices arabici antiqui », 2), 1976.

Al-Aṣbahānī (Abū l-Šayḥ), *Kitāb al-‘Azma*, éd. Riḍā’ Allāh b. Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī, Riyad, Dār al-‘āšima, 1408 (1987-1988), 5 vol.

Al-Baġdādī (ʿAbd al-Qādir), *Ḥizānat al-adab*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1997⁴, 13 vol.

Al-Bakrī (Abū ʿUbayd),

Description de l'Afrique septentrionale par El-Bekri, tr. William Mac Guckin De Slane, édition revue et corrigée, Alger, 1913 (Paris, Imprimerie impériale, 1859¹).

Muġam mā staġama min asmāʾ al-bilād wa-l-mawāḍiʿ, éd. Muṣṭafā l-Saqqā, Le Caire, Maṭbaʿat laġnat al-taʿlif wa-l-tarġama wa-l-našr, 1945-1951, 4 vol. ; réimp. Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, s.d.

Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik, éd. André Ferré et Adrian van Leeuwen, Carthage, al-Muʿassasa l-waṭaniyya li-l-tarġama wa-l-taḥqīq wa-l-dirāsāt/al-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1992, 2 vol.

Al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1991, vol. 1.

Al-Bayhaqī (Aḥmad b. al-Ḥusayn),

Kitāb al-Zuhd al-kabīr, éd. ʿĀmir Aḥmad Ḥaydar, Beyrouth, Dār al-ġinān/Muʿassasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 1987¹.

Kitāb al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt, éd. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Ḥāšidī, Djedda, Maktabat al-sawādī li-l-tawzīʿ, 1413 (1992-1993), 2 vol.

Kitāb al-daʿawāt al-kabīr, éd. Badr b. ʿAbd Allāh al-Badr, Koweït, Manšūrāt markaz al-maḥṭūṭāt wa-l-turāt wa-l-waṭāʾiq, 1993¹.

Šuʿab al-īmān, éd. Abū Hāġir Muḥammad al-Saʿīd b. Basyūnī Zaġlūl, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2000, 9 vol.

al-Ġāmiʿ li-šūʿab al-īmān, éd. ʿAbd al-ʿAlī ʿAbd al-Ḥamīd Ḥāmid, Riyad, Maktabat al-rušd li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 2003, 14 vol.

Al-Bīrūnī,

al-Āṭār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḥāliya, éd. Carl Eduard Sachau, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1878.

Kitāb Taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-ʿaql aw marḍūla, éd. Edward C. Sachau, Londres, Trübner & Co, 1887 ; réimp. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 105, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993.

Alberuni's India, tr. Edward C. Sachau, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1910, 2 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 106 et 107, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993.

Risāla li-l-Bīrūnī fī fihrist kutub Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī, éd. Paul Kraus, Paris, Maṭba'at al-qalam, 1936.

Kitāb al-Ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir, éd. Fritz Krenkow, Hyderabad, Maṭba'at ḡam'iyat dā'irat al-ma'arif al-ʿuṭmāniyya, 1936¹; réimpr. Fuat Sezgin, Natural sciences in Islam, vol. 29, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001.

Al-Buḥārī, *al-Ġami' al-Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, al-Maṭba'a l-salafiyya, 1980, 4 vol.

(Pseudo-)al-Būnī (Aḥmad b. ʿAlī),

Šams al-ma'arif al-ṣuġrā, éd. Abū Sulāfa l-Farīdī l-Falakī, Beyrouth, al-Maktaba l-ʿilmiyya l-falakiyya, 2003.

El Kitāb Šams al-Ma'arif al-Kubrā (al-ŷuz' al-awwal) de Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas, éd. Jaime Coullaut Cordero, thèse sous la direction Vázquez de Benito, Université de Salamanque, 2009.

Šams al-ma'arif al-kubrā, s.l., Markaz al-buḥūṭ al-falakiyya, 2010.

Manba' Uṣūl al-ḥikma, Beyrouth, al-Maktaba l-ṭaqāfiyya, s.d. (réimpr. d'après l'édition du Caire de Muṣṭafā l-Ḥalabī)

Kitāb al-Lu'lu' wa-l-marġān fī tashīr mulūk al-ġānn, Le Caire, Maktabat al-Ġumhūriyya l-ʿarabiyya, s.d.

Kitāb Siḥr al-ʿuṣṣāq fī ġalab al-muštāq, Beyrouth, Dār al-arqam, 1993.

Al-Būnī (Aḥmad b. Qāsim), *al-Ta'rif bi-Būnat Ifriqiya balad sayyidī Abī Marwān al-šarif*, éd. Sa'īd Daḥmānī, Annaba, Manšūrāt Būna li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt, 2007.

Buzurg b. Šahriyār al-Nāḥudāh al-Rāmhurmuzī, *Kitāb ʿaġā'ib al-Hind (Livre des merveilles de l'Inde)*, tr. L. Marcel Devic, Leide, E.J. Brill, 1883-1886; réimp. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 113, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993.

Al-Ḍahabī,

al-ʿIbar, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaġġid, Koweït, Maṭba'at ḥukūmat al-Kuwayt, 1966, 5 vol.

Tadkirat al-ḥuffāz, Hyderabad, Maṭba'at maġlis dā'irat al-ma'arif al-ʿuṭmāniyya, 1958, 4 vol.; rééd. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1998.

Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riġāl, éd. ʿAlī Muḥammad Mu'awwaḍ et ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawġūd, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1995, 7 vol.

Kitāb duwal al-islām (Les dynasties de l'islam), tr. Arlette Nègre, Damas, Institut Français, 1979.

Taʾrīḥ al-islām, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Šuʿayb al-Arnaʿūṭ et Šāliḥ Maḥdī ʿAbbās, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1988, 53 vol.

al-Ṭibb al-nabawī, éd. Aḥmad Rifʿat al-Badrāwī, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-ʿulūm, 1990³.

Siyar aʿlām al-nubalāʾ, éd. Ḥassān ʿAbd al-Mannān, Beyrouth, Bayt al-afkār al-duwaliyya, 2004.

al-ʿUluww li-l-ʿAlī l-Ġaffār, éd. Ḥasan b. ʿAlī l-Saqqāf, Beyrouth, Dār al-imām al-Rawwās, 2007³.

Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867 ; réimpr. Fuat Sezgin, *Natural sciences in Islam*, vol. 7 et 8, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001.

Dāwūd al-Anṭākī,

Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ġāmiʿ li-l-ʿaġab al-ʿuġāb, Le Caire, 1877, vol. 3 ; réimpr. Fuat Sezgin, *Islamic Medicine*, vol. 83, 84 et 85, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1997.

Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-ʿuššāq, Beyrouth, Dār maktabat al-hilāl li-l-ṭibāʿa wa-našr, 1984².

Al-Dimašqī,

Kitāb Nuḥbat al-dahr fī ʿaġāʾib al-barr wa-l-baḥr, éd. August Ferdinand Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866 ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 203, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994.

Manuel de la cosmographie du Moyen-Âge, tr. August Ferdinand Mehren, Copenhague, Imprimerie de Bianco Luno, 1874 ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 204, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994.

Al-Dīnawarī, *Kitāb al-Taʿbīr fī l-ruʾyā aw al-Qādirī fī l-taʿbīr*, éd. Fahmī Saʿd, Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1997, 2 vol.

Al-Dīnawarī (Abū Bakr Aḥmad b. Marwān al-qāḍī l-mālikī), *al-Muġālasa wa-ġawāḥir al-ʿilm*, éd. Abū ʿUdayda Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 1998, 10 vol.

Al-Diyarbī, *Muġarrabāt al-Diyarbī l-Kabīr*, Le Caire, Maṭbaʿat Mušṭafā Muḥammad, s.d.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī,

al-Sirr al-maktūm, lith. Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī, Bombay, s.d.

Tafsīr Faḥr al-Dīn al-Rāzī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1981, 32 vol.

Al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, éd. Muḥammad Na‘īm al-‘Arqasūsī, Beyrouth, Mu‘assasat al-risāla, 2005⁸.

Ġābir b. Ḥayyān,

The Arabic Works of Jābir ibn Hayyān, éd. et tr. Eric John Holmyard, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, 2 vol.

Muḥtār rasā’il Ġābir b. Ḥayyān, éd. Paul Kraus, Le Caire et Paris, 1936.

Tadbīr al-iksīr al-a‘zam : arba‘a ‘ašara risāla fī ṣan‘at al-kīmiyā’, éd. Pierre Lory, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, 1988.

Dix traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix, tr. Pierre Lory, Paris, Sindbad (« Actes Sud »), 1996 (1983¹).

Mağmū‘at muṣannafāt fī l-ḥīmiyā’ wa-l-iksīr al-a‘zam, éd. Marcellin Berthelot, Octave Victor Houdas et Eric Holmyard, présentation et introduction de Pierre Lory, Byblos, Dār wa-maktabat Bībliyūn, 2006⁵⁷⁴⁸.

Al-Ġāḥiz,

al-Ḥayawān, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, al-Dār al-Ḥalabī, 1965-1969, 8 vol.

Kitāb al-tarbī‘ wa-l-tadwīr, éd. Charles Pellat, Damas, Institut Français de Damas, 1955.

Kitāb al-Buḥalā’, éd. Ṭaha l-Ḥāğirī, Le Caire, Dār al-ma‘ārif, s.d.

Le livre des avarés, tr. Charles Pellat, Paris, Éditions G.P. Maisonneuve et C^{ie}, 1951.

Al-Ġawbarī, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār - ein Sittenbild des Geuners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert)*, éd. Manuela Höglmeier, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006.

al-Ġazālī,

al-Ġawāhir al-ğawālī, Égypte, Maṭba‘at al-sa‘āda, 1934¹.

⁵⁷⁴⁸ Cet ouvrage réunit les éditions de textes de Ġābir b. Ḥayyān de Marcellin Berthelot et Octave Houdas, ainsi que l'édition de textes de Ġābir b. Ḥayyān d'Eric John Holmyard basée sur une lithographie de Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī. Le tout est précédé d'une présentation par Pierre Lory.

Miškāt al-anwār, éd. Abū l-‘Alā’ ‘Afifī, Le Caire, al-Dār al-qawmiyya li-l-ṭibā‘a wa-l-našr, 1964.

Le tabernacle des lumières, tr. Roger Deladrière, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

al-Munqid min al-ḍalāl, éd. et tr. Farid Jabre, Beyrouth, al-Lağna l-lubnāniyya li-tarğamat al-rawā‘i‘, 1969².

Ghazālī's Book of Counsel for Kings, tr. Frank Ronald Charles Bagley, Londres, Oxford University Press, 1971² (1964¹).

al-Tibr al-masbūk fi naṣiḥat al-mulūk, éd. Muḥammad Aḥmad Damağ, Beyrouth, al-Mu‘assasa l-ğāmi‘iyya li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī‘, 1987¹.

al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ ma‘ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā, éd. Fadlou A. Shehadi, Beyrouth, Dar el-machreq (« Recherches »), 1982².

Temps et prières, tr. Pierre Cuperly, Paris, Sindbad (« La bibliothèque de l'Islam »), 1990 (traduction d'extraits du *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*).

The Incoherence of the Philosophers, éd. et tr. Michael E. Marmura, Provo, Brigham Young University Press, 1997.

Ihyā’ ‘ulūm al-dīn, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2010³, 4 vol.

Al-Ğilī (‘Abd al-Karīm), *al-Insān al-kāmil fi ma‘rifat al-awāḥir wa-l-awā’il*, éd. Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ‘Uwayḍa, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997.

Ḥāğğī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jebebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum. Ad codicum vindobonensium, parisiensium et berolinensium fidem primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel*, éd. Gustav Flügel, Leipzig, R. Bentley, 1835-1858, 6 vol.

Al-Ḥākīm al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā l-Ṣaḥiḥayn*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1990, 5 vol.

Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Nawādir al-uṣūl fi ma‘rifat aḥādīṭ al-rasūl*, éd. Ismā‘il Ibrāhīm Mutawallī ‘Awaḍ, Le Caire, Maktabat al-imām al-Buḥārī, 2008, 2 vol.

Al-Ḥallāğ, *Dīwān al-Ḥallāğ*, éd. Kāmil Muṣṭafā l-Ṣaybī, Bagdad, Āfāq arabiyya publishing house press, 1984².

Al-Ḥarālī, *Turāt Abī l-Ḥasan al-Ḥarālī l-Marrākuṣī fi l-tafsīr*, éd. Muḥammādī b. ‘Abd al-Salām al-Ḥayyātī, Casablanca, Maṭba‘at al-nağāḥ al-ğadīda, 1997.

Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Madīnat al-salām*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2001, 17 vol.

Al-Hawwārī, *Tafsīr kitāb Allāh al-ʿazīz*, éd. al-Ḥāġġ b. Saʿīd Šarīfī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1990¹, 4 vol.

Al-Ḥazraġī, *Kitāb al-ʿuqūd al-luʿluʿiyya fī taʿrīḥ al-dawla l-rasūliyya*, éd. Muḥammad Basayūnī ʿAsil, Le Caire, Maṭbaʿat al-hilāl, 1911, 2 vol.

Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿtār fī ḥabar al-aqṭār*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Maktabat Lubnān, 1984 (1975¹).

Ibn ʿAbbād al-Rundī, *Lettres de direction spirituelle*, éd. Paul Nwyia, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1974 (1958¹).

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib*, éd. ʿAbd al-Munʿim ʿĀmir, Le Caire, al-Hayʿa l-ʿamma li-quṣūr al-ṭaqāfa, 1961.

Ibn ʿAbd Rabbi-hi, *al-Iqd al-farīd*, éd. Mufīd Muḥammad Qamīḥa, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983, 9 vol.

Ibn Abī ʿĀšim, *al-Sunan*, éd. Bāsim b. Fayṣal al-Ġawābira, Riyad, Dār al-šamīʿī li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 1998, 2 vol.

Ibn Abī l-Dunyā, *Mawsūʿat rasāʾil Ibn Abī l-Dunyā*, Beyrouth, Muʿassasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 1993¹, 4 vol.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, éd. Asʿad Muḥammad al-Ṭayyib, La Mecque/Riyad, Maktabat Nizār Muṣṭafā l-Bāz, 1997.

Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāšid ilā asnā l-maqāšid fī anwāʿ al-ʿulūm*, éd. Aloys Sprenger, dans *Two works on Arabic Bibliography*, Calcutta, Biblioteca Indica, 1849, p. 14-99 ; éd. ʿAbd al-Munʿim Muḥammad ʿUmar et Aḥmad Ḥilmī ʿAbd al-Raḥmān, Le Caire, Dār al-fikr al-ʿarabī, 1990.

Ibn al-Aġdābī, *al-Azmina wa-l-anwāʾ*, éd. ʿIzzat Ḥasan, Rabat, Dār Abī Raqrāq li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, 2006².

Ibn ʿAğība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, éd. et tr. Jean-Louis Michon, préface Claude Addas, Marrakech, al-Quobba Zarqua, 1998.

Ibn ʿArabī,

La production des cercles, éd. et tr. Paul Fenton, Maurice Gloton et Henrik Samuel Nyberg, Paris, Édition de l'Éclat, 1996 (édition bilingue).

La vie merveilleuse de Dū l-Nūn l'Egyptien, tr. Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1988.

Rasāʾil Ibn ʿArabī. 3. Al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī, éd. Saʿīd ʿAbd al-Fattāh, Beyrouth, al-Intiṣār al-ʿarabī, 2002.

al-Futūḥāt al-makkiyya, éd. ʿUṭmān Yaḥyā, Le Caire, al-Hayʾa l-miṣriyya l-ʿamma li-l-kitāb, 1985.

al-Taḡalliyyāt al-ilāhiyya, éd. ʿUṭmān Yaḥyā, Téhéran, Markaz naṣr dānesgāhī, 1988.

Le livre des théophanies d'Ibn Arabī, tr. Stéphane Ruspoli, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.

Aḥkām al-Qurʾān, éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003.

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ madīnat Dimāšq*, éd. ʿUmar b. Ġarāma l-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, 80 vol.

Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-taʾrīḥ*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1987, 11 vol.

Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna ʿan šarīʿat al-firqa l-bāḡiyya*, éd. ʿUṭmān ʿAbd Allāh Ādam al-Aṭyūbī, Riyad, Dār al-rāya li-l-naṣr wa-l-tawzīʿ, 1415 (1994-1995), 4 vol.

Ibn al-Bayṭār,

Kitāb al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya, Le Caire, Būlāq, 1291 (1874), 4 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, Islamic Medicine, vol. 69 et 70, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996.

Traité des simples, tr. Lucien Leclerc, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, tomes XXIII, XXV et XXVI, Paris, Imprimerie Nationale, 1877, 1881 et 1883, 3 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, Islamic Medicine, vol. 71 à 73, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996.

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, éd. Ayman Fuʾād Sayyid, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (« Textes arabes et études islamiques », 23), 1985.

Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī,

Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān, Leyde, Brill, 1885 ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 38, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.

Abrégé du Livre des pays, tr. Henri Massé, Damas, Institut Français de Damas, 1973.

Ibn Barrağān, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, éd. Purificación de la Torre, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas (« Fuentes arábico-hispanas », 24), 2000.

Ibn al-Fāriḍ (ʿUmar),

Dīwān Ibn al-Fāriḍ, Le Caire, Maktabat al-Qāhira, 1951.

Poèmes mystiques, tr. et com. Jean-Yves L'Hopital, Damas, Ifpo, 2008².

Ibn al-Ğawzī,

al-Muntaẓam fī taʾrīḥ al-mulūk wa-l-umam, éd. Muḥammad et Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992, 19 vol.

Bustān al-wāʿiẓīn wa-riyāḍ al-sāmiʿīn, éd. al-Sayyid al-Ğumaylī, Le Caire, Dār al-Rayyān li-l-turāt, 1983.

Usd al-ğāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba, éd. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawğūd et Ğumʿa Ṭāhir al-Nağğār, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d.

Şifat al-şafwa, éd. Ṭāriq Muḥammad ʿAbd al-Munʿim, Alexandrie, Dār Ibn Ḥaldūn, s.d., 2 vol.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī,

Tahḍīb al-tahḍīb, Hyderabad, Maṭbaʿat dāʾirat al-maʿārif al-niẓāmiyya, 1325 (1907-1908), 12 vol. ; réimpr. Beyrouth, Dār Şādir, 1968, 12 vol.

Faṭḥ al-bārī, éd. ʿAbd al-Qādir Şayba l-Ḥamd, Riyad, Maktabat al-Malik Fahd al-waṭaniyya, 2001, 13 vol.

Lisān al-Miẓān, éd. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ğadda et Salmān ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ğadda, Beyrouth, Maktabat al-maṭbūʿāt al-islāmiyya, 2002, 10 vol.

al-Işāba fī tamyīz al-ṣaḥāba, éd. al-Turkī, Le Caire, 2008, 16 vol.

Ibn Ḥaldūn,

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun, tr. William Mac Guckin De Slane, Alger 1847-1856, 3 vol.

Muqaddimat Ibn Ḥaldūn, éd. Étienne Marc Quatremère, Paris, B. Duprat, 1858, 3 vol.

Les prolégomènes, tr. William Mac Guckin De Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863-1868, 3 vol.

The Muqaddimah. An introduction to history, tr. Franz Rosenthal, New York, Bollingen Foundation, 1958, 3 vol.

Šifā' al-sā'il li-tahdīb al-masā'il, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1957 ; éd. Ignace-Abdo Khalifé, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959.

Le Voyage d'Occident et d'Orient (Autobiographie), tr. Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1984².

Rihlat Ibn Ḥaldūn, éd. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004.

La voie et la loi, tr. René Pérez, Paris, Actes Sud, 1991 ; Paris, Actes Sud (« Babel »), 2010.

Ibn Ḥallikān,

Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 8 vol.

Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, tr. William Mac Guckin De Slane, Paris, Printed for the Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1842-1871, 4 vol.

Ibn al-Ḥaṭīb (Lisān al-Dīn), *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*, éd. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā, Le Caire, Dār al-fikr al-ʿarabī, n.d.

Ibn al-ʿIbrī, *Muntaḥab Kitāb Ḡāmiʿ al-mufradāt*, éd. et tr. Max Mayerhof et George P. Sobhy, Le Caire, Būlāq, 1932-1940, 4 fasc. ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Medicine, vol. 51 et 52, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996 ; rééd. texte arabe Paris, Dār Bibliyūn, 2005.

Ibn ʿIdārī,

al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus, éd. Reinhart Pieter Anne Dozy, Leyde, E.J. Brill, 1838.

al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus, éd. Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa (« al-Maktaba l-andalusiyya », 22), 1983³, 5 vol.

Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d., 8 vol. (Beyrouth, al-Maktaba l-tiḡāriyya li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, s.d.¹)

Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, éd. Muḥammad Muṣṭafā, Le Caire, 1960, 5 vol.

Ibn Kaṭīr,

al-Bidāya wa-l-nihāya, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Dār Ḥiğr, 1998, 21 vol.

Tafsīr al-Qur'ān al-‘aẓīm, éd. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, 9 vol.

Ibn Ḥurradāqbih, « Le livre des routes et des provinces par Ibn-Khordadbeh », éd. et tr. Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, sér. 6, t. 5 (jan 1865), p. 5-127 (introduction et texte arabe), p. 227-296 et p. 446-532 (traduction).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, éd. 'Abd Allāh 'Alī l-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh et Hāšim Muḥammad al-Šādīlī, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1981, 6 vol.

Ibn Maryam al-Tilimsānī, *al-Bustān fī dīkr al-awliyā' wa-l-‘ulamā' bi-Tilimsān*, éd. Muḥammad Ibn Abī Šanab, Alger, al-Maṭba‘a l-ṭa‘ālibiyya, 1908.

Ibn Masarra, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo*, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Salamanca, Universidad de Salamanda, 2008.

Ibn Maymūn (Mūsā), *Šarḥ asmā' al-‘uqqār. Un glossaire de matière médicale de Maimonide*, éd. et tr. Max Meyerhof, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1940 ; réimpr. Fuat Sezgin, *Islamic Medicine*, vol. 29, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996.

Ibn Maymūn [= 'Obadyāh Maimonides], *The Treatise of the Pool (Al-Maqāla al-Ḥawḍiyya) by 'Obadyāh Maimonides*, éd. et tr. Paul Fenton, Londres, The Octagon Press, 1981.

Ibn al-Nadīm,

al-Fihrist, éd. Riḍā Tağaddud, Téhéran, Marvi Offset printing, 1971.

The Fihrist of al-Nadīm, éd. et tr. Bayard Dodge, New York et Londres, Columbia University Press, 1970, 2 vol.

Ibn Nawbaḥt, *al-Kitāb al-kāmīl fī asrār al-nuğūm*, éd. et tr. espagnole Ana Labarta, Madrid, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.

Ibn Qayyim al-Ğawziyya,

al-Ṭibb al-nabawī, éd. ʿAbd al-Ğanī ʿAbd al-Ḥāliq, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d.

ʿAwn al-maʿbūd. *Šarḥ Sunan Abī Dāwūd*, éd. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUṭmān, Médine, al-Maktaba l-salafiyya bi-l-Madīna l-munawwara, 1968², 14 vol.

Zād al-maʿād, éd. Šuʿayb et ʿAbd al-Qādir al-Arnaʿuṭ, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1998³, 6 vol.

Medicine of the Prophet, tr. Penelope Johnstone, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1998 (réimpr. 2001, 2004, 2006 et 2008).

Ibn al-Qayyim, *al-Manār al-munif*, éd. Yaḥyā b. ʿAbd Allāh al-Ṭumālī, Jedda, Dār ʿālam al-fawāʿid li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 1428 (2007-2008).

Ibn al-Qiftī, *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*, éd. Julius Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr*, éd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1965.

Ibn Qutayba,

Tafsīr ġarīb al-Qurʾān, éd. Aḥmad Šaqr, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1978.

Kitāb al-anwāʾ, éd. Muhammad Hamidullah et Charles Pellat, Hyderabad, The Dāiratu'l-Maʿārif-il-Osmānia Press, 1956 ; réimpr. Fuat Sezgin, Natural Sciences in Islam, vol. 52, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001.

Ibn Raġab, *Ğāmiʿ al-ʿulūm wa-l-ḥikam*, éd. Šuʿayb al-Arnāʿuṭ et Ibrāhīm Bāġis, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1999⁸, 2 vol.

Ibn Razzāz al-Ğazarī,

al-Ğāmiʿ bayna l-ʿilm wa-l-ʿamal al-nāfiʿ fī šināʿat al-ḥiyal, éd. Aḥmad Yūsuf al-Ḥasan, Alep, Maʿhad al-turāṭ al-ʿilmī l-ʿarabī, 1979.

The Book of Knowledge of Ingenious mechanical devices, tr. Donald Routledge Hill, Dordrecht/Boston, Neth/D. Reidel, 1974.

Ibn al-Šabbāġ,

Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār, Tunis, 1887.

The Mystical Teachings of al-Shadhili, tr. Elmer H. Douglas, New York, State university of New York press, 1993.

Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, Le Caire, Maktabat al-Ḥanḡī, 2001, 11 vol.

Ibn Šāhīn, *al-Išārāt fi ʿilm al-ʿibārāt*, éd. Sayyid Kisrawī Ḥasan, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1993.

Ibn al-Šiḡna, *Rawḍ al-manāẓir fi l-awāʾil wa-l-awāḡir*, éd. Sayyid Muḥammad Muḥannā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1997.

Ibn Sīnā, *Tafsīr sūratay al-Iḡlāṣ wa-l-falaq*, Delhi, 1893-1894.

Ibn Šuhayd al-Andalusī,

Risālat al-Tawābīʿ wa-zawābīʿ, éd. Buṭrus al-Bustānī, Beyrouth, Dār Šādir, 1996 (1951¹).

The Treatise of Familiar Spirits and Demons, tr. James T. Monroe, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press (« Near Eastern studies », 15), 1971.

Démons inspireurs de poètes et génies des tempêtes : épître par Ibn Shuhayd al-Andalusī, tr. Georges Douillet, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1991.

Ibn Taḡrī Birdī,

al-Nuḡūm al-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Qāhira, éd. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992, 16 vol.

al-Manhal al-šāfi, éd. Muḥammad Muḥammad Amīn, Le Caire, Markaz taḡqīq al-turāt, 1993, 12 vol.

Ibn Taymiyya,

al-Furqān bayn awliyāʾ al-Raḡmān wa-awliyāʾ al-Šayṭān, Riyad, Maktabat al-maʿārif, 1982 (Le Caire, 1967¹).

al-Muʿġizāt wa-l-karāmāt wa-anwāʿ ḡawāriq al-ʿādāt, éd. Abū ʿAbd Allāh Maḡmūd b. Imām, Tanta, Maktabat al-Šaḡāba, 1987¹.

Maḡmūʿ al-fatāwā, éd. ʿAbd al-Raḡmān b. Muḥammad b. Qāsim, Médine, Maḡmaʿat al-malik Fahd li-ṭibāʿat al-Muṣḡaf al-šarīf, 2004, 37 vol.

Ibn al-Ṭiqṭaqā,

Al-Fakhrī. Histoire du khalifat et du vizirat [= al-Faḡrī fi l-ādāb al-sulṭāniyya wa-l-duwal al-islāmiyya], éd. Hartwig Derenbourg, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895.

Al-Fakhrî. Histoire des dynasties musulmanes, tr. Émile Amar, Paris, Ernest Leroux, 1910.

Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, éd. Ignace Goldziher, Alger, P. Fontana, 1903.

(Pseudo-)Ibn Tūmart, *Kanz al-ʿulūm wa-l-durr al-manzūm fī ḥaqāʾiq ʿilm al-šarīʿa wa-daqaʾiq ʿilm al-ṭabīʿa*, éd. Ayman ʿAbd al-Ġābir al-Baḥīrī, Le Caire, Dār al-āfāq al-ʿarabiyya, 1999.

Ibn Waḥšiyya,

L'agriculture nabatéenne, éd. Toufic Fahd, Damas, Institut Français de Damas (« Publications de l'Institut Français de Damas », 122-124), 1993-1998, 3 vol.

Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained, éd. et tr. Joseph Hammer, Londres, W. Bulmer and Co. Cleveland Row, 1806.

Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām, dans Iyād Ḥālid al-Ṭabbāʿ, *Minhağ taḥqīq al-maḥtūṭāt*, Damas, Dār al-fikr, 2003.

Ibn al-Zayyāt, *al-Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra fī l-Qarāfatayn al-kubrā wa-l-ṣuġrā*, Le Caire, al-Maṭbaʿa l-amīriyya, 1907 ; réimpr. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 55, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.

Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riğāl al-tašawwuf*, éd. Aḥmad al-Tawfīq, Rabat, Maṣūrat Kulliyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya, 1984.

Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh⁵⁷⁴⁹,

Aḥbār al-zamān, Beyrouth, Dār al-Andalus li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, 1966² (Égypte, Maṭbaʿat ʿAbd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, 1938¹).

L'abrégé des merveilles, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris, tr. Bernard Carra de Vaux, Paris, 1898 ; réimpr. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 196, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994.

⁵⁷⁴⁹ Les deux textes ci-dessous ont été édités sous le nom d'al-Masʿūdī. Voir notre note 538 p. 138.

Al-Ibšihī,

al-Mustaṭraf, Le Caire, Maktabat al-Ġumhūriyya l-ʿarabiyya, s.d., 2 vol. ; réimp. de Le Caire, Maṭbaʿat Šaraf, 1302 (1884), 2 vol.

al-Mostaṭraf, tr. Gaston Rat, Paris/Toulon, Isnard/Brun, 1899-1902, 2 vol.

Démons et merveilles, tr. Gaston Rat, Beyrouth, Les éditions de la Méditerranée/Les éditions kitaba (« Classiques arabes », 7), 1981⁵⁷⁵⁰.

Iḥwān al-Šafāʾ,

Les révolutions et les cycles : épîtres des Frères de la Pureté, XXXVI, tr. Godefroid de Callataÿ, Beyrouth/Louvain-la-neuve, Al-Bouraq/Academia-Bruylant, 1996.

Rasāʾil Iḥwān al-šafāʾ, Beyrouth, Dār Šādir, 2008, 4 vol.

Epistles of the brethren of purity. On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a, éd. et tr. Godefroid de Callataÿ et Bruno Halflants, New York, Oxford University Press, 2011.

Al-ʿIrāqī, *Kitāb al-ʿilm al-muktasab fī zirāʿat adh-dhahab. Book of knowledge acquired concerning the cultivation of gold*, éd. et tr. Eric John Holmyard, Paris, Paul Geuthner, 1923.

Al-Iṣṭahrī, *Kitāb Masālik al-mamālik*, Leyde, Brill, 1927.

Al-Kindī, *Kīmiyāʾ al-ʿiṭr wa-l-taṣʿidāt. Buch über die chemie des parfums und die destillationen*, éd. et tr. Karl Garbers, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1948 ; réimp. Fuat Sezgin, *Natural Sciences in Islam*, vol. 72, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2002.

Al-Kisāʾī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, éd. Isaac Eisenberg, Leyde, Brill, 1922, 2 vol.

Al-Kuntī, *Šifāʾ al-asqām al-ʿarīḍa fī l-zāhir wa-l-bāṭin min al-aḡsām*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

Léon l'Africain, *Description de l'Afrique tierce partie du monde*, Paris, Ernest Leroux, 1896, 3 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 136-138, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993, 3 vol.

⁵⁷⁵⁰ Cet ouvrage est un recueil d'extraits de l'ancienne traduction de Gaston Rat.

Al-Mağrīṭī,

Das Ziel des Weisen [= *Ġāyat al-ḥakīm*], éd. Hellmut Ritter, Leipzig et Berlin, B.G. Teubner (« Studien der Bibliothek Warburg », 12), 1933⁵⁷⁵¹.

"*Picatrix*", *Das Ziel des Weisen*, tr. Martin Plessner et Hellmut Ritter, London, The Warburg Institute (« Studies of the Warburg Institute », 27), 1962.

Le Livre du but du sage : prééminence qu'il convient d'accorder à l'un des deux plus dignes résultats, tr. Valérie Chébiri, mémoire sous la direction de Pierre Lory, Paris, EPHE - V^e section, 1998.

Al-Maqqarī l-Tilimsānī, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995, 10 vol.

Al-Maqrīzī,

Kitāb al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār, éd. Gaston Wiet, Le Caire, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1911-1913, 5 vol. ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 247, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1995, 2 vol.

al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār, éd. Ayman Fu‘ād Sayyid, Londres, Al-Furqān Islamic heritage foundation, 2002, 5 vol.

Description topographique et historique de l'Égypte. Première partie, tr. Urbain Bouriant, Paris, 1895, 2 vol. ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 59, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.

Kitāb al-muqaffā l-kabīr, éd. Muḥammad al-Ya‘lāwī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1991, 8 vol.

Al-Marzūqī, *Kitāb al-azmina wa-l-amkina*, Hyderabad, Maṭba‘at maḡlis dā‘irat al-ma‘ārif, 1914 ; réimpr. Fuat Sezgin, Natural Sciences in Islam, vol. 53, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2001, 2 vol.

Al-Masīḥī, *Kitāb al-Mi‘a fī l-ṭibb*, éd. Floréal Sanagustin, Damas, Institut Français de Damas, 2000, 2 vol.

⁵⁷⁵¹ Concernant la version latine de ce traité connue sous le nom de *Picatrix* et les traductions en français de la version latine, nous les avons regroupées dans la section suivante de la bibliographie.

Al-Mas'ūdī,

Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf, éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1894, VII et VIII.

Le livre de l'avertissement et de la révision, tr. Bernard Carra de Vaux, Paris, Imprimerie Nationale, 1896.

Murūğ al-dahab wa-ma'ādin al-ğawhar, éd. et tr. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beyrouth, al-Ğāmi'a l-lubnāniyya, 1965-1979, 7 vol. ; *Les prairies d'or*, Paris, Société asiatique, 1962 -1997, 5 vol.

Al-Māwardī,

Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif, éd. Edmond Fagnan, Alger, Jourdan, 1915.

Kitāb al-aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya, éd. Aḥmad Mubārak al-Bağdādī, Koweït, Maktabat dār Ibn Qutayba, 1989¹.

The Ordinances of Government, tr. Wafaa H. Wahba, Garnet Publishing Limited, 1996¹.

Naṣīḥat al-mulūk, éd. Muḥammad Ğāsim al-Ḥadītī, Bagdad, Dār al-šu'ūn al-ṭaqāfiyya l-ċamma, 1986.

Al-Mu'izz b. Bādīs, *Umdat al-kuttāb wa-ḥuddat dawī l-albāb*, éd. Nağīb Māyil al-Harawī et 'Iṣām Makkiyya, Meched, Mağma' al-buḥūt al-islāmiyya, 1409.

Al-Munāwī (ċAbd al-Ra'ūf),

al-Kawākib al-durriyya fī tarāğim al-sāda l-šūfiyya [= *Ṭabaqāt al-Munāwī l-kubrā*], éd. ċAbd al-Ḥamīd Šāliḥ Ḥamdān, Le Caire, al-Maktaba l-azhariyya li-l-turāt, 1994, 2 vol.

Fayḍ al-qadīr. Šarḥ al-ğāmi' al-šağīr, Beyrouth, Dār al-ma'rifā, 1972², 6 vol.

Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, éd. ċAbd Allāh Maḥmūd Šiḥāta, Le Caire, al-Ḥay'a l-miṣriyya l-ċamma li-l-kitāb, 1979-1989, 5 vol.

Murtaḍā b. al-ċAfīf, *L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe*, tr. Pierre Vattier, rééd. Gaston Wiet, Paris, Imprimerie Nationale/Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1953.

Al-Mutanabbī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī*, éd. Badr al-Dīn Ḥāḍirī et Muḥammad Ḥammādī, Beyrouth, Dār al-šaraf al-ċarabī, 1995².

Al-Nabhānī,

Kitāb Ḡāmi' karāmāt al-awliyā', Le Caire, Dār al-kutub al-‘arabiyya l-kubrā, n.d.
Sa‘ādat al-dārayn fī l-ṣalāt ‘alā sayyid al-kawnayn, s.l., 1900.

Al-Nābulusī, *Ta‘ṭīr al-ānām fī ta‘bīr al-manām*, Le Caire, 1916, 2 vol.

Al-Nawbaḥtī, *Mūsā ibn Nawbaḥt : al-Kitāb al-Kāmil, Horoscopos Historicos*, éd. et tr. Ana Labarta, Madrid, 1982.

Al-Nīsābūrī, *‘Uqalā’ al-maḡānīn*, éd. ‘Umar al-As‘ad, Beyrouth, Dār al-nafā’is, 1987.

Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Le Caire, Maṭba‘at dār al-kutub al-miṣriyya, 1937 ; éd. Mufīd Qumayḥa, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004.

Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, 14 vol.

Al-Qalšādī, *Kašf al-‘asrār ‘an ‘ilm ḥurūf al-ḡubār*, éd. et tr. Mohamed Souissi, Carthage, al-Mu‘assasa l-waṭaniyya li-l-tarḡama wa-l-taḥqīq wa-l-dirāsāt/Bayt al-ḥikma/al-Dār al-‘arabiyya li-l-kitāb, 1988.

Al-Qabiṣī, *Al-Qabiṣī (Alcabitius) : The Introduction to Astrology*, éd. et tr. Charles Burnett, Keiji Yamamoto et Michio Yano, Londres/Turin, The Warburg Institute, 2004.

Al-Qandūzī l-Ḥanafī, *Yanābī‘ al-mawadda*, éd. ‘Alā’ al-Dīn al-A‘lamī, Beyrouth, Mu‘assasat al-A‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1997, 3 vol.

Al-Qayrawānī,

La Risāla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islām selon le rite mālikite, éd. et tr. Léon Bercher, Alger, Éditions Jules Carbonel, 1945.

Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, éd. Aḥmad Muṣṭafā Qāsim al-Ṭaḥṭawī, Le Caire, Dār al-faḍīla, 2005.

Al-Qazwīnī,

Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1848 ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Geography, vol. 198, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994 ; Beyrouth, Dār Ṣādir, 1998.

‘Aḡā’ib al-maḥlūqāt wa-ḡarā’ib al-mawḡūdāt, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1849 ; réimpr. Fuat Sezgin,

Islamic Geography, vol. 197, Frankfurt, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994.

Al-Qummī (‘Abbās), *Mafātiḥ al-ġinān*, Beyrouth, Dār maktabat al-Rasūl al-akram, 1997.

Al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beyrouth, Mu’assasat al-risāla, 2006, 24 vol.

Al-Quṣayrī,

al-Risāla l-Quṣayriyya, éd. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. al-Šarīf, Le Caire, Dār al-ša‘b, 1989 ; Le Caire, Maṭba‘at Ḥassān, 1972, 2 vol.

Al-Qushayri's Epistle on Sufism, tr. Alexander D. Knysh, Doha, Garnet publishing, 2007.

Al-Rāzī (Abū Bakr Muḥammad),

The Spiritual Physick of Rhazes, tr. Arthur J. Arberry, Londres, John Murray (« The Wisdom of the East series »), 1950.

La médecine spirituelle, tr. Rémi Brague, Paris, Flammarion, 2003.

Al-Asrār wa-Sirr al-asrār, éd. Muḥammad Taqī Dāniš Pajūh, Téhéran, Commission nationale iranienne pour l'Unesco, 1964.

Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb, Hyderabad, Maṭba‘at maġlis dā‘irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya (« Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmania publications. New series », 4/1), 1955-1971, 21 vol.

Al-Rāzī (Abū Ḥātim), *Min Kitāb al-Zuhd*, éd. ‘Āmir Ḥasan Šabrī, Beyrouth, Dār al-bašā’ir al-islāmiyya, 2001.

Sa‘adiyā l-Fayyūmī, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création*, éd. et tr. Lambert Mayer, Paris, Émile Bouillon, 1891.

Al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling (II-VI et XIV), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981 (II-VI), 1991 (XIV).

Al-Saḥāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān kaṭīr min al-aḥādīṭ al-muštahara ‘alā l-alsina*, éd. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Šadiq, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1979.

Şāʿid al-Andalusī,

Kitāb Ṭabaqāt al-umam, éd. Louis Cheikho, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1912.

Kitāb Ṭabaqāt al-Umam (Livre des Catégories des Nations), tr. Régis Blachère, Paris, Larose Éditeurs, 1935.

Science in the Medieval World by Şāʿid al-Andalusī. Book of the Categories of Nations, tr. et éd. Alok Kumar et Semaʿan I. Salem, Austin, University of Texas Press, 1991.

Al-Şanhāġī, *Édition, traduction en français et commentaire de « Kanz al-asrār wa lawāqih (sic) al-afkār » Le trésor des secrets et des idées fécondes du Qādī Azmūr al-Shahîr bi AL-ŞANHĀĠĪ (m. en 795/1392)*, éd. Belkacem Daouadi, thèse de doctorat es lettres, sous la direction de Geneviève Gobillot, décembre 2006.

Al-Şahrastānī,

Kitāb al-Milal wa-l-nihal, éd. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992², 3 vol.

Livre des religions et des sectes, tr. Jean Jolivet et Guy Monnot, Louvain/Paris, Peeters/Unesco, 1986-1993, 2 vol.

Al-Sakkākī, *Miftāḥ al-ʿulūm*, éd. Akram ʿUṭmān Yūsuf, Bagdad, Maṭbaʿat dār al-risāla, 1982¹.

Al-Şaʿrānī, *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-ʿuhūd al-muḥammadiyya*, Alep, Dār al-qalam al-ʿarabī, 1991.

Al-Şarġī, *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ ahl al-şidq wa-l-iḥlāṣ*, éd. ʿAbd Allāh al-Ḥabašī, Sanaa, al-Dār al-yamaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 1992.

Al-Şāṭibī, *al-Iʿtişām*, éd. Mašhūr b. Ḥasan Āl Salmān, s.l., Maktabat al-tawḥīd, 2000, 4 vol.

Al-Suyūṭī (Ġalāl al-Dīn),

al-Durar al-muntaṭira fī l-aḥādīṭ al-muštahira, éd. Muḥammad b. Luṭfī l-Şabbāġ, Riyad, ʿImādat šuʿūn al-maktabāt, s.d.

Kitāb al-raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma, éd. Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-ʿarabiyya l-kubrā, s.d.

Muḥtaṣar al-ṭibb al-nabawī, éd. Ibrāhīm Muḥammad Ḥasan al-Ġamal, Le Caire, Maktabat al-Qurʾān, 1983.

al-Ḥāwī li-l-fatāwī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983, 2 vol.

al-Minhağ al-sawī wa-l-minhal al-rawī fi l-ṭibb al-nabawī, éd. Ḥasan Muḥammad Maqbūlī, Beyrouth, 1986.

al-Ḥabāʾik fi aḥbār al-malāʾik, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988².

al-Durr al-mantūr fi l-tafsīr bi-l-maʾtūr, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Markaz hağr li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt al-ʿarabiyya wa-l-islāmiyya, 2003, 17 vol.

Al-Taʿālībī (Abū Mansūr), *Timār al-qulūb fi l-muḍāf wa-l-mansūb*, 1908.

Al-Ṭabarānī,

Kitāb al-Duʿāʾ, éd. Muḥammad Saʿīd b. Muḥammad Ḥasan al-Buḥārī, Beyrouth, Dār al-bašāʾir al-islāmiyya, 1987, 3 vol.

al-Muʿğam al-awsaṭ, éd. Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh b. Muḥammad et ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Le Caire, Dār al-Ḥaramayn, 1995, 10 vol.

al-Muʿğam al-kabīr, éd. Ḥamdī ʿAbd al-Mağīd al-Salafī, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, s.d., 23 vol.

Al-Ṭabarī (ʿAlī b. Rabban), *Firdaws al-ḥikma fi l-ṭibb*, éd. Muḥammad Zubayr al-Şiddiqī, Berlin, 1928 ; réimpr. Fuat Sezgin, Islamic Medicine, vol. 29, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996.

Al-Ṭabarī,

Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Dār Hiğr, 2001, 24 vol.

Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān, éd. Maḥmūd Muḥammad Şākir et Aḥmad Muḥammad Şākir, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1954-1968, 16 vol.

Taʾrīḥ al-Ṭabarī. Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1960-1969, 10 vol ; anc. éd. : Leyde, Brill, 1879-1901 ; tr. en anglais, New York, State University of New York Press, 1985-2007, 40 vol.

Ṭāşköprüzāde, *Miftāḥ al-saʿāda wa-mişbāḥ al-siyāda fi mawḍūʿāt al-ʿulūm*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1985¹, 3 vol.

Al-Tifāşī, *Kitāb Azhār al-afkār fi ġawāhir al-aḡğār*, éd. et tr. Antonio Raineri, Firenze, Imp. E. R. tipografia orientale mediceo-laurenziana, 1818.

Al-Tilimsānī (Ibn al-Ḥāğğ),

Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā, Égypte, Maktaba wa-maṭba‘at al-Ḥāğğ ‘Abbās b. ‘Abd al-Salām b. Šaqrūn⁵⁷⁵², n.d.

Tāğ al-mulūk wa-durrat al-anwār, Le Caire, Le Caire, 1898-1899.

Al-Tirmidī, *al-Ġāmi‘ al-šaḥīḥ*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire, Maṭbu‘at Mušṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1978-1986, 5 vol.

Al-Tustarī (Sahl b. ‘Abd Allāh),

Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm, éd. Ṭāḥā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d et Sa‘d Ḥasan Muḥammad ‘Alī, Le Caire, Dār al-Ḥaram li-l-turāt, 2004.

El inicio de la ciencia de las letras en el Islam : la Risalat al-Huruf del sufī Sahl al-Tustari, éd. et tr. Pilar Garrido Clemente, Madrid, Madala, 2010.

Tafsīr al-Tustarī. Great Commentaries on the Holy Qur‘ān, éd. Annabel et Ali Keeler, Amman, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.

Šafī l-Dīn b. Abī l-Manšūr, *La Risāla de Šafī al-dīn ibn Abī l-Manšūr ibn Zāfir*, éd. Denis Gril, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1986.

Al-Sanūsī, *Religiöse Magie im »Buch der probaten Mittel«. Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muğarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490)*, éd. Sabine Dorpmüller, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005.

Al-Sarrāğ, *Kitāb al-luma‘ fī l-tašawwuf*, éd. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, Maktabat al-ṭaqāfa l-dīniyya, 1998.

Al-Wanšarīsī, *al-Mi‘yār al-mu‘rib wa-l-ğāmi‘ al-muğrib ‘an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Mağrib*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981, 13 vol.

Al-Waššā’,

Kitāb al-Zarf wa-l-zurafā’, Égypte, Maṭba‘at al-i‘timād, 1953².

Le livre de brocard, tr. partielle Siham Bouhlal, Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Orient », 110), 2004.

⁵⁷⁵² La page de titre de l'édition a Šqrđan (la *fatḥa* sur la *dāl* est clairement indiquée). Néanmoins, la lecture Šaqrūn (dont Šqrđan pourrait être une déformation suite à une lecture éronnée de la *wāw* en *dāl*) correspondrait à un anthroponyme courant, c'est pourquoi nous proposons cet amendement.

Al-Yāfi‘ī,

al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-Qur’ān al-‘aẓīm, s.l., al-Maktaba l-‘alāmiyya, s.d.
Rawḍ al-rayāḥīn, s.l., n.d.

Al-Ya‘qūbī, *Specimen e literis orientalibus exhibens Kitābo'l-boldān*, éd. Abraham Wilhelm Theodorus Juynboll, Leyde, E.J. Brill, 1861.

Yāqūt al-Ḥamawī,

Mu‘ğam al-udabā’ (Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb), éd. Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1993, 7 vol.

Mu‘ğam al-buldān, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866, 5 vol. ; réimpr. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, vol. 210 et 220, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994, 10 vol. ; Beyrouth, Dār Ṣādir, 1977, 5 vol.

Al-Zabīdī, *Tāğ al-‘arūs*, éd. ‘Alī Hilālī, Koweït, Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kūwayt, 2004, 40. vol. (1987¹).

Sources éditées (autres langues)

Al-Balʿamī, *Chronique de Abou-Djafar-Mo'hammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari*, tr. Hermann Zotenberg, Paris, Imprimerie impériale, 1867-1874, 4 vol.

Hermès Trismégiste, *La table d'émeraude*, préface de Didier Kahn, Paris, Les Belles Lettres (« Aux sources de la tradition »), 2008⁴ (1995¹).

Le livre d'Hénoch, tr. François Martin, L. Delaporte, J. Françon, E. Legris et J. Pressoir, Paris, Letouzé et Ané, 1906 ; réimp. Milan, 2000.

Al-Kindī, *De radiis : théorie des arts magiques*, tr. Didier Ottaviani, Paris, Éditions Allia, 2003.

Michel le Grand, *Chronique*, tr. Victor Langlois, Venise, Typographie de l'Académie de Saint Lazare, 1868.

Philostrate, *The life of Apollonius of Tyane. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, éd. et tr. Frederick Cornwallis Conybeare, Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press (« The Loeb classical library », 16-17), 1912, 2 vol.

Picatrix, Un traité de magie médiéval, tr. Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier et Brigitte Pérez-Jean, Turnhout, Brepols (« Miroir du Moyen Âge »), 2003.

Porphyre, *Isagoge*, éd. et tr. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, J. Vrin, 1998.

Sefer Rezial Hemelach. The Book of the Angel Rezial, éd. et tr. Steve Savedow, York Beach, Samuel Weiser Inc., 2000.

Sēfer Yešīrāh ou Le Livre de la Création. Exposé de cosmogonie ancienne, tr. Paul B. Fenton, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Études

Abbott (Nabia), « Wahb b. Munabbih: A Review Article », *Journal of Near Eastern Studies*, 36/2 (1977), p. 103-112.

ʿAbd al-Rahman (ʿAʿishah), « Abū ʿ-*l-ʿAlāʾ* al-Maʿarrī », dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, éd. Julia Ashtiany, Thomas Muir Johnstone, John Derek Latham, Robert Bertram Serjeant et Gerald Rex Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 328-338.

Abdeslam (Abou-Bekr), « Notes sur les Amulettes chez les Indigènes Algériens », *Revue africaine*, 81 (1938), p. 309-318.

Abdeselem (Ahmed), *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Abel (Armand),

« La place des sciences occultes dans la décadence », dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, éd. Robert Brunscheig, Paris, Éd. Besson, 1957, p. 291-318.

« Un drapeau magique musulman provenant de la campagne contre Rumaliza », *Académie royale des sciences d'outre-mer*, numéro spécial, 3 (1957), p. 579-587 + 4 pl.

Abusch (Tzvi),

« Ishtar », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 848-856.

« Marduk », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1014-1026.

Adamson (Peter),

The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle', Londres, Duckworth, 2002.

« Al-Kindī and the reception of the Greek philosophy », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, éd. Peter Adamson et Richard C. Taylor, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005, p. 32-51.

al-Kindī, Oxford, Oxford University Press (« Great Medieval Thinkers »), 2007.

Addas (Claude),

Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge, Paris, Gallimard, 1989.

« Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ʿArabī », dans *The Legacy of Muslim Spain*, éd. Salma Khadra Jayyusi, Leyde, Brill, 1992, p. 909-933.

Affifi (Abul Ela), « The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), p. 840-855.

Ahrens (Wilhelm),

« Studien über die "magischen Quadrate" der Araber », *Der Islam*, 7 (1917), p. 186-250.

« Die "magischen Quadrate" al-Būnīs », *Der Islam*, 12 (1922), p. 157-177.

« Nochmals die "magischen Quadrate". mit 4 Figuren im Text », *Der Islam*, 14 (1925), p. 104-110.

Akasoy (Anna), Burnett (Charles) et Yoeli-Tlalim (Ronit) (éd.), *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Firenze, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' library », 25), 2008.

Akasoy (Anna), « Arabic Physiognomy as a Link between Astrology and Medicine », dans *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, p. 119-141.

Akkach (Samer), « ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī », *El³*.

Aladdin (Bakri),

« La zāʾirġa et les manuscrits arabes de la BNF », *Bulletin d'Études Orientales*, 53-54 (2001-2002), p. 164-179.

« *Musāhamat al-šayḥ ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī fī "l-ʿulūm al-maktūma"* », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, dir. Richard Mc Gregor et Adam Sabra, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (« Cahier des Annales islamologiques », 27), 2006, p. 33-56.

(dir.), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ʿArabī*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2007.

Al-Azmeh (Aziz), *Muslim Kingship*, Londres/New York, I.B. Tauris Publishers, 1997.

Alexander (Philip S.), « Incantations and Books of Magic », dans *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, dir. Emil Schürer, Edimbourg, T&T Clark, 1986, III/1, p. 342-379.

Al-Ibrashy (May), « Cairo's Qarafa as Described in the Ziyara literature », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, p. 269-297.

Ali Shah (Iqbal), « Arab occult writers. Their effect on European Magic », *Islamic Culture*, 6 (1932), p. 401-408.

Alon (Ilai), *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leyde/Jérusalem, E.J. Brill, 1991.

Alverny (Marie-Thérèse d') et Hudry (Françoise), « Al-Kindi, De Radiis », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 41 (1974), p. 139-260.

Amir-Moezzi (Mohammad) et Jambet (Christian), *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.

Anawati (Georges Chehata) et Gardet (Louis), *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes »), 1976³.

Anawati (Georges Chehata),

« Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam) », *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello, 1967, p. 7-58 ; réimpr. dans Georges Chehata Anawati, *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes », 14), 1974, p. 381-432⁵⁷⁵³.

« Avicenne et l'alchimie », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienzeatti del convegno internazionale*, [Roma], 9-15 aprile 1969, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, p. 285-346.

« Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (marché de Mopti) », *Annales islamologiques*, 11 (1972), p. 287-339.

« L'alchimie arabe », dans *Histoire des sciences arabes*, dir. Roshdi Rashed, Paris, Éditions du Seuil, 1997, III (*Technologie, alchimie et sciences de la vie*), p. 111-141.

« Fakhr al-dīn al-Rāzī », *Et*².

« Īsā », *Et*².

Andezian (Sossie),

« Sidi Boumediène à Tlemcen », dans *Le culte des saints dans le monde musulman*, dir. Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p.115-118.

⁵⁷⁵³ Nous avons cité cet article selon la pagination de sa première publication.

« Le lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », dans *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, dir. Mohamed Kerrou, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 163-181.

Ansari (Hassan), Rezaee (Maryam) et Negahban (Farzin), « Abū Yūsuf al-Qazwīnī », *Encyclopaedia Islamica*, éd. Wilferd Madelung et Farhad Daftary, Brill Online, 2013.

Arberry (Arthur John),

« Baṣṭ », *El*².

« al-Djunayd », *El*².

Arnaldez (Roger),

Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe, Paris, J. Vrin (« Études musulmanes », 37), 2002.

« Ibn Ḥazm », *El*².

« Ibn Masarra », *El*².

« al-Muḥāsibī », *El*².

« Ibn Rushd », *El*².

Asatrian (Mushegh), « A manual of Iranian folk magic : publication of the text (part 1) », *Iran & the Caucasus*, 5 (2001), p. 163-182.

Afsaruddin (Asma) et Melchert (Christopher), « Reciters of the Qurʾān », *EQ*, IV, p. 386-393.

Asfaruddin (Asma), « ʿĀʾiṣḥa bt. Abī Bakr », *El*³.

ʿĀṣī (Ḥasan), *al-Tafsīr al-qurʾānī wa-l-luġa l-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, Beyrouth, al-Muʾassasa l-ġāmiʿiyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzīʿ, 1983¹.

Asín Palacios (Miguel), *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, tr. Elmer H. Douglas et Howard W. Yoder, Leyde, E.J. Brill, 1978 (*Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, E. Maestre, 1914¹).

Assef (Qais), « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d'Études Orientales*, 40 (2012), p. 91-122.

Atallah (Wahib),

« *Jibt et ṭāghūt* dans le Coran », *Arabica*, 17 (1970), p. 69-82.

« Les survivances préislamiques chez le prophète et ses compagnons », *Arabica*, 34/3 (1987), p. 299-310.

« al-Kalbī », *EF*².

Ateş (Ahmed), « Ibn al-ʿArabī », *EF*².

Athamina (Khalil), « al-Baṭṭāl, ʿAbdallāh », *EF*³.

Atlagh (Ryadh),

« Le point et la ligne : Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez ʿAbd al-Karīm al-Ġīlī (m. 826 h.) », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 161-189.

« JĪLĪ ʿAbd al-Karīm », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, dir. Jean Servier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 685-686.

Aubaille-Sallenave (Françoise), « Al-Khiḍr, "l'homme au manteau vert" en pays musulmans : ses fonctions, ses caractères, sa diffusion », *Res Orientales XIV : Charms et sortilèges. Magie et magiciens*, Bures-sur-Yvette, 2002, p. 11-35.

André (Bernand), *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.

Association pour l'avancement des études islamiques, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval : Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, Paris, Ed. J.A., 1978.

Azo (R.F.), Ḥusain (M. Hidāyat) et Stapleton (Henry E.), « Chemistry in ʿIrāq and Persia in the tenth century A.D. », *Memoirs of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 8 (1929), p. 317-418.

Bachatly (Charles) et Rached (H.), « Un cas d'envoûtement en Égypte », *Bulletin de la Société Géographique d'Égypte*, 17 (1929-1931), p. 177-181.

Bachatly (Charles), « Notes sur quelques amulettes égyptiennes », *Bulletin de la Société Géographique de l'Égypte*, 17 (1929-31), p. 49-60 et p. 183-188.

Badawī (ʿAbd al-Raḥmān),

al-Uṣūl al-yūnāniyya li-l-naẓariyyāt al-siyāsiyya fī l-islām, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1954.

Aflāṭūn fī l-islām, Téhéran, Institute of Islamic Studies McGill University, 1974.

Barbier de Meynard (Charles), « Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali intitulé le préservatif de l'erreur, et notices sur les extases (des soufis) », *Journal asiatique*, série 7, t. 9 (janvier 1877), p. 5-93.

Bargès (Jean-Joseph-Léandre), « Tradition musulmane sur les magiciens de Pharaon », *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 73-84.

Barkaï (Ron), « Médecine, astrologie et magie », *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, 1996, p. 189-193.

Barré (Michael L.), « Lightning », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 970-973.

Barthold (Wilhelm) et Sourdel (Dominique), « al-Barāmika », *Et*.

Bashir (Shahzad), *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

Baskin (Judith R.), « Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet », *Vigiliae Christianae*, 37/1 (1983), p. 22-35.

Basset (René), « Ka'b b. Zuhayr », *Et*.

Bates (Ülkü U.), « The use of calligraphy on three-dimensional objects : the case for "magic" bowls », dans *Brocade of the pen : the art of Islamic writing*, éd. Carrol Garrett Fisher, East Lansing, Kresge Art Museum, 1991, p. 55-61.

Battain (Tiziana), « Osservazioni sul rito zâr di possessioni degli spiriti in Yemen », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 117-130.

Bauden (Frédéric),

« Un auteur mésestimé : Muḥibb al-dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295) », *Annales islamologiques*, 34 (2000), p. 9-31.

« al-Ṭabarī », *Et*.

Bauquis (Pierre-René), « Une étrange histoire de talismans », *Archipel*, 28 (1984), p. 65-76.

Bayhom-Daou (Tamima), *Shaykh Mufid*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

Beaujard (Philippe), « Les manuscrits arabico-malgaches (*sorabe*) du pays Antemoro (Madagascar) », dans *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007, p. 219-265.

Beaujouan (Guy), « Rapport sur le thème : En quoi les recherches sur l'astrologie et l'alchimie peuvent-elles améliorer notre compréhension de la philosophie médiévale ? », dans *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, éd. Albert Zimmermann, Berlin-New York, *Miscellanea mediaevalia*, 13/1 (1984), p. 114-127.

Beeston (Alfred Felix Landon),

« An Arabic Hermetic manuscript », *Bodleian Library Record*, 7/1 (1962), p. 11-23.

« Judaism and christianity in pre-islamic Yemen », dans *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, éd. Joseph Chelhod, Paris, Maisonneuve & Larose (« Islam d'hier et d'aujourd'hui », 21), 1984, I (*Le peuple yéménite et ses racines*), p. 271-278.

Bellamy (James A.),

« The Kitāb Ar-Rumūz of Ibn Abī Sarḥ », *Journal of the American Oriental Society*, 81 (1961), p. 224-246.

« The mysterious letters of the Koran : old abbreviations of the Basmalah », *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1973), p. 267-285.

Bencheikh (Omar), « Nifṭawayh », *Et*².

Bencheneb (Mohamed) et Huici-Miranda (Ambrosio), « Ibn al-Faraḍī », *Et*².

Bencheneb (Mohamed) et Pellat (Charles), « Ibn al-Abbār », *Et*².

Bencheneb (Mohamed⁵⁷⁵⁴), « al-Sabtī », *Et*².

Benhamouda (Ahmed), « Les noms arabes des étoiles. Essai d'identification. », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 9 (1951), p. 76-210.

⁵⁷⁵⁴ L'Encyclopédie de l'Islam donne l'initiale H au lieu de M.

Ben-Yaacob (Abraham), Hirschberg (Haim Z'ew) et Marcus (David), « Ezra », *Encyclopædia Judaica*, 2^e édition, VI, p. 652-654.

Bergsträsser (Gotthelf), « Zu den magischen Quadraten », *Der Islam*, 13 (1923), p. 227-235.

Berthelot (Marcellin), *La chimie au Moyen-Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, vol. 3 (*L'alchimie arabe*).

Bianquis (Thierry), « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, dir. Jean-Claude Garcin, Paris, PUF (« Nouvelle Clio »), 1995, I, p. 81-117 (chapitre 3).

Birnbaum (Eleazar), « The mysterious incantation to cure sick horses : a formula in a Mamluk-Kipchak treatise », *Journal of Turkish Studies*, 21 (1997), p. 96-101.

Blachère (Régis) et Pellat (Charles), « al-Mutanabbī », *Et²*.

Black (Déborah), « Psychology : soul and intellect », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, éd. Peter Adamson et Richard C. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 308-326.

Black (Jeremy) et Green (Anthony), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres, British Museum Press, 1992.

Blackman (Winifred Susan) et Blackman (Aylward Manley), « An ancient Egyptian symbol as a modern Egyptian amulet », *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale*, 3 (1935), p. 91-95.

Blackman (Winifred Susan), « The Ḳarīn and Ḳarīneh », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 56 (1926), p. 163-169.

Blanchy (Sophie), « Les textes islamiques protecteurs aux Comores : transmissions et usages », dans *Coran et talismans*, p. 267-308.

Blochet (Edgard Gabriel Joseph), « Études sur le gnosticisme musulman », *Rivista degli Studi Orientali*, 2 (1908-1909), p. 717-756 ; 3 (1910), p. 177-203 ; 4 (1911-1912), p. 47-79, p. 267-300 et 6 (1914-1915), p. 5-67.

Blois (François C. de), « Šābi' », *EI*².

Bloom (Maureen), *Jewish Mysticism and Magic. An anthropological perspective*, Londres/New York, Routledge (« Routledge Jewish Studies Series »), 2007.

Bohak (Gideon), « Greek, Coptic and Jewish magic in the Cairo Genizah », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 36/1-4 (1999), p. 27-44 et illustrations 4-5.

Bonner (Campbell), *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor/London, University of Michigan Press/Geoffrey Cumberlege/Oxford University Press, 1950.

Bonner (Michael) et Levi Della Vida (Giorgio), « 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb », *EI*².

Bosworth (Clifford Edmund),

« The section on codes and their decipherment in Qalqashandi's *subh al-a'sha* », *Journal of Semitic Studies*, 8 (1963), p. 17-33.

The Mediaeval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature, Leyde, Brill, 1976, 2 vol.

« Ilek-khāns ou Ḳarakhānides », *EI*².

« Sa'īd b. al-Āṣ », *EI*².

« Shāpūr », *EI*².

« al-Mūriyānī », *EI*².

« al-Mu'taṣim Bi-Llāh », *EI*².

« al-Ṭabarī », *EI*².

« al-Walīd b. 'Uḳba », *EI*².

« Zaḳḳūm », *EI*².

Bouché-Leclercq (Auguste),

Histoire de la divination dans l'Antiquité, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, 4 vol.

L'astrologie grecque, Paris, Ernest Leroux, 1899.

Boudet (Jean-Patrice), Caiozzo (Anna) et Weill-Parot (Nicolas) (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011.

Boudet (Jean-Patrice), Caiozzo (Anna) et Weill-Parot (Nicolas), « *Picatrix*, au carrefour des savoirs et pratiques magiques », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, dir. Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 13-24.

Boudet (Jean-Patrice),

« Astrologie et astronomie en Orient et en Occident à l'époque timuride », *Ulug Beg. Le prince astronome*, dir. Frédérique Beaupertuis-Bressand, Paris/Samarcande, Association pour l'Art et l'Histoire Timurides et les échanges culturels franco-ouzbeks, octobre 1994, p. 25-34.

Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle), Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

« L'amour et les rituels à images d'envoûtement dans le *Picatrix* latin », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 149-162.

Boehringer (Sandra), *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Boilot (Dominique Jacques), « al-Bīrūnī », *EF*².

Bosson (Nathalie), « À la croisée des chemins : réflexions sur le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, dir. Alain Moreau et Jean-Claude Turpin, Montpellier, Publication de la recherche Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000, I, p. 233-243.

Bottéro (Jean), « Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 63-76.

Bourdieu (Pierre) et Chartier (Roger), « La lecture : une pratique culturelle », *Pratiques de la lecture*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 277-306.

Bousquet (Georges-Henri), « Fiqh et sorcellerie », *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger*, 8 (1949-1950), p. 230-234.

Bowen (Harold),

The life and times of 'Alī Ibn 'Īsā. The good Vizier, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

« 'Alī b. 'Īsā », *EF*².

Böwering (Gerhard),

The mystical vision of existence in classical Islam : the Qur'ānic hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1980.

« Sahl al-Tustarī », *EF*².

« al-Sulamī », *Et*².

Bowman (John),

« A lost work of Apollonius of Tyana », *Glasgow University Oriental Society Transactions*, 14, 1950-52 (1953), p. 1-10.

« Five Persian Jewish amulets », *Abr-Nahrain*, 17 (1976-1977), p. 13-19, planches 1-5.

« An Arabic hijab manuscript and Jewish and Samaritan phylacteries », *Abr-Nahrain*, 32 (1994), p. 47-58.

Brac de la Perrière (Éloïse), « Les tuniques talismaniques indiennes d'époque pré-moghole et moghole à la lumière d'un groupe de Corans en écriture *bihārī* », *Journal asiatique*, 297/1 (2009), p. 57-81.

Brague (Rémi), *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard (« L'esprit de la cité »), 1999.

[Brandenburg (D.), *Medizin und Magie. Heilkunde und Geheimlehre des islamischen Zeitalters*, Berlin, 1975.]⁵⁷⁵⁵

Braune (Walther), « ‘Abd al-Ḳādir al-Djīlānī », *Et*².

Bremmer (Jan N.),

« The Birth of the Term 'Magic' », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999), p. 1-12.

« La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le magicien », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 219-231.

Bresc (Henri) et Grévin (Benoît) (dir.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la table ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 114/2 (2002), p. 589-890.

Bresc (Henri), « Le temps des géants », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 13e congrès, Aix-en-Provence, 1982. Temps, mémoire, tradition au Moyen-Âge*, 1982, XIII, n°13, p. 243-266.

⁵⁷⁵⁵ Nous ne sommes malheureusement pas parvenu à consulter cet ouvrage. Nous le signalons toutefois en raison de l'intérêt manifeste de son thème pour notre étude, bien que nous ne puissions le confirmer.

Brinner (William M.), « Ibn Iyās », *EI*².

Brockelmann (Carl) et Vernet (Juan), « al-Anṭākī », *EI*².

Brockelmann (Carl) et Pellat (Charles), « al-Aḥmaš », *EI*².

Brockelmann (Carl),

« al-Ḳalyūbī », *EI*².

« al-Thaḥālibī », *EI*² [= *EI*¹].

Brown (Peter),

La société et le sacré dans l'Antiquité tardive, Paris, Éditions du Seuil (« Points »), 1985.

L'autorité et le sacré, Paris, Noësis, 1998.

Browne (Edward G.), « Some notes on the literature and doctrines of the ḥurūfī sect », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 30/1 (1898), p. 61-94.

Budge (Sir Ernest Alfred Wallis),

Egyptian Magic, Londres, K. Paul, Trench, Trübner & Co, 1899.

Amulets and Superstitions : the original texts with translations and descriptions of a long series of Egyptian, Sumerian, Assyrian, Hebrew, Christian, Gnostic and Muslim amulets and talismans and magical figures, with chapters on the evil eye, the origin of the amulet, the pentagon, the swastika, the cross (pagan and Christian), the properties of stones, rings, divination, numbers, the Kabbâlâh, ancient astrology, etc., Londres/New York, Oxford University Press, H. Milford, 1930 ; rééd. 1978.

Būflāqa Saḥd, « Aḥmad al-Būnī wa-kitābu-hu : (al-Taḥrīf bi-Būnat Ifrīqiya) », *Mağallat mağmaḥ al-luğa l-ʿarabiyya bi-Dimašq*, 79/1 (2004), p. 147-168.

Buhl (Frants),

« Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya », *EI*².

« Muḥammad b. ʿAbd Allāh », *EI*².

Bulliet (Richard W.), « Medieval Arabic ṭarsh : a forgotten chapter in the history of printing », *Journal of the American Oriental Society*, 107/3 (1987), p. 427-438.

Burckhardt (Titus),

Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyī ad-Dīn Ibn 'Arabī, Milan, Archè (« Bibliothèque de l'Unicorne »), 1974 (1950¹).

Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam, Paris, Éditions Dervy, 2008 (1969¹).

Burge (Stephen R.), *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*, New York, Routledge (« Culture and civilization in the Middle East »), 2012.

Bürgel (Johann Christoph), *The feather of Simurgh: the "licit magic" of the arts in medieval islam*, New-York, New York University Press, 1988.

Burnett (Charles S.F.),

« Arabic, Greek, and Latin works on astrological magic attributed to Aristotle », dans *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts*, éd. J. Kraye, W.F. Ryan et C.B. Schmitt, Londres, 1986, p. 84-96.

Magic and divination in the Middle Ages: texts and techniques in the Islamic and Christian World, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum, 1996.

« Remarques paléographiques et philologiques sur les noms d'anges et d'esprits dans les traités de magie traduits de l'arabe en latin », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, p. 657-668.

« Ṭābit ibn Qurra the Ḥarrānian on Talismans and the Spirits of the Planets », *La corónica*, 36/1 (2007), p. 13-40.

« Abu Ma'shar (A.D. 787-886) and his major texts on astrology », dans *Kayd. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree*, éd. Gherardo Gnoli et Antonio Panaino, Rome, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie orientale Roma », 102), 2009, p. 17-29.

« Le *Picatrix* à l'institut Warburg: histoire d'une recherche et d'une publication », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 25-38.

« Astrology », *El*³.

Busse (Heribert) et Zetterstéen (Karl Vilhelm), « Mu'izz al-Dawla », *El*².

Cabaton (Antoine), « Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-Orient », *Revue du Monde Musulman*, 8/7 (1909), p. 369-397.

Cahen (Claude), « Artuḳids », *El*².

Caiozzo (Anna),

« Le ciel de l'astronomie, le ciel de l'astrologue et celui du sorcier, trois conceptions des cieux dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », *La science des cieux : sages, mages, astrologues*, Bures-sur-Yvette, 1999, *Res Orientales*, XII.

« Rituels théophaniques imagés et pratiques magiques : les anges planétaires dans le manuscrit persan 174 de Paris », *Studia Iranica*, 29/1 (2000), p. 109-139.

« Les talismans des planètes dans les cosmographies en persan d'époque médiévale », *Der Islam*, 77/2 (2000), p. 221-262.

Images du ciel d'Orient au Moyen Âge, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne (« Collection Islam »), 2003.

« Le zodiaque dans les cosmographies en persan d'époque médiévale », dans *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X^e-XIX^e siècle)*, dir. Nasrollah Pourjavady et Živa Vesel, Téhéran, Presses universitaires d'Iran et Institut français de recherche en Iran, 2004, p. 123-163.

« Éléments de rituels imagés dans les manuscrits de l'Orient médiéval », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 57-75.

« Anges gardiens et démons familiers dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », dans *De Socrate à Tintin : anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, dir. Jean-Patrice Boudet, Philippe Faure et Christian Renoux, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 105-118.

Calasso (Giovanna), « Les remparts et la loi, les talismans et les saints. La protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), p. 83-101.

D'Ancona (Cristina), « Greek into Arabic: Neoplatonism in translation », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 10-31.

De Callataÿ (Godefroid),

Annus Platonicus. A study of world cycles in Greek, Latin and Arabic sources, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain/Institut Orientaliste, 1996.

Ikhwan al-Safa' : a brotherhood of idealists on the fringe of orthodox Islam, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

« Les Sabéens de Ḥarrān dans l'œuvre d'Yves Marquet », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 41-56.

Callieri (Pierfrancesco), « In the land of the magi. Demons and magic in the everyday life of pre-islamic Iran », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 11-31.

Calmaid (Jean),

« Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore et les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », *Cahiers d'Asie centrale*, 5-6 (1998), p. 201-220.

« L'invasion mongole ; la domination des Mongols et de leurs successeurs dans le monde irano-musulman », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 315-341 (chapitre 11).

Camelin (Sylvaine), « Croyance aux djinns et possession dans le Hadramaout », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 159-179.

Cammann (Schuyler),

« The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion », *History of Religions*, I, 1961, p. 37-80.

« Old Chinese Magic Squares », *Sinologica*, 7 (1962), p. 14-53.

« Islamic and Indian magic squares », *History of religions*, 8/3-4 (février et mai 1969), p. 180-209 et p. 271-299.

Canaan (Toufic/Tawfiq),

« The decipherment of Arabic talismans », *Berytus*, 4 (1937), p. 69-110 ; 5 (1938), p. 141-151 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, éd. Emilie Savage-Smith, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004, p. 125-177.

« Ṭāsīt er-radjfeh (fear cup) », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 3 (1923), p. 122-131.

« The Curse in Palestinian Folklore », *Journal of Palestinian Oriental Studies*, 15 (1935), p. 235-279.

« Arabic magic bowls », *Journal of Palestine Oriental Studies*, 16 (1936), p. 79-127.

Canova (Giovanni),

« Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche, parte II », *Quaderni di studi arabi (Universita degli studi di Venezia)*, Casa editrice armena, 9 (1991), p. 219-244.

« Incantatori e serpenti : pratiche e credenze arabo-islamiche », *Quaderni di Studi Arabi*, 12 (1994), p. 183-206.

« La ṭāsāt al-ism : note su alcune coppe magiche yemenite », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 73-92.

Canteins (Jean),

Phonèmes et archétypes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.

La voie des Lettres. Tradition cachée en Israël et en Islam, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Hermétisme »), 1981.

Capodieci (Luisa), « Vénus et Jupiter entre le *Picatrix* et le *De occulta philosophia* : genèse et fortune d'un talisman à problèmes », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 341-358.

Carra de Vaux (Bernard),

« Talismans et conjurations arabes », *Journal asiatique*, série 10, t. 11 (1907), p. 520-537.

« Une solution arabe au problème des carrés magiques », *Revue d'histoire des sciences*, 1 (1948), p. 206-212.

Carusi (Paola),

« Alchimia ermetica e arte del vetro : il *tadbīr Harmis al-Harāmisa* (Dār al-kutub al-Miṣrīya *ṭabīʿīyāt* 150) », *Quaderni di Studi Arabi*, 10 (1992), p. 175-200.

« Alchimia islamica e religione : la legittimazione difficile di una scienza della natura », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 461-489.

« Le traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm*. Quelques notes sur son introduction », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 491-502.

« Génération, corruption et transmutation. Embryologie et cosmologie dans l'alchimie islamique au X^e siècle », dans *L'alchimie et ses racines philosophiques : la tradition grecque et la tradition arabe*, dir. Cristina Viano, Paris, J. Vrin, 2005, p. 171-188.

Caruso (Antonella), « L'arte talismanica nel codice Vaticano Arabo 938 B. », dans *Yâd-nâma in memoria di Alessandro Bausani*, éd. Biancamaria Scarcia Amoretti, Rome, II, p. 29-58.

Casanova (Paul),

« Notice sur une coupe arabe », *Journal asiatique*, série 8, t. 17 (mars-avril 1891), p. 323-330.

« Alphabets magiques arabes », *Journal asiatique*, série 11, t. 18 (1921), p. 37-55 et t. 19 (1922), p. 250-262.

Caskel (Werner), « ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa », *El²*.

Chabbi (Jacqueline),

Abd al Qadir Al Gilani : idées sociales et politiques dans le contexte du V^e/XI^e siècle et du VI^e/XII^e siècle, thèse dirigée par Claude Cahen, Université de Paris III.

Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, Paris, Noësis, 1997.

« *Khānḳāh* », *EI*².

« 'Abd al-Qādir al-Jīlānī », *EI*³.

Chapoutot-Remadi (Mounira),

« Une grande crise à la fin du XIII^e siècle en Egypte », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26/3 (1983), p. 217-245.

« al-Nuwayrī », *EI*².

Charvet (Pascal) et Ozanam (Anne-Marie), *La magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, Poitiers, NiL éditions, 1994.

Chatelard (Géraldine), « Anawati », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. François Pouillon, Paris, IISMM et Kharthala, 2008, p. 18-19.

Chaumont (Éric),

« al-Shāfi'ī », *EI*².

« al-Shaybānī », *EI*².

Chelhod (Joseph),

« La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré », *Revue de l'histoire des religions*, 148/1 (1955), p. 68-88.

Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1965.

« Ḥidjāb », *EI*².

Cheikh-Moussa (Abdallah), Toelle (Heidi) et Zakharia (Katia), « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », *Arabica*, 46/3-4 (juillet/octobre 1999), p. 523-540.

Cheikh-Moussa (Abdallah),

« Du discours autorisé ou comment s'adresser au tyran ? », *Arabica*, 46/2 (avril 1999), p. 139-175.

« Ḥadīṭ Ḥālid b. Yazīd. Une lecture du *Livre des avars* d'al-Ġāḥiẓ (II) », *al-Qanṭara*, 25/2 (2004), p. 413-431.

« Considérations sur la littérature d'*adab*. Présence, effets de la voix et autres problèmes connexes », *al-Qanṭara*, 27/1 (janvier 2006), p. 25-62.

Chiabotti (Francesco), « *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* : la "grammaire des cœurs" de ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī », *Bulletin d'Études Orientales*, 58 (2009), p. 385-402.

Chittick (William C.),

Ibn ʿArabi: heir to the prophets, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2007.

« Ṣadr al-Dīn al-Ḳunawī », *Et*².

« Saʿīd al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Farghānī », *Et*².

Chodkiewicz (Michel),

Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî, Paris, Gallimard, 1986.

(dir.), *Les illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad, 1988.

Chraïbi (Aboubakr), *Les mille et une nuits. Histoire du texte et classification des contes*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Christensen (Arthur), *Xavāṣṣ-i-āyāt. Notices et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran*, Copenhague, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1920.

Christides (Vassilios), « ʿUḳba b. Nāfiʿ », *Et*².

Clément-Mullet (Jean-Jacques), « Essai sur la minéralogie arabe », *Journal asiatique*, série 6, tome 11 (1868), p. 5-81, p. 109-253 et p. 502-522.

Cobb (Paul M.), « ʿUmar (II) b. ʿAbd al-ʿAzīz », *Et*².

Comes (Mercè et Rosa), « Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel », *Al-Qantara*, 30/1 (janvier-juin 2009), p. 137-169.

Colin (Georges Séraphin),

« Note sur le système cryptographique du sultan Aḥmad al-Manṣūr », *Hespéris*, 7/2 (1927), p. 221-228.

« Baraka », *Et*².

Combe (Étienne), « Notes d'archéologie musulmane III : Trois amulettes », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 15 (1918), p. 207-209.

Comerro (Viviane),

« Esdras est-il le fils de Dieu ? », *Arabica*, 52/2 (2005), p. 165-181.

« La figure historique d'Ibn 'Abbâs », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 (juillet 2011), p. 125-137.

Conrad (Lawrence I.), « Seven and the *Tasbī*. On the implications of numerical symbolism for the study of medieval Islamic history », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31/1 (1988), p. 42-73.

Cooperson (Michael),

Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn, Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »), 2000.

Al-Ma'mun, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

« Bishr al-Ḥāfi », *Et*.

Corbin (Henry),

« Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran », *Eranos-Jahrbuch*, 17 (1949), p. 121-187.

« Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *Eranos-Jahrbuch*, 19 (1950), p. 181-246.

L'alchimie comme art hiératique, Paris, L'Herne (« Bibliothèque des mythes et des religions »), 1986.

Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1986 (Paris, Gallimard, 1964¹).

Temple et contemplation, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006 (Paris, Flammarion, 1958¹).

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006 (Paris, Flammarion, 1958¹).

Coullaut Cordero (Jaime),

« La magia del nudo : a propósito de la expresión "anudar las lenguas" », *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, octobre 2010, p. 199-209.

« La *ṣimiyā* en al-Andalus », *El Futuro del Pasado*, 1 (2010), p. 451-463.

« Ibn Jaldūn frente a las ciencias esotéricas », dans *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, éd. José Luis Garrot et Juan Marcos Quesada Madrid, IBERSAF, 2008, p. 351-360.

Coulon (Jean-Charles),

Figures de magiciens et de sorciers dans la littérature arabe médiévale en prose, mémoire de Master 2, sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa, soutenu en 2010 à l'université de Paris-IV Sorbonne.

« Orthodoxie et magie dans l'œuvre d'al-Bûnî », dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, éd. Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 213-230.

« Les objets magiques : un indice d'évolution culturelle ? Les documents magiques siciliens entre Byzance et l'Islam », dans *La Sicile de Byzance à l'Islam*, dir. Annliese Nef et Vivien Prigent, Paris, De Boccard (« De l'archéologie à l'histoire »), 2010, p. 95-112.

Cristoforetti (Simone), « Il viaggio oltremare del Nawrūz e la "canonizzazione" di festività iraniche in ambito sciita », dans *Da Ulisse a... Il viaggio nelle terre d'oltremare (Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Imperia, 9-10-11 ottobre 2003)*, dir. Giorgetta Revelli, Pise, ETS, 2004, p. 243-252.

Crone (Patricia),

« Did al-Ghazâlî write a mirror for princes ? On the authorship of Nasîhat al-Mulûk », *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 10 (1987), p. 167-191.

God's Rule. Government and islam, New York, Columbia University Press, 2004.

« Khālīd b. al-Walīd », *EI*².

Crowfoot (John Winter), « Beliefs About the Mansions of the Moon », *Sudan Notes and Records*, 3 (1920), p. 271-279.

Daftary (Farhad), *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007² (première édition 1990).

Dakhliya (Jocelyne),

Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam, Paris, Aubier (« Collection historique »), 1998.

« Un miroir de la royauté au Maghreb : la ville d'airain », dans *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, éd. Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal, Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, p. 17-36.

« Une vacance califale ? Hârûn al-Rashîd dans *Les Mille et une nuits* », dans *Les mille et une nuits en partage*, dir. Aboubakr Chraïbi, Paris, Sindbad (« Actes Sud »), 2004, p. 168-181.

L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam, Paris, Flammarion (département Aubier, « Collection historique »), 2005.

Davies (Thomas Witton), *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours*, Londres, J. Clarke & Co, 1899.

Davies (Owen), *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Dawkins (J. Mc G.), « The seal of Solomon », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, p. 145-150.

De Luca (Maria Amalia), « Talismani con iscrizioni arabe rinvenuti in Sicilia », *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 116/1 (2004), p. 367-388.

Demonsablon (Philippe),

« Note sur un talisman Omanais », *Arabica*, 26/2 (1979), p. 113-125.

« Notes sur deux vêtements talismaniques », *Arabica*, 33/2 (1986), p. 216-249.

Deonna (Waldemar), « Amulettes de l'Égypte contemporaine », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 27-28 (1926), p. 237-244.

De Prémare (Alfred-Louis),

Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1989.

Les fondations de l'islam. En écriture et histoire, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

« Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 60/3 (2005), p. 531-549.

Dermenghem (Emile),

Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin, Paris, Gallimard (« Tel »), 1982 (1954¹).

Vies des saints musulmans, Paris, Sindbad (« La petite bibliothèque de Sindbad »), 1981.

Déroche (François) (dir.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.

Descola (Philippe), *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

De Smet (Daniel) et Sebti (Meryem), « Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ* », *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009), p. 134-148.

De Smet (Daniel),

« Le soleil, roi du ciel, dans la théologie astrale des Frères de la pureté (Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ) », *Acta Orientalia Belgica*, 12 (1999), p. 151-160.

« Anges, diables et démons en gnose islamique : vers l'islamisation d'une démonologie néoplatonicienne », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 61-70.

« L'alphabet secret des ismaéliens ou la force magique de l'écriture », *Res Orientales XIV : Charms et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 51-60.

Desparmet (Joseph), *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja: Le mal magique*, Alger/Paris, J. Carbonel/P. Geuthner (« Publications de la Faculté des lettres d'Alger »), 1932.

Devereux (Robert), « Oneirocriticism in eleventh century Central Asia », *Central Asiatic Journal*, 12 (1968-69), p. 92-95.

Dewel (Serge), « Culte des zar en Abyssinie », *Cahiers Leiris*, 3 (mai 2012), p. 159-170, notes p. 234-236.

Dickinson (Eerik), « al-Bayhaqī, Abū Bakr », *EI³*.

Dieter Kind (Hans) et Rodríguez Lorente (Juan José), « Un amuleto arábigo con un cuadrado mágico en el monetario del museo arqueológico nacional de Madrid », *Al-Qantara*, 12/3 (1991), p. 401-413.

Dietrich (Albert),

« Ibn D̲j̲ul̲d̲j̲ul̲ », *EI²*.

« Ibn al-Ḳiftī », *EI²*.

« Kāfūr », *EI²*.

« al-Masīḥī », *EI²*.

« Misk », *EI²*.

« al-Suwaydī », *EI²*.

Dijkstra (Meindert),

« Is Balaam Also among the Prophets? », *Journal of Biblical Literature*, 114/1 (1995), p. 43-64.

« Ishmael », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 844-847.

Dols (Michael W.),

The Black Death in the Middle East, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1992⁵⁷⁵⁶.

Donaldson (Bess Allen),

« The Koran as magic », *Muslim World*, 27 (1937), p. 254-266.

The Wild Rue: a Study of Muhammedan Magic and Folk-lore in Iran, Londres, Luzac and Co, 1938.

Donzel (Emeri van) et Schmidt (Andrea), *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leyde/Boston, Brill (« Brill's inner Asian library », 22), 2010.

Dorpmüller (Sabine), « The magician's hand book : "Sitz im Laben" of a text type », *The Arabist : Budapest Studies in Arabic*, 18 (1996), p. 63-74.

Douglas (Mary), « Balaam's Place in the Book of Numbers », *Man (New Series)*, 28/3 (1993), p. 411-430.

Doutté (Edmond),

Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909.

« Notes sur l'islâm maghribin. Les marabouts », *Revue de l'Histoire des Religions*, 40 et 41 (1900), p. 1-124.

Dozy (Reinhart Pieter Anne), de Goeje (Michael Jan), « Mémoires posthumes de M. Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens », *Actes du VIe congrès international des Orientalistes tenu à Leyde en 1883*, 1885, p. 341-365.

⁵⁷⁵⁶ Un des chapitres de l'ouvrage a été réédité sous son titre « The Theory of Magic in Healing » dans *Magic and Divination in Early Islam*, éd. Emilie Savage-Smith, Ashgate (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004, p. 87-101.

Ducène (Jean-Charles), « al-Bakrī, Abū ʿUbayd ʿAbdallāh », *EF*³.

Duka (Theodore), « The Influence of Buddhism upon Islam », *Journal of Royal Asiatic Society*, 36/1 (1904), p.125-41.

Dumézil (Georges),

Naissance d'archanges, Paris, Gallimard, 1945.

Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994.

Dunlop (Douglas Morton),

« Al-Fārābī's Eisagoge », *The Islamic Quarterly*, 3/1 (avril 1956), p. 117.

« al-Dimashkī », *EF*².

Durand (Jean-Marie) et Jacquet (Antoine) (dir.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008. Paris - Collège de France*, Paris, Editions Jean Maisonneuve, 2010.

Duri (Abd al-Aziz), « Baghdād », *EF*².

Dzielska (Maria), *Apollonius of Tyana in legend and history*, Rome, « L'ERMA » di Bretschneider, 1986.

Ebied (Rifaat Y.) et Young (Michael J.L.),

« A Fragment of a Magic Alphabet from the Cairo Genizah », *Sudhoffs Archiv*, 58 (1974), p. 404-408.

« A treatise on hemerology ascribed to ʿĠaʿfar al-Ṣādiq », *Arabica*, 23 (1976), p. 296-307.

Ebstein (Michael) et Sviri (Sara), « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on letters) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus », *Journal asiatique*, 299 (2011), p. 213-270.

Eche (Youssef), *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*, Damas, Institut Français de Damas, 1967.

Eddé (Anne-Marie), *Saladin*, Paris, Flammarion (« Grandes biographies »), 2008.

Elboudrari (Hassan),

« Entre le symbolique et l'historique : Khadir im-mémorial », *Studia Islamica*, 76 (1992), p. 25-39.

« De la magie en Islam : entre licéité et illicéité. Paradoxes et ambivalences », *Correspondances. Bulletin d'information scientifique*, 49 (février 1998), p. 10-15.

« Miracle. Islam », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 859-861.

El-Ġawharī (Mohammed), *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, thèse de doctorat, Bonn, 1968.

Eliade (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard (« Folio / essais », 100), 1963.

Elisséeff (Nikita),

Nūr al-Dīn : un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 H., 1118-1174), Damas, Institut Français de Damas, 1967, 3 vol.

« Ibn 'Asākir », *El²*.

« Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī », *El²*.

Elmore (Gerald), « Shaykh Abd al-Aziz al-Mahdawi, Ibn al-Arabi's Mentor », *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), p. 593-613.

Elwell-Sutton (Lawrence Paul), « Magic and the supernatural in Persian folk-literature », dans *V^e congrès international d'arabisants et d'islamistes*, Bruxelles, Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970, p. 189-196.

El-Zein (Amira), *Islam, Arabs and the Intelligent World of the Jinn*, New York, Syracuse University Press, 2009.

Endress (Gerhard),

« Abū 'Uthmān al-Dimashqī », *El³*.

« Mattā b. Yūnus », *El²*.

Epelboin (Alain) et Hamès (Constant), « Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (décharge de Dakar-Pikine) », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 217-241.

Epelboin (Alain), Hamès (Constant) et Raggi (Anne), « Cinq tuniques talismaniques récentes en provenance de Dakar (Sénégal) », dans *Coran et talismans*, p. 147-174.

Eychenne (Mathieu), *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk*, Beyrouth/Damas, Presses de l'Ifpo, 2013. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/3908> (consulté le 1^{er} mai 2013)⁵⁷⁵⁷.

Fabre (Daniel), « Le livre et sa magie », dans *Pratiques de la lecture*, p. 239-273.

Fahd (Toufic) et Regourd (Anne), « Zā'irdja », *Et*².

Fahd (Toufic),

« Une pratique cléromantique à la Ka'ba pré-islamique », *Int. Cong. Or.*, 24 (1957), p. 246-248.

« Les corps de métier au IVe/Xe s. à Baḡdād d'après le chapitre XII d'al-Qādiri fi-t-ta'bīr de Dināwarī », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8 (1965), p. 186-212.

« The dream in Medieval Islamic society », dans *The Dream and Human Societies*, éd. Gustav Edmund Ritter von Grunebaum et Roger Caillois, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 351-363.

La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam, Paris, Sindbad, 1987 (Leyde, Brill, 1966¹).

« Le monde du sorcier en Islam », *Sources orientales*, Paris, 7 (1966), p. 157-203.

Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Paris, P. Geuthner, 1968.

« Anges, démons et djinns en Islam », *Sources orientales*, Paris, 8 (1971), p. 155-213.

« Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Waḥṣiyya », *Colloque du XXIX^e congrès international des orientalistes : Le déchiffrement des écritures et des langues*, présenté par Jean Leclant, Paris, 1975, p. 105-119.

« Données religieuses de l'Agriculture nabatéenne », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sup. 3/1 (1977), p. 362-366 ; rééd. dans *L'agriculture nabatéenne*, III, p. 169-174.

« Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, 1978, p. 117-165.

« Sciences naturelles et magie dans "Gāyat al-ḥakīm" du pseudo-Ma'yriṭī », *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, éd. E. Garcia Sánchez, Grenade, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, I, p. 11-21.

⁵⁷⁵⁷ À l'heure où nous achevons notre travail, nous n'avons toujours pas pu consulter d'exemplaire imprimé de ce travail paru en janvier 2013 et mis en ligne en avril de la même année. C'est pourquoi nous citerons exclusivement la version électronique.

« La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'islam », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 33-44.

« La magie comme "source" de la sagesse, d'après l'oeuvre d'al-Buni », *Res Orientales XIV : Charms et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 61-108.

« *Djafir* », *EI²*.

« al-Dīnawarī », *EI²*.

« Fa'l », *EI²*.

« Firāsa », *EI²*.

« Ibn Sīrīn », *EI²*.

« Ibn Waḥṣhiyya », *EI²*.

« Istikhāra », *EI²*.

« Istiksām », *EI²*.

« 'Iyāfa », *EI²*.

« Ṣābi'a », *EI²*.

« Tamīma », *EI²*.

Fakhry (Majid), *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2004³.

Fauquier (Frédéric), « Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, III, p. 129-146.

Faure (Adolphe),

« Ibn al-ʿArīf », *EI²*.

« Ibn Barradjān », *EI²*.

« Ibn Ḳasī », *EI²*.

« Ibn al-Zayyāt », *EI²*.

Fauth (Wolfgang), « Dardaniel (PGM LXII 12-16) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 98 (1993), p. 57-75.

Favret-Saada (Jeanne), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Éditions Gallimard, 1977.

Fehérvári (Géza), « Ḥarrān », *EI²*.

Fenton (Paul B.),

Deux traités de mystique juive, Paris, Lagrasse, 1987.

« A mystical treatise on perfection, providence and prophecy from the Jewish ṣūfī circle », dans *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, & Identity*, éd. Franck Daniel, Leyde, E.J. Brill, 1995, p. 301-334.

« The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East : Abraham Maimonides, the Pietists, Tanḥûm ha-Yərušalmi and the Yemenite School », *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation*, éd. Magne Sæbø, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, II, p. 433-455.

Ferguson (Richard Saul), « A Persian Talisman », *The Archaeological Journal*, 56 (1899), p. 175-179.

Ferhat (Halima), « Saints et pouvoir au Moyen Âge au Maghreb. Entre le refus et la tentation », dans *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, dir. Mohamed Kerrou, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 239-247.

Ferjani (Mohammed-Chérif), « Pouvoirs des théologiens et théologiens du pouvoir », dans *Savoirs et pouvoirs. Genèse des traditions, traditions réinventées*, dir. Katia Zakharia et Ali Cheiban, Paris, Maisonneuve & Larose/Maison de l'Orient, 2008, p. 155-169.

Fernandez (Leonor), *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt : the Khanqah*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Fernández-Puertas (Antonio), « Naṣrīds », *El²*.

Ferrand (Gabriel), « Les grands rois du monde », *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 6/2 (1931), p. 329-339.

Ferré (André), « Un auteur mystérieux : Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh », *Annales Islamologiques*, 25 (1991), p. 139-151.

Festugière (André-Jean), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (1944¹).

Feuillebois-Pierunek (Eve), « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (X^e-XIV^e siècles) », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, dir. Bernard Heyberger et Catherine Mayeur-Jaouen, numéro spécial de la revue *des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2006), p. 91-107.

Fierro (Maribel) et Fierro Bello (María Isabel),

La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya, Madrid, Instituto hispano-arabe de cultura, 1987.

« Heresy in al-Andalus », dans *The Legacy of Muslim Spain*, p. 895-908.

« The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/2 (1992), p. 236-249.

« Bāṭinism in Al-Andalus : Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-ḥakīm* and *Ghāyat-al-ḥakīm (Picatrix)* », *Studia Islamica*, 84 (1996), p. 87-112.

ʿAbd al-Rahman III : the first Cordoban Caliph, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

« al-Shushtarī », *Et*.

« al-Ṭabarānī », *Et*.

Finney (Minnehaha), « Amulets in Egypt », *Muslim World*, 7 (1917), p. 366-371.

Fischer (A.) et Irvine (A.K.), « Ḳaḥṭān », *Et*.

Fleisch (Henri), « Ibn Barrī », *Et*.

Fleischer (Cornell), « Ancient wisdom and new sciences. Prophecies at the Ottoman court in the fifteenth and early sixteenth centuries », dans *Falnama. The book of omens*, éd. Massumed Farhad et Serpil Bagci, Washington, Smithsonian Institution Press, 2009, p. 231-243.

Fleming (Barbara), « Ṭāshköprüzāde », *Et*.

Fodor (Alexander),

« The Rod of Moses in Arabic magic », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaria*, 32 (1978), p. 1-21 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, p. 103-123.

Amulets from the Islamic World. Catalogue of the Exhibition held in Budapest in 1988, dans *Budapest studies in arabic*, 2 (1990).

« The evil eye in today's Egypt », *Folia Orientalia*, 13 (1971), p. 51-66.

« Notes on an Arabic amulet scroll », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaria*, 27 (1973), p. 268-269.

« Malhamat Daniyal », dans *The Muslim East : Studies in honour of Julius Germanus*, éd. Gy. Káldy-Nagy, Budapest, Loránd Eötvös University, 1974, p. 85-159.

« Amulets From the Islamic World. Catalogue of the Exhibition held in Budapest in 1988 », *The Arabist*, 2.

« A group of iraqi arm amulets (popular islam in Mesopotamia) », *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), p. 259-277.

« Arabic bowl divination and the Greek magical papyri », dans *Proceedings of the colloquium on popular customs and the monotheistic religions in the Middle East and North Africa*, éd. Alexander Fodor et Avihai Shivtiel, Budapest, 1993-1994, p. 73-101.

« Şūfī magic. Greco-Egyptian magic », *The Arabist : Budapest Studies in Arabic*, 18 (1996), p. 1-11.

« A talismanic chart in the Tareq Rajab Museum, Kuwait », *Scienza e Islam : atti della giornata di studio (Venezia, 30 gennaio 1999)*, Rome, 1999 (*Quaderni di Studi Arabi : Studi e Testi*, 3), p. 93-111.

Forcada (Miquel), « L'expression du cycle lunaire dans l'ethnoastronomie arabe », *Arabica*, 47/1 (janvier 2000), p. 37-77.

Fouchécour (Charles-Henri de), *Le sage et le prince en Iran médiéval. Les textes persans de morale et politique (IXe-XIIIe siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2009 (*Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1986¹).

Fraizer (Françoise), « L'âme ensorcelée. Magie des muses et magie de l'amour selon Plutarque », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 37-58.

Francis (Edgar), *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad b. Ali al-Buni (d. 622/1225)*, Ph.D. dissertation, Université de Californie, Los Angeles, 2005.

Frank (Richard M.), « The origin of the Arabic philosophical term *anniyya* », *Les Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), p. 181-201.

Franke (Elisabet), « The Zar in Egypt », *Muslim World*, 3 (1913), p. 275-289.

Frazer (James George), *Le rameau d'or*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1983-1984, 4 vol. ; première édition en français : Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931.

Freely (John), *Light from the East*, Londres/New York, I.B. Tauris, 2011.

Frembgen (Jürgen Wasim), « The Scorpion in Muslim Folklore », *Asian Folklore Studies*, 63/1 (2004), p. 95-123.

Fück (Johann Wilhelm),

« Buzurg b. Shahriyār », *El²*.

« Ibn Durayd », *El²*.

« Ibn Mādja », *El²*.

« Ibn Manzūr », *El²*.

Fyzee (Asaf Ali Asghar), « Ibn Bābawayh(i) », *El²*.

Gaborieau (Marc), « L'ésotérisme musulman dans le sous-continent indo-pakistanaïse : un point de vue ethnologique », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 191-209.

Gabrieli (Francesco), « Hishām », *El²*.

Gacek (Adam),

« The Use of 'kabīkaj' in Arabic Manuscripts », *Manuscripts in the Middle East*, 1 (1986), p. 49-53.

Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers, Leyde/Boston, Brill (« Handbook of Oriental Studies », 98), 2009.

Gadja (Iwona), *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste*, Paris, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (40), 2009.

Gaggadis-Robin (Vassiliki), « Κουρή Αίητεω πολυφάρμακος : les images de Médée magicienne », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 289-320.

Gaillard (Marina), « Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire », *Res Orientales XIV : Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 109-163.

García Avilés (Alejandro), « La magie astrale comme art visuel au XIII^e siècle », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 95-113.

Garcin (Jean-Claude), « Le Proche-Orient à l'époque mamluke », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 343-369 (chapitre 12).

Garcin de Tassy (Joseph Héliodore), « Notice sur des vêtements avec des inscriptions arabes, persanes et hindoustani », *Journal asiatique*, série 3, t. 5 (1838), p. 331-350.

Gardet (Louis) et Massignon (Louis), « Al-Ḥallādī », *EI*².

Gardet (Louis), « al-Ḥaḍā' wa-l-Ḥadar », *EI*².

Gardiner (Noah), « Forbidden Knowledge ? Notes on the production, transmission, and reception of the major works of Aḥmad al-Būnī », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), p. 81-143.

Garnett (Lucy Mary Jane), *Mysticism and magic in Turkey. An account of the religious doctrines, monastic organisation, and ecstatic powers of the Dervish orders*, New York, Charles Scribner's Sons, 1912 ; rééd. Londres, I. Pitman, 1979.

Garrido Clemente (Pilar),

Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba : la ciencia de las letras en el sufismo, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (Colección Vitor), 2008.

« Estudio y edición de la *Risālat al-ḥurūf* del sufi Sahl al-Tustarī (con traducción de la sección sobre *Yā'-sīn* y de los pasajes de su *Tafsīr* que tratan de las letras) », *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), p. 67-79.

« ¿ Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo ? », *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), p. 123-140.

El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam : la Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī, Madrid, Mandala Ediciones, 2010.

Gaudefroy-Demombynes (Maurice), « Le sens du substantif *ḡayb* dans le Coran », *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut Français de Damas, 1957, II, p. 245-250.

Geddes (Charles L.), « al-Djanadī », *EI*².

Geoffroy (Éric),

Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels, Damas, Institut Français de Damas, 1995.

« La Châdhiliyya », dans *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, dir. Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Paris, Fayard, 1996, p. 509-518.

« Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle », dans *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, dir. Denise Aigle, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses », 109), 2000, p. 301-316.

(dir.), *Une voie soufie dans le monde. La Shâdhiliyya*, Paris, Espace du temps présent/Maisonneuve et Larose, 2005.

« Entre ésotérisme et exotérisme, les Shâdhilis, passeurs de sens (Égypte - XIII^e - XV^e siècles », dans *Une voie soufie dans le monde. La Shâdhiliyya*, p. 117-129.

« al-Suyūṭī », *EF*².

« al-Yāfi'ī », *EF*².

« al-Biṣṭāmī, 'Abd al-Raḥmān », *EF*³.

Genequand (Charles), « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », *Studia Islamica*, 89 (1999), p. 109-128.

Genet (Jean-Philippe), « Conclusion », dans *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, dir. Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 405-423.

Geries (Ibrāhīm), *Un genre littéraire arabe : al-maḥâsin wa-l-masâwî*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

Gignoux (Philippe) et Kalus (Ludvik), « Les formules des sceaux sasanides et islamiques : continuité ou mutation ? », *Studia Iranica. Mélanges offerts à Raoul Curiel*, 11 (1982), p. 123-153.

Gilliot (Claude),

« Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās », *Arabica*, 32 (1985), p. 127-183.

« Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal asiatique*, 279 (1991), p. 39-92.

« Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim », *Arabica*, 44/2 (avril 1997), p. 179-233.

« Yāḳūt al-Rūmī », *EF*².

« 'Abd Allāh b. 'Abbās », *EF*³.

« Abū Ḥātim al-Rāzī », *EF*³.

Gimaret (Daniel),

Les noms divins en Islam : exègèse lexicographique et théologique, Paris, Les éditions du Cerf (« Patrimoines. Islam »), 1988.

Une lecture mu'tazilite du Coran : le "Tafsīr" d'Abū 'Alī al-Ġubbā'ī partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, Louvain/Paris, Peeters, 1994.

Giunta (Roberta), « Una camicia talismanica ottomana proveniente dal Museo Kircheriano », *Bulletino di Paletnologia Italiana*, 91-92/9-10 (2000-2001), p. 227-238.

Gobert (Ernest-Gustave), « La chguiga, une amulette en bois d'ephedra », *Revue Tunisienne*, 1940, p. 1-5.

De Goeje (Michael Jan), « Ġaubarī's "entdeckte Geheimnisse" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 20 (1866), p. 484-510.

Goichon (Amélie-Marie),

Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1938 ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. 39, Frankfurt, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.

« Ibn Sīnā », *Et*².

Gökyay (Orhan Şaik), « Kātib Čelebi », *Et*².

Goldziher (Ignaz), « The appearance of the Prophet in dreams », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, p. 503-506.

Goodman (Lenn E.), « al-Rāzī », *Et*².

Gottlieb (Efraim), Kaplan (Joseph), Pedaya (Haviva), Preschel (Tovia) et Ta-Shma (Israel Moses), « Naḥmanides », *Encyclopaedia Judaica*², XIV, p. 739-748.

Gottlieb (Efraim), « Baḥya ben Asher ben Ḥlava », *Encyclopaedia Judaica*², III, p. 65-66.

Goulemot (Jean Marie), « De la lecture comme production de sens », dans *Pratiques de la lecture*, p. 119-131.

Graf (Fritz), « Aphrodite », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 118-125.

Graham (Lloyd D.),

« The Seven Seals of Revelation and the Seven Classical Planets », *The Esoteric Quarterly*, 6/2 (2010), p. 45-58.

« In Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the "Greatest Name" Relate to an Early Prototype of the Seven Seals and may Link the Seals with the Pleiades », *Epigraphy Society Occasional Papers*, 29 (2011), p. 70-91.

« The Seven Seals of Judeo-Islamic Magic : Possible Origins of the Symbols », ePublication academia.edu/1509428/, 15 avril 2012

Graham (William A.) et Paret (Rudi), « Tarwiya », *Et*².

Green (Tamara), *The City of the Moon God, Religious Traditions of Harrān*, Leyde, 1992.

[Greene (John T.), *Balaam and His Interpreters: A Hermeneutical History of the Balaam Traditions*, Atlanta, Scholars Press (« Brown Judaic Studies », 244), 1992.]⁵⁷⁵⁸

Grévin (Benoît), « L'ange en décomposition(s) : formation et évolution de l'onomastique angélique des origines au Moyen Âge », dans *Les anges et la magie au Moyen Âge*, p. 617-655.

Grignaschi (Mario),

« L'origine et les métamorphoses du "Sirr al-'asrār" », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 43 (1976), p. 7-112.

« La diffusion du *Secretum secretorum* (Sirr al-'asrār) dans l'Europe occidentale », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 55 (1980), p. 7-70.

« Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al-asrār* », dans *Pseudo-Aristotle. The Secret of secrets. Sources and influences*, dir. W.F. Ryan et Charles B. Schmitt, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1982, p. 3-33.

Gril (Denis),

« La science des lettres », dans *Les Illuminations de La Mecque*, p. 385-487.

« L'énigme de la *Šağara al-nu'māniyya fi l-dawla al-ʿuṭmāniyya*, attribuée à Ibn ʿArabī », dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Actes de la Table ronde d'Istanbul), éd. Benjamin Lellouch et Stéphane Yerasimos, *Varia Turcica*, 33, Paris et Montréal, 1999, p. 133-154.

« La "lecture supérieure" du Coran selon Ibn Barrağān », *Arabica*, 47 (2000), p. 510-522.

« Ésotérisme contre hérésie : ʿAbd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XV^e siècle », dans

⁵⁷⁵⁸ Nous n'avons pu en consulter un exemplaire.

Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle), dir. Gilles Veinstein, Paris, Peeters (« Collection Turcica », 9), 2005, p. 183-195.

« L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraġān et Ibn 'Arabī », dans *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn 'Arabī*, p. 147-161.

Gruenwald (Ithamar), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leyde et Cologne, E.J. Brill, 1980.

Guesdon (Geneviève), « Leclerc », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 576-577.

Guichard (Pierre) « Les Almohades », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, I, p. 205-232 (chapitre 7).

Guillaume (Alfred), *Prophétie et divination*, Paris, Payot, 1941 ; *Prophecy and divination*, London, 1938.

Guillemin (Henri), « Biographie du Docteur Émile Mauchamp », *Bulletin de la Société des Sciences Naturelles de Saône-et-Loire*, 22 (1907), p. 252-268 ; 34 (1908), p. 33-40, p. 97-120, p. 154-168 et p. 172-196 et 35 (1909), p. 22-64 et p. 91-120.

Guo (Li), *The Performing Arts in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic history and civilization studies and texts », 93), 2012.

Günther (Sebastian), « Abū l-Faraj al-Iṣfahānī », *EI*³.

Gutas (Dimitri),

« Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition », *Oriens*, 31 (1988), p. 36-60.

« Fārābī : I. Biography », *Encyclopedia Iranica*, 1999, p. 208-213.

Pensée grecque, culture arabe, tr. Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005 (*Greek Thought, Arabic Culture*, Londres/New York, Routledge, 1998¹).

Gyselen (Rika), *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (« Cahiers de Studia Iranica », 17), 1995.

Hadj-Sadok (Mohammed),

« Ibn Khurradādhbih », *EI*².

« Ibn Ḳunfudh », *EI*².

Hadot (Ilsetraut), « Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen ? », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 1 (2007), p. 42-107.

Hadot (Pierre), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Hagenbucher-Sacripanti (Frank), « Éléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique centrale », *Cahiers O.R.S.T.O.M.*, 14/3 (1977), p. 251-288.

Hakim (Avraham), « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la grâce de Dieu », *Arabica*, 54/3 (2007), p. 317-361.

Halm (Heinz), « al-Ḳuṣḥayrī », *Et.*

Hamdān (ʿAbd al-Ḥamīd S.), *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqṭābu-hu*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 1990¹.

al-Hamdānī (Ḥusain F.), « Rasāʿil Ikhwān aṣ-Ṣafā in the literature of the Ismāʿīlī Ṭaiyibī Daʿwat », *Der Islam*, 20 (1932), p. 281-300.

Hamdani (Abbas), « Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity », *International Journal of Middle East Studies*, 9, 1978, p. 345-353.

Hämeen-Anttila (Jaakko),

« Ibn Ṣuhayd and his *Risālat al-Tawābīʿ waʿl-zawābīʿ* », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1 (1996-1997), p. 65-80 ; rééd. *Al-Andalus Magreb*, 8-9/2 (2000-2001), p. 353-368.

« Ibn Waḥshiyya and magic », *Anaquel de Estudios Arabes*, 10 (1999), p. 39-48.

The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture, Leyde/Boston, Brill (« Islamic History and Civilization. Studies and Texts », 63), 2006.

Hamès (Constant),

L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écritures, thèse de doctorat sous la direction de Pierre Lory préparée à l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section (Sciences religieuses), Paris, 1997.

« Le Coran talismanique, De l'Arabie des origines à l'Afrique occidentale contemporaine, Délimitation et inventaire des textes et des procédés linguistiques utilisés », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 129-160.

« *Taktub* ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à usage magique », *Arabica*, 34/3 (1987), p. 305-325.

« Entre recette magique et prière islamique », *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots, Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12 (1993), p. 187-223.

« Magic, Islam and scientific research », *Newsletter*, 3 (1999), p. 40.

« L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'Histoire des Religions*, 218/1 (2001), p. 83-95.

« Maṅḍalas et sceaux talismaniques musulmans », dans *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, dir. Véronique Bouillier et Catherine Servan-Schreiber, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 145-159.

(dir.) *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

« La notion de magie dans le Coran », dans *Coran et talismans*, p. 17-47.

« Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 (2008), p. 81-99.

« La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'islam », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 215-232.

« Amulets », *EI*³.

« al-Būnī », *EI*³.

Hammer-Purgstall (Joseph von),

« Ueber die Talismanen der Moslimen », dans *Fundgruben des Orients*, éd. Wacław Seweryn Rzewuski, Vienne, Gedruckt bey Antoine Schmid, 1814, IV, p. 155-164.

Die Geisterlehre der Moslimen, Vienne, 1852 (extrait de *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*).

Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams, éd. Annemarie Schimmel, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1974.

Hamori (Andras), « Al-Mutanabbī », dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, p. 300-314.

Hartmann (Angelika),

« al-Nāṣir Li-dīn Allāh », *EI*².

« al-Suhrawardī », *EI*².

Hartner (Willy), « Ḥabash al-Ḥāsib al-Marwazī », *Et.*

Harvey (Leonard Patrick),

« Un libro manuscrito de ensalmos en aljamía », *Aljamía*, 5 (1993), p. 28-33.

« Magic and popular medicine in an *aljamiado* manuscript, possibly of Tunisian provenance, sold in London in 1993 », *Romanic Arabia: Festschrift für Reinhold Kentzi zum 70 Geburtstag*, Hrsg. J. Lüdtke Tübingen : Narr, 1996, p. 335-344.

Al-Hassan (Ahmad Y.), *Studies in al-Kimya'. Critical Issues in Latin and Arabic Alchemy and Chemistry*, Hildesheim, New York et Zürich, G. Olms (« Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte », 4), 2009.

Hauber (Anton), « Ṭomṭom (Ṭimṭim) = Δανδαμυς = Dindymus ? », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63 (1909), p. 457-472.

Hawting (Gerald R.),

« Khālīd b. ‘Abd Allāh al-Ḳasrī », *Et.*

« Sa‘d b. Abī Waqqāṣ », *Et.*

Hayes (Herbert Edward Elton), « Islam and magic in Egypt », *Muslim World*, 4 (1914), p. 396-406.

Headley (R.L.), « Bayt al-Faḳīh », *Et.*

Heath (Peter), « Knowledge », dans *The Literature of al-Andalus*, dir. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin et Michael A. Sells, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 96-125.

Hebert (Raymond J.), « The Ayat al-Kursî and the Asmâ al-Husnâ on a Salghurid amulet », *Hamdard Islamicus*, 11/3 (1987), p. 89-99.

Heeßel (Nils P.), « Astrological Medicine in Babylonia », dans *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, p. 1-16.

Haftijzer (Jacob), « The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription », *The Biblical Archaeologist*, 39/1 (1976), p. 11-17.

Hehmeyer (Ingrid), « Water and Sign Magic in al-Jabin, Yemen », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25/3 (2008), p. 82-96.

Heinrichs (Wolfhart P.), « al-Sakkākī », *EF*².

Heller (Bernhard) et Stillman (Norman A.), « Luḡmān », *EF*².

Henninger (Joseph), *Arabica Sacra*, Göttingen, 1981 ; rééd. d'un chapitre traduit en anglais sous le titre « Beliefs in Spirits among the Pre-Islamic Arabs » dans *Magic and Divination in Early Islam*, éd. Emilie Savage-Smith, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004, p. 1-53.

Herber (Jean), « La main de Fathma », *Hesperis*, 7 (1927), p. 209-219.

Hetzel (Aurélia), « La reine de Saba dans les légendes médiévales », dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, éd. Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 147-162.

Heym (Gerard), « Al-Rāzī and alchemy », *Ambix*, 1 (1937-1938), p. 184-191.

Hosayn (M. Hidayet), « A treatise on the interpretation of dreams », *Islamic Culture*, 6 (1932), p. 568-585.

Hill (Donald Routledge),

« The literature of Arabic alchemy », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, dir. John Derek Latham, Robert Bertram Serjeant et Michael J.L. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 328-341.

« Ḳuṣṭā b. Lūḡā », *EF*².

« Mūsā », *EF*².

Hirtenstein (Stephen), « The mantle of Khaḍīr. Mystery, myth and meaning » dans *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, p. 83-97.

Hjärpe (Jan Östen), *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarraniens*, thèse de théologie, Uppsala, Skriv Service, 1972.

Holmyard (Eric John),

« Maslama al-Majrīṭī and the Rutbatu'l-Ḥakīm », *Isis*, 6 (1924), p. 293-305.

« Abu' l-Qāsim al-'Irāqī », *Isis*, 8 (1926), p. 403-426.

« An alchemical tract ascribed to Mary the Copt », *Archeion*, 8 (1927), p. 161-167.

Holtzman (Livnat), « Aḥmad b. Ḥanbal », *EI*³.

Hopper (Vincent F.), *La symbolique médiévale des nombres. Origine, signification et influence sur la pensée et l'expression*, tr. Richard Crevier, Paris, Gérard Monfort, 1995 (*Medieval Number Symbolism : its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression*, New York, Columbia University Press, 1938¹).

Hornblower (George Davis),

« Traces of a Ka-Belief in modern Egypt and old Arabia », *Islamic Culture*, 1 (1927), p. 426-430.

« The laying of a ghost in Egypt », *Man*, 31 (1931), p. 164.

Houtman (Cornelis), « Queen of heaven », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1278-1283.

Houtum-Schindler (Albert), « Notes on the Sabæans », *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 13/11 (1891), p. 663-669.

Houzel (Christian) et Rashed (Roshdi), « Théorie des nombres amiables », dans *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, éd. Roshdi Rashed, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2009, p. 77-151.

Huart (Claude), « Afsūn », *EI*².

Huici-Miranda (Ambrosio), « Ibn Ḥayyān », *EI*².

Ḥulayf (Fath Allāh) / Kholeif (Fathalla),

Ibn Sīnā wa-madhābu-hu fī l-nafs. Dirāsa fī l-qaṣīda l-ʿayniyya, Beyrouth, Ḡāmiʿat Bayrūt al-ʿarabiyya, 1974.

A study on Fakhr al-dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986.

Humphreys (R. Stephen), « al-Nāṣir », *EI*².

Ḥusayn (M. Hidāyat) et Stapleton (Henry E.), « Three Arabic treatises on alchemy by Muḥammad bin Umail (10th century A.D.). *Kitāb al-Māʾ al-waraqī waʾl-ard an-najmīyah*

(Book of the silvery water and starry earth) ; *Risālat ash-Shams ila'l hilāl* (Epistle of the sun to the crescent moon) ; *al-Qaṣīdat an-nūniyah* (Poem rhyming in nūn) », *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 12 (1933), p. 1-213.

Idris (Hady Roger),

« Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī », *EI*².

« al-Ḳābisī », *EI*².

Isaacs (Haskell D.), « Arabic medical literature », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, p. 342-363.

Iskandar (Albert Z.), « al-Rāzī », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, p. 342-363.

Ismail (Muhd), « Two Arabic Medicine Cups », *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 26 (1921-1923), p. 173.

Ittig (Annette), « A talismanic bowl », *Annales Islamologiques*, 18 (1982), p. 79-94.

Ivanow (Wladimir), « A "witch-case" in Mediæval India », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 19 (1923), p. 43-50.

Jabre (Farid), *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1970.

Jackson (Sherman A.), « *Shihāb al-dīn al-Ḳarāfī* », *EI*².

Jacobi (Renate), « Zubayda bt. *Dja'far* », *EI*².

Jacques (Francis), *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Paris, Jean Maisonneuve, 2002.

Jadaane (Fehmi), « La place des anges dans la théologie cosmique musulmane », *Studia Islamica*, 41 (1975), p. 23-61.

Jambon (Emmanuel), « Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique », *Cahiers « Mondes anciens* », 1 (2010), mis en ligne le 20 janvier 2010, consulté le 05 mai 2013.

Janssens (Jules), « Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā's philosophy? », *Journal of Islamic Studies*, 12/1 (2001), p. 1-17.

Jausen (J. Antonin), « Le cheikh Saʿad ad-din et les *djinn*, à Naplouse », *Journal of the Palestine Oriental Society*, 3 (1923), p. 145-157.

Jean (Cynthia), *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, The Neo-assyrian Text Corpus Project (« State Archives of Assyria Studies », 17), 2006.

Jeffery (Arthur), « Abu 'l-Dardāʾ », *EI*².

Jolivet (Jean) et Rashed (Roshdi), « al-Kindī », *EI*².

Jomier (Jacques), « al-Azhar », *EI*².

Jones (John Marsden Beaumont), « Ibn Ishāq », *EI*².

Jones (Russell), « Ibrāhīm b. Adham », *EI*².

Juste (David), *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle)*, Leyde/Boston, Brill, 2007.

Juynboll (Gautier H.A.),

« The qurrāʾ in early Islamic history », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16/2-3 (1973), p. 113-129.

« The position of Qurʾān recitation in early Islam », *Journal of Semitic studies*, 19/2 (1974), p. 240-251.

« The Qurʾān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975), p. 11-27.

« Abū l-ʿĀliya al-Riyāhī », *EI*³.

« Anas b. Mālik », *EI*³.

« Muslim b. al-Ḥadīdjādī », *EI*².

« al-Tirmidhī », *EI*².

« Siḥāq », *EI*².

« al-Shaʿbī », *EI*².

« al-Suddī », *EI*².

Kahl (Oliver) et Matar (Zeina), « A Treatise on the Amicable Numbers 220 and 284 attributed to Abû Ma'shar al-Balkhî », *Journal of Semitic Studies*, 35/2 (automne 1990), p. 233-243.

Kahl (Oliver) et Ruska (Julius), « al-Tifāshī », *EF*².

Kalus (Ludvik),

Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques, Paris, Bibliothèque Nationale, 1981.

Catalogue of Islamic seals and talismans, Oxford/New York, Clarenton Press/Oxford University Press, 1986.

« Objets islamiques de la collection Sarouar Nasher (aiguïère en métal, sceaux, talismans et bagues) », *Archéologie islamique*, 1 (1990), p. 169-181.

« Rock-Crystal Talismans against Drought », *Jewellery and Goldsmithing in the Islamic World, International symposium. The Israel Museum, Jerusalem, 1987*, Jérusalem, 1991, p. 101-104.

« Seals and talismans », *Arts and the Islamic World*, 22 (1993), p. 47

Kantorowicz (Ernst Hartwig), *Œuvres*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2000 (*Les deux corps du roi*, tr. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989¹).

Karamustafa (Ahmet T.), *Sufism. The formative period*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2007.

Karpenko (Vladimir), « Between magic and science : numerical magic squares », *Ambix*, 40/3 (1993), p. 121-128.

Katz (Jonathan G.),

« The 1907 Mauchamp Affair and the French Civilising Mission in Morocco », dans *North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War*, éd. Julia Clancy-Smith, Londres, Frank Cass Publishers, 2001, p. 143-166.

Murder in Marrakesh. Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

Kellens (Jean), « Les Fravaši », dans *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, éd. Julien Ries, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (« Homo religiosus », 14), 1989, p. 99-114.

Kemp (Percy) et Miquel (André), *Majnûn et Laylâ : l'amour fou*, Paris, Sindbad, 1984.

Kennedy (Edward Stewart) et Pingree (David Edwin), *The Astrological History of Māshā'allāh*, Cambridge, Massachussetts, 1971.

Kennedy (Hugh),

« al-Mahdī », *El²*.

« al-Manṣūr », *El²*.

« al-Mutawakkil 'Ala Llāh », *El²*.

Khalidi (Walid A.S.), « al-Dasūķī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Abi 'l-Maḍīd 'Abd al-ʿAẓīz », *El²*.

Khedimellah (Moussa), « Une version de la *ruqīya* de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, imām guérisseur en Lorraine », dans *Coran et talismans*, p. 385-407.

Khoury (René),

« Le zar et la Métapsychique », *Cahiers d'Histoire égyptienne*, Le Caire, 8 (1956), p. 198-205.

« Contribution à une bibliographie du "zār" », *Annales islamologiques*, 16 (1980), p. 359-374.

Khoury (Raïf Georges) et Levi Della Vida (Giorgio), « 'Uthmān b. 'Affān », *El²*.

Khoury (Raïf Georges),

Wahb b. Munabbih, Wiesbaden, O. Harrassowitz (« Codices Arabica antiqui », 1), 1972.

« Un fragment astrologique inédit attribué à Wahb b. Munabbih († 110 ou 114/728 ou 732) », *Arabica*, 19/2 (1972), p. 139-144.

'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986.

« Asad b. Mūsā », *El²*.

« Wahb b. Munabbih », *El²*.

Kilito (Abdelfattah), *L'œil et l'aiguille. Essais sur "les mille et une nuits"*, Paris, Éditions La Découverte, 1992.

Kister (Meïr Jacob), « *Djābir b. 'Abd Allāh* », *El²*.

Klein-Franke (Felix), « The geomancy of Ahmad b. ʿAlī Zunbul : a study of the Arabic Corpus hermeticum », *Ambix*, 20 (1973), p. 26-35.

Knysh (Alexander D.),

Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, New York, State University of New York Press, 1999.

Islamic Mysticism. A Short History, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000.

« Ibn ʿArabī », dans *The Literature of al-Andalus*, p. 331-344.

« Ibn al-Khaṭīb », dans *The Literature of al-Andalus*, p. 358-371.

Kohlberg (Etan),

A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs & his Library, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1992.

« Muḥammad b. ʿAlī », *EF*².

« al-Ṭabrisī », *EF*².

Kopf (Lothar),

« al-Damīrī », *EF*².

« al-Djawharī », *EF*².

Kovalenko (Anatoly), *Les concepts de Magie (SIHR) et de sciences occultes ('ilm al-gayb) en Islam*, thèse de doctorat sous la direction de Toufic Fahd soutenue à Strasbourg II, Strasbourg, 1979.

Kraus (Paul),

Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume I. Le corpus des écrits jābiriens, Le Caire, Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale (« Mémoires présentés à l'institut d'Egypte », 44), 1942 ; réimp. Fuat Sezgin, *Natural sciences in Islam*, vol. 67, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2002.

Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume II. Jābir et la science grecque, Le Caire, Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale (« Mémoires présentés à l'institut d'Egypte », 45), 1942 ; réimp. Paris, Les Belles Lettres, 1986 et Fuat Sezgin, *Natural sciences in Islam*, vol. 68, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2002.

Krenkow (Fritz) et Yalaoui (Mohamed), « al-Tilimsānī », *EF*².

Kropp (Manfred), « Beyond single words. *Māʿida* - *Shayṭān* - *jibt* and *ṭāghūt*. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (Gəʿəz) Bible and the Qurʾānic text », dans *The Qurʾān in its historical context*, éd. Gabriel Said Reynolds, Londres/New York, Routledge, 2008, p. 204-216.

Kruk (Remke), « Zār amulets », *Dreaming of paradise : Islamic art from the collection of the Museum of Ethnology*, Rotterdam, 1993, p. 146-149.

Kugle (Scott A.), « Heaven's witness: the uses and abuses of Muḥammad Ghawth's mystical ascension », *Journal of Islamic Studies*, 14/1 (2003), p. 1-36

Labarta (Ana), *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid, Instituto de cooperación con el mundo árabe, 1993.

Lacaze (Ginette), « Champollion », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 192-194.

Laforgue (Pierre), « Les Djenoun de la Mauritanie saharienne. Magiciens, croyances et légendes », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, 15/2-3 (avril-septembre 1932), p. 401-424.

Lagarde (Michel), *La magie arabe : dossier pédagogique*, Rome, Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici, 1981.

Lagardère (Vincent),

Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du "Mīʿyār" d'Al-Wanšarīsī, Madrid, Casa de Velázquez, Paris, De Broccard, 1995.

« al-Wanšarīsī », *Et*².

Lakhsassi (Abderrahmane), « Magie : le point de vue d'Ibn Khaldûn », dans *Coran et talismans*, p. 95-112.

Lambton (Ann Katharine Swynford), « The Theory of Kingship in the *Naṣīḥat ul-Mulūk* of Ghazālī », *The Islamic Quarterly*, Londres, 1 (1954), p. 47-55 ; réimpr. dans *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

Lammens (Henri) et Pellat (Charles),

« *Dihyā* », *Et*².

« *Ḥāritha* b. Badr al-Ġudānī », *Et*².

Landau (Jacob M.), « Ibn Dāniyāl », *EF*².

Landolt (Hermann), « Saʿd al-Dīn al-Ḥammūʿī », *EF*².

Lane (Edward William), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, John Murray Albemarle street, 1860⁵, 2 vol. (1837¹).

Láng (Benedek), « Puissances ou démons ? Les images décaniques dans le *Picatrix* de Cracovie », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 137-147.

Langermann (Yitzhak Tzvi),

« Yemenite philosophical midrash as a source for the intellectual history of the Jews of Yemen », dans *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, & Identity*, éd. Franck Daniel, Leyde, E.J. Brill, 1995, p. 335-348.

Yemenite Midrash. Philosophical Commentaries on the Torah, San Francisco, HarperSanFrancisco (« The sacred literature series »), 1996.

Laoust (Henri),

« Ibn al-Ġawzī », *EF*².

« Ibn Kathīr », *EF*².

Larkin (Margaret), *Al-Mutanabbi : voice of the 'Abbasid poetic ideal*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2008.

Larzul (Sylvette),

« *Les mille et une nuits* d'Antoine Galland : traduction, adaptation, création », dans *Les mille et une nuits en partage*, p. 251-266.

« Blachère », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 111-113.

« Galland », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 415-418.

« Herbelot », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 488-489.

« Silvestre de Sacy », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 896-898.

Lassner (Jacob), *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1993.

Lawrence (Bruce B.), « Shahrastānī on Indian Idol Worship », *Studia Islamica*, 38 (1973), p. 61-73.

Lazarus-Yafeh (Hava), « 'Uzayr », *EI²*.

Lecker (Michael),

« Ka'b al-Aḥbār », *Encyclopædia Judaica*, 2^e édition, XI, p. 584-585.

« Zayd b. Ḥāritha », *EI²*.

« al-Zuhrī », *EI²*.

Leclerc (Lucien),

« De l'identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane », *Journal asiatique*, série 6, t. 14 (juillet 1869), p. 111-131.

Histoire de la médecine arabe, Paris, Ernest Leroux, 1876, 2 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, *Islamic Medicine*, vol. 48-49, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1996.

Lecomte (Gérard),

Les Soufis d'Andalousie, tr. de l'arabe Ralph William Julius Austin, Paris, Sindbad, 1971.⁵⁷⁵⁹

« Ibn Ḳutayba », *EI²*.

Lecouteux (Claude), *Le livre des talismans et des amulettes*, Paris, Imago, 2005.

Leemhuis (Fred), « Épouser un djinn ? Passé et présent », *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), p. 179-191.

Lefébure (Claude) et Messaoudi (Alain), « Mouliéras », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 712-713.

⁵⁷⁵⁹ Nous avons inclus ce titre dans les études bien qu'il se présente avant tout comme une traduction. En réalité, la traduction à partir de l'arabe est du fait de Ralph William Julius Austin, qui compila en anglais des extraits de deux œuvres d'Ibn 'Arabī, le *Ruḥ al-quḍḍ* et *Durrat al-fāḥira*. L'ouvrage de Gérard Lecomte est donc la traduction en français d'un recueil de traductions en anglais d'extraits de deux œuvres arabes, c'est pourquoi nous avons eu quelques réticences à le considérer comme une traduction à part entière et à l'inclure comme telle dans les sources. Le but de l'ouvrage est de présenter ces soufis que connaissait Ibn 'Arabī et demeure une source importante sur ces personnages.

Legras (Bernard), « Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées », *Revue Historique*, 304/4 (2002), p. 963-991.

Leicht (Reimund), « Le chapitre II, 12 du *Picatrix* latin et les versions hébraïques du *De duodecim imaginibus* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 295-330.

Lejbowicz (Max), « Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier et Brigitte Pérez-Jean (éds.), *Picatrix. Un traité de magie médiéval* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2003, mis en ligne le 11 juillet 2008. URL : <http://crm.revues.org/244>.

Lemay (Richard),

« Sciences occultes et Islam », *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLIV, 1992, p. 19-32.

« Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales : cas particulier de l'astrologie-cosmologie », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, éd. Maroun Aouad, Abdelali Elamrani-Jamal et Ahmad Hasnawi, Paris, Peeters et Institut du Monde Arabe (« *Orientalia Lovaniensia Analecta* », 79), 1997, p. 137-171.

« Religion vs science in Islam. The Medieval debate around astrology », *Oriente moderno*, 80/3 (2000), p. 557-575.

Le chanoine Leroy, *Notice sur Hippone*, Bone, Imprimerie Ém. Thomas, 1905.

Letrouit (Jean), « Chronologie des alchimistes grecs », dans *Alchimie. Art, histoire et mythe*, dir. Didier Kahn et Sylvain Matton, Paris et Milan, S.É.H.A. et Archè, 1995, p. 11-93.

Levey (Martin),

Mediaeval Arabic Bookmaking and its Relation to Early Chemistry and Pharmacology, Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society, 52/4, 1962.

Medieval Arabic Toxicology. The Book on Poisons of Ibn Waḥshīya and its relation to early Indian and Greek Texts, Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society, 56/7, 1966.

Levi Della Vida (Giorgio),

« Nizār b. Maʿadd », *EI*².

« Salmān al-Fārisī », *EI*².

Levine (Baruch), Grintz (Yehoshua M.) et Hirschberg (Haim Z'ew), « Balaam », *Encyclopædia Judaica*², III, p. 76-81.

Levtzion (Nehemia), « The twelfth-century anonymous Kitab al-istibṣār : a history of a text », *Journal of Semitic Studies*, 24/2 (1979), p. 201-217.

Lévi-Provençal (Évariste) et Pellat (Charles), « al-Maḳḳarī », *EI*².

Lévi-Provençal (Évariste),

« ‘Abd al-Raḥmān », *EI*².

« Abū Muḥammad Ṣāliḥ », *EI*².

Lewicki (Tadeusz), « al-Ḳazwīnī », *EI*².

Lewis (Geogrey L.), Stapleton (Henry E.) et Sherwood (Frank), « The sayings of Hermes quoted in the *Māʾ al-Waraqī* of Ibn Umail », *Ambix*, 3 (1949), p. 69-90.

Lewy (Hildegard), « Points of comparison between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harran », dans *A Locust's Leg : Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, éd. Walter Bruno Henning et Ehsan Yar Shater, Londres, Percy Lund Humphries & Co, 1962, p. 139-161.

Limet (Henri), « Les démons méchants de la Babylonie », dans *ANGES et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, p. 21-35.

Lippincott (Kristen) et Pingree (David Edwin), « Ibn al-Ḥātim on the talismans of the lunar mansions », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50 (1987), p. 57-81.

Lippincott (Kristen), « More on Ibn al-Ḥātim », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51 (1988), p. 188-190.

Lloyd (Geoffrey Ernest Richard),

Origines et développement de la science grecque, Paris, Flammarion, 1990 (*Magic, Reason and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979¹).

Pour en finir avec les mentalités, Paris, Éditions La Découverte, 1996 (*Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990¹).

Loiseau (Julien), « Casanova », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 184-185.

Lory (Pierre),

« Magie et religion dans l'oeuvre de Muhiy al-Dîn al-Bûnî », *Horizons maghrébins*, 7-8 (1986), p. 4-15.

« La magie des lettres dans le *Šams al-ma‘ārif* d'al-Bûnî », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 39-40 (1987-88), p. 97-111.

Alchimie et mystique en terre d'Islam, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 2003 (Éditions Verdier, 1989¹).

« La magie chez les Iḥwān al-Şafā' », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 147-159.

« Mots d'alchimie, alchimie de mots », dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, dir. Danielle Jacquart, Turnhout, Brepols, 1994, p. 91-106.

« La mystique des lettres en terre d'Islam », *Annales de Philosophie*, 17 (1996), p. 101-109.

« Soufisme et sciences occultes », dans *Les voies d'Allah*, p. 185-194.

« Anges, djinns et démons dans les pratiques magiques musulmanes », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 81-94.

Le rêve et ses interprétations en Islam, Paris, Albin Michel, 2003.

« Kashifi's Asrar-i Qasimi and Timurid magic », *Iranian studies : Journal of the Society for Iranian Studies*, 36/4 (2003), p. 531-541.

La science des lettres en islam, Paris, Éditions Dervy, 2004.

« L'interprétation des rêves dans la culture musulmane », dans *Coran et talismans*, p. 75-94.

« L'interprétation des rêves de portée religieuse chez Ibn Shâhîn », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, p. 259-266.

« Esprits terrestres (djinns) et relations sexuelles en islam traditionnel », dans *De Socrate à Tintin*, p. 93-104.

« al-Shādhilī », *EI*².

« Shādhiliyya », *EI*².

Lutzky (Harriet), « Ambivalence toward Balaam », *Vetus Testamentum*, 49/3 (1999), p. 421-425.

Lyons (Malcolm Cameron), *The Arabian Epic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 3 vol.

Maarouf (Mohammed),

Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices, Leyde/Boston, Brill (« Islam in Africa », 8), 2007.

« Saints and Social Justice in Morocco : An Ethnographic Case of the Mythic Court of Sidi Šamharūš », *Arabica*, 57 (2010), p. 589-670.

Macdonald (Duncan Black), « Budūh », *El²*.

Mastrocinque (Attilio), *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Madelung (Wilferd),

The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

« al-Ḳharrāz », *El²*.

« al-Mufid », *El²*.

« Ṭalḥa », *El²*.

Maguire (Henri P.), *Byzantine Magic*, Washington, Harvard University Press, 1995.

Makdisi (Georges), « Ibn ‘Aṭā’ Allāh », *El²*.

Malti-Douglas (Fedwa),

« Texts and Tortures : The Reign of al-Muṭaḍid and the Construction of Historical Meaning », *Arabica*, 46/3-4 (1999), p. 313-336.

« Tribadism/lesbianism and the sexualized body in Medieval Arabo-islamic narratives », dans *Same sex love and desire among women in the Middle Ages*, dir. Francesca Canadé Sautman et Pamela Sheingorn, New York, Palgrave, 2001, p. 123-141.

Manz (Beatrice F.), « Tīmūr Lang », *El²*.

Manzalaoui (Mahmoud A.) (dir.), *Secretum Secretorum. Nine English Versions*, Oxford, Oxford University Press, 1977, vol. 1.

Marçais (Georges), « Abū Madyan », *El²*.

Margoliouth (David Samuel), « Abu'l-ʿAlā al-Maʿarrī's Correspondence on Vegetarianism », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, avril 1902, p. 289-332.

Marmura (Michael E.), « Al-Ghazālī », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 137-154.

Marquès-Rivière (Jean), *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1950 ; réed. Paris, 1972.

Marquet (Yves),

« Sabéens et Iḥwān al-Ṣafāʾ », *Studia Islamica*, 24 (1966), p. 35-80 ; 25 (1966), p. 77-109.

La philosophie des Iḥwān al-Ṣafāʾ, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1973.

« Iḥwān al-Ṣafāʾ, Ismaïliens et Qarmaṭes », *Arabica*, 24 (1977), p. 233-257.

La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Ḥayyân et les « Frères de la Pureté », Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1988.

« La place de l'alchimie dans les épîtres des frères de la pureté (Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ) », dans *L'alchimie et ses racines philosophiques : la tradition grecque et la tradition arabe*, dir. Cristina Viano, Paris, J. Vrin, 2005, p. 189-200.

Les « Frères de la pureté » pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ, Paris, S.É.H.A. (« Textes et Travaux de Chrysopœia », 9), 2006.

Martel-Thoumian (Bernadette), *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (IX^e/XV^e siècle)*, Damas, Institut Français de Damas, 1991.

Martin (Henri-Jean), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité »), 1996² (Librairie académique Perrin, 1988¹).

Martin (John D.), *Theurgy in the Medieval Islamic World : Conceptions of Cosmology in al-Būnī's Doctrine of the Divine Names*, M.A. sous la direction de Saiyad Nizamuddin Ahmad, The American University in Cairo, décembre 2011.

Martinez-Gros (Gabriel),

« José Luis GARROT GARROT y Juan MARTOS QUESADA (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn* », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 39/2 (2009), p. 280-283.

« Ṣāʿid al-Andalusī », *ET*.

Marty (Paul), « Les amulettes musulmanes au Sénégal », *Revue du Monde Musulman*, 27 (1914), p. 319-368.

Marzolph (Ulrich), « Buhlūl », *Et*³.

Masad (Mohammad), *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition : Divination, Prophecy and the End of Time in the 13-th Century Eastern Mediterranean*, Ph.D. dissertation sous la direction d'Ahmet Karamustafa et Cornell Fleischer, Washington, Washington University in St Louis, 2008.

Massé (Henri),

Anthologie persane, Paris, Payot et Rivages, 2004 (Payot, 1950¹).

« Buzurgmihr », *Et*².

« Ibn al-Faḳīh », *Et*².

Massignon (Louis) et Radtke (Bernd), « Sālīmiyya », *Et*².

Massignon (Louis),

La Passion de Hallāj, Paris, Gallimard, 1975, 4 vol. (Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1914-1921¹).

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Les Éditions du Cerf (« Patrimoines »), 1999 (Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922¹).

« Le dīwān d'al-Ḥallaj », *Journal asiatique*, 218 (jan-mars 1931), p. 1-158.

« La cité des morts au Caire. Qarāfa - Darb al-Aḥmar », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, 57 (1958), p. 25-79 + 9 pl.

« Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿ Alī al-Ḥārithī al-Makkī », *Et*².

« Nawbakht », *Et*².

Mathorez (Jules), *Les étrangers en France sous l'ancien régime*, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, 1919, 2 vol.

Matton (Sylvain), *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Retz (« Bibliotheca Hermetica »), 1977.

Mauchamp (Émile), *La sorcellerie au Maroc*, éd. Jules Bois, Paris, Dorbon Ainé, 1910.

Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Mayeur-Jaouen (Catherine),

« Magie. Islam / Égypte. », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 777.

Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (« Textes arabes et études islamiques », 32), 1994.

« Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle », *Revue de l'histoire des religions*, 217/4 (2000), p. 733-760.

« Miracles des Saints musulmans et règne animal », *Miracle et karâma, hagiographies médiévales comparées*, Brepols, 2000, p. 577-606.

McGregor (Richard), « The Problem of Sufism », *Mamlūk Studies Review*, 13/2 (2009), p. 69-83.

Mechehed (Djamel Eddine), « Le système de numération alphabétique arabe dans les manuscrits de la collection Lmūhūb Ūlaḥbīb », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 67 (2007), p. 55-81.

Meier (Fritz),

« Some aspects of inspiration by demons in Islam », dans *The Dream and Human Societies*, p. 421-429.

« Invoking blessings on Muḥammad in prayers of supplication and when making requests », dans *Essays on Islamic piety and mysticism*⁵⁷⁶⁰, Leyde, Brill (« Islamic history and civilization. Studies and texts »), 1999, p. 549-588.

« *Bishr al-Ḥāfi* », *Et*².

Meinecke (Michael), « al-Raḥḥa », *Et*².

Melchert (Christopher),

Ahmad ibn Hanbal, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2006.

« Abū Dāwūd al-Sijistānī », *Et*³.

Ménard (Louis), *Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris, Éditions de la Maisnie, 2004 (1866¹).

Mercadi (Abdellali), *Auteurs algériens de langue française de la période coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁵⁷⁶⁰ Recueil d'articles de Fritz Meier.

Mertens (Michèle), « Sur la trace des anges rebelles dans les traditions ésotériques du début de notre ère jusqu'au XVII^e siècle », dans *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, p. 383-398.

Messaoudi (Alain) et Sellès (Michèle), « Desparmet », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 295-296.

Messaoudi (Alain),

« Carra de Vaux », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 181-182.

« Doutté », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 310-312.

« Hammer-Purgstall », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 480-481.

« Slane », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 902-903.

Meyer (Marvin) et Mirecki (Paul), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leyde/Boston/Cologne, Brill (« Religions in the Graeco-Roman world », 141), 2002.

Micheau (Françoise), « Yaḥyā (or Yuḥannā) b. al-Biṭrīk », *EF*².

Michelet (Jules), *La sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 (E. Dentu, 1862¹).

Michot (Jean/Yahya Jean),

« Les sciences physiques et métaphysiques selon la *Risālah fī aqṣām al-ʿulūm* d'Avicenne. Essai de traduction critique », *Bulletin de philosophie médiévale*, 22 (1980), p. 62-73.

« Ibn Taymiyya on astrology annotated translation of three fatwas », *Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), p. 147-208 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, éd. Emilie Savage-Smith, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004, p. 277-340.

Millás Vallicrosa (José María), « Un amuleto musulmán de origen aragonés », *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 6/2 (1941), p. 317-326.

Minorsky (Vladimir Fedorovich), « Abū Dulaf », *EF*².

Miquel (André), « al-Iṣṭakhrī », *EF*².

Mittwoch (Eugen), « *Dhū l-Faḳār* », *EI*².

Moaz (Abd al-Razzaq), « Note sur les sciences occultes vues par la société damascène depuis le milieu du VIe/XIIe siècle jusqu'à la fin du VIIIe/XIIIe siècle », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 79-81.

Mokri (Mohammad), « L'ange dans l'Islam et en Iran », *Anges, démons et êtres intermédiaires. Troisième Colloque tenu les 13 et 14 janvier 1968 à Paris* (Alliance Mondiale des Religions), Paris, 1969, p. 65-87.

Molé (Marijan), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Mommersteeg (Geert), *Dans la cité des marabouts. Djenné, Mali*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux, 2009.

Monnot (Guy),

« Sabéens et idolâtres selon 'Abd al-Jabbār », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 12 (1974), p. 34-37.

« Le verset du Trône », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 15 (1982), p. 119-144.

« Ṣalāt », *EI*².

Montgomery (James A.), « Some early amulets from Palestine », *Journal of the American Oriental Society*, 31 (1911), p. 272-281.

Montgomery (James E.), « 'Umar (b. 'Abd Allāh) b. Abī Rabī'a », *EI*².

Montgomery Watt (William),

La pensée politique de l'islam, tr. Sabine Reungoat, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (Edimbourg, Edinburgh University Press, 1968¹).

« Abū Bakr », *EI*².

« al-Aswad b. Ka'b al-'Ansī », *EI*².

« al-Ash'arī, Abu 'l-Ḥasan », *EI*².

« al-Ghazālī », *EI*².

« Ka'b b. al-Ashraf », *EI*².

[Moore (Michael S.), *The Balaam traditions: their character and development*, Atlanta, Scholars Press (« Dissertation series », 113), 1990.]⁵⁷⁶¹

Morabia (Alfred), « Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya », *La signification du bas Moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8e Congrès de l'Union européenne d'arabisants et islamisants*, Aix-en-Provence, Edisud, 1978, p. 161-172.

Moreau (Alain) et Turpin (Jean-Claude) (dir.), *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, Publication de la recherche Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000, 4 vol.

Moreau (Alain), « Petit guide à l'usage des apprentis sorciers », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, I, p. 5-37.

Morelon (Régis) et Rashed (Roshdi), « Thābit b. Ḳurra », *EI*².

Morelon (Régis), « L'astronomie arabe orientale entre le VIII^e et le XI^e siècle », dans *Histoire des sciences arabes*, I (*Astronomie, théorique et appliquée*), p. 35-69.

Morony (Michael G.), « Kistrā », *EI*².

Moscati (Sabatino),

« Abu 'l-ʿAbbās al-Saffāḥ », *EI*².

« Abū Muslim », *EI*².

Mourad (Sulaiman Ali), *Early Islam Between Myth and History: Al-Ḥasan Al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde/Boston, Brill (« Islamic philosophy and theology »), 2006.

Mouterde (René), « Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 15 (1931), p. 54-136.

Muehlhaeusler (Mark), « Eight Arabic Block Prints from the Collection of Aziz S. Atiya », *Arabica*, 55 (2008), p. 528-582.

Muqtadir (Abdul), « Muḥammad Ghawth Gwaliyārī », *EI*².

⁵⁷⁶¹ Nous n'avons pu en consulter un exemplaire.

Nagel (Tilman),

« al-Kisāʿī, Ṣāhib Ḳiṣaṣ al-anbiyāʿ », *Et*².

« Ḳurrāʿ », *Et*².

Narivelo (Rajaonarimanana), « Les talismans écrits de la tradition arabico-malgache », dans *Language - a doorway between human cultures tributes to Dr Otto Chr. Dahl on his ninetieth birthday*, éd. Øyvind Dahl, Oslo, Novus, 1993, p. 103-121.

Nasr (Seyyed Hossein), *Sciences et savoir en Islam*, tr. Jean-Pierre Guinhut, Paris, Sindbad, 1979 (*Science and civilization in Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1968¹).

Nathan (Tobie) et Stengers (Isabelle), *Médecins et sorciers*, Paris, Le Seuil (« Les Empêcheurs de penser en rond »), 2004 (Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1995¹).

Nathan (Tobie),

« Corps d'humains, corps de djinns », *Prétrentaine*, 12-13 (2000), p. 71-90.

Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie, Paris, Le Seuil (« Points », 575), 2001.

Du commerce avec les diables, Paris, Le Seuil (« Les Empêcheurs de penser en rond »), 2004.

Nau (François), « Analyse de deux opuscules astrologiques attribués au prophète Esdras et d'un calendrier lunaire de l'Ancien Testament attribué à Esdras, aux égyptiens et même à Aristote », *Revue de l'Orient Chrétien*, 12 (1907), p. 14-21.

Nāyif Diyāb (Adīb), « al-Ghazālī », dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, p. 424-445.

Nicholson (Reynold A.) et Pedersen (Johannes), « Ibn al-Fāriḍ », *Et*².

Nizami (Khaliq Ahmad), « Shattāriyya », *Et*².

Nöldeke (Theodor), « Noch Einiges über die "nabatäische Landwirthschaft » », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29 (1875), p. 445-455.

Nomanul Haq (Syed), *Names, Natures and Things*, Boston/Dordrecht/Londres, Kluwer academic publishers (« Boston studies in the philosophy of science », 158), 1994.

Nutton (Vivian), « Greek Medical Astrology and the Boundaries of Medicine », dans *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, p. 17-31.

Nwyia (Paul),

Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth, Dar el-machreq, 1991².

« Ibn ‘Abbād », *El*².

Nyberg (Henrik Samuel), « Abū 'l-Hudhayl al-‘Allāf », *El*².

Ohtoshi (Tetsuya), « *Tasawwuf* as Reflected in *Ziyâra* Books and the Cairo Cemeteries », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, p. 299-330.

Olmo Lete (Gregorio del), « Og », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 1204-1207.

Omar (Farouk), « Hārūn al-Rashīd », *El*².

Omont (Henri), *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, 2 vol.

Orlov (Andrei A.),

« Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 8 (1998), p. 71-86.

« The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 21 (2000), p. 19-26.

The Enoch-Metatron Tradition, Tübingen, Mohr Siebeck (« Texts and Studies in Ancient Judaism », 107), 2005.

« "The learned savant who guards the secrets of the great gods": evolution of the roles and titles of the seventh antediluvian hero in mesopotamian and enochic traditions (Part I: Mesopotamian Traditions) », dans *Varia Aethiopica : in memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)*, Saint-Pétersbourg, Byzantinorossica, *Scrinium*, 1 (2005), p. 71-87⁵⁷⁶².

« "The learned savant who guards the secrets of the great gods": evolution of the roles and titles of the seventh antediluvian hero in mesopotamian and enochic

⁵⁷⁶² Cet article reprend le premier chapitre de *The Enoch-Metatron Tradition*.

traditions (Part II: Enochic Traditions) », dans *Universum Hagiographicum*, Saint-Pétersbourg, Byzantinorossica, *Scrinium*, 2 (2006), p. 134-182⁵⁷⁶³.

Ormsby (Eric L.), *Ghazali: the revival of Islam*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2008.

Osman el-Tom (Abdulahi), « Berti Qur'anic amulets », *Journal of Religion in Africa*, 17/3 (1987), p. 224-244.

Ould El-Bara (Yahya), « Morsures de serpents : thérapeutique et magie chez les Bidân de Mauritanie », dans *Coran et talismans*, p. 175-207.

Ouy (Gilbert), « Comment rendre les manuscrits médiévaux accessibles aux chercheurs ? », dans *Codicologica*, dir. Johan Peter Gumbert, Max Jan Marie de Haan et Albert Gruys, Leyde, E.J. Brill, 1978, IV (*Essais méthodologiques*), p. 9-58.

Owusu-Ansah (David), « Prayer, amulets and healing », dans *The history of Islam in Africa*, éd. Nehemia Levtzion et Randall Lee Pouwels, Athens/Oxford/Cape Town, Ohio University Press/J. Currey/D. Philip, 2000, p. 477-488.

Padwick (Constance E.), « Notes on the Jinn and the Ghoul in the peasant mind of Lower Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 3 (1923-25), p. 421-446.

Pagani (Samuela), « Il libro come maestro : sufismo e storia della lettura nel medioevo islamico », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), p. 144-185.

Page (Sophie),

Magic in Medieval Manuscripts, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 2004.

« Les sacrifices d'animaux dans le *Picatrix* latin et d'autres textes de magie médiévale », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 187-211.

Panaino (Antonio), « Sasanian astronomy and astrology in the contribution of David Pingree », dans *Kayd. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree*, éd. Gherardo Gnoli et Antonio Panaino, Rome, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie orientale Roma », 102), 2009, p. 73-103.

⁵⁷⁶³ Cet article reprend le deuxième chapitre de *The Enoch-Metatron Tradition*.

Paret (Rudi), « al-Burāḳ », *El²*.

Parry (Vernon John), « Bāyazīd II », *El²*.

Partington (James Riddick), « The chemistry of al-Rāzī », *Ambix*, 1 (1937-1938), p. 192-196.

Patai (Raphael), « The love factor in a Hebrew Arabic conjuration », *Jewish Quarterly Review*, 70 (1980), p. 239-253.

Perdersen (Johannes), « Ibn Djinnī », *El²*.

Pellat (Charles),

Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḏ, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

Cinq calendriers égyptiens, Le Caire, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire (« Textes arabes et études islamiques », 26), 1986.

« Al-Jāḥiḏ », dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, dans *ʿAbbasid Belles-Lettres*, p. 78-95.

« al-Aḥnaf b. Ḳays », *El²*.

« al-Djāḥiḏ », *El²*.

« al-Ḥārith b. Kalada », *El²*.

« Ibn al-Adjdābī », *El²*.

« Ibn Djuraydj », *El²*.

« Ḳatāda b. Diʿāma », *El²*.

« Madjnūn Laylā. 1. Littérature arabe », *El²*.

« al-Masʿūdī », *El²*.

Perrone Compagni (Vittoria),

« *Picatrix latinus*. Concezioni filosofici-religiose e prassi magica », *Medioevo*, 1 (1975), p. 237-277.

« La magia ceremoniale del "Picatrix" nel Rinascimento », *Atti dell' Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 88 (1977), p. 279-330.

« *Picatrix* : une philosophie pour la pratique », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 359-372.

Peters (Francis E.), « Hermes and Harran : The Roots of Arabic-Islamic Occultism », dans *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, Salt Lake City, 1990, p. 185-215 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, p. 55-85.

Petrie (William Matthew Flinders), *Amulets*, London, Constable & co. ltd., 1914.

Phillott (Douglas Craven) et Shirazi (Muhammad Kazim), « Notes on certain Shi'ah tilisms », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/10 (1906), p. 534-537.

Phillott (Douglas Craven),

« Bibliomancy, Divination, Superstitions, Amongst the Persians », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/8 (1906), p. 339-342.

« A Muslim charm (Arabic) suspended over the outer door of a dwelling to ward off plague and other sicknesses », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 2/10 (1906), p. 531-532.

« Description of a *Jām-i-Chihil kalīd*, such as that referred to in Lane's *Modern Egyptians*, page 254 », *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S., 3 (1907), p. 623.

Pielow (Dorothee Anna Maria), *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad ʿAli al-Būnī*, Hildesheim, Zürich et New York, Georg Olms Verlag (« Arabistische Texte und Studien », 8), 1995.

Piemontese (Angelo Michele), « Tracce del romanzo di Artú in testi narrativi persiani », dans *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, éd. Giovanna Carbonaro, Eliana Creazzo et Natalia L. Tornesello, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003, p. 295-312.

Pingree (David Edwin),

« The Indian Iconography of the Decans and Horās », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 26 (1963), p. 233-254.

« Some of the Sources of the *Ghayat al-hakim* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 1-15.

« Between the *Ghāya* and *Picatrix*, I: the Spanish version », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), p. 27-56.

« Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 52 (1989), p. 1-13.

« Astrology », dans *Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period*, p. 290-300.

« Al-Tabari on the prayers to the planets », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 105-117.

« Hellenophilia versus the History of Science », *Isis*, 83/4 (décembre 1992), p. 554-563.

« Māšā'allāh : Greek, Pahlavī, Arabic and Latin Astrology », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, p. 123-136.

From astral omens to astrology from Babylon to Bīkāner, Rome, Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente (« Serie Orientale Roma », 78), 1997.

« Artificial demons and miracles », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 109-121.

« The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition », *International Journal of the Classical Tradition*, 9/1 (été 2002), p. 8-35.

« Between the Ghāya and Picatrix, II : the *Flos naturarum* ascribed to Jābir », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 72 (2009), p. 41-80.

« Sindhind », *EF*².

Piotrowski (David), *L'hypertextualité ou la pratique formelle du sens*, Paris, Honoré Champion, 2004.

Plessner (Martin) et Rippin (Andrew Lawrence), « Muqātil b. Sulaymān », *EF*².

Plessner (Martin) et Ruska (Julius), « 'Anbar », *EF*².

Plessner (Martin), « Hermes Trismegistus and Arab Science », *Studia Islamica*, 2 (1954), p. 45-59.

Popovic (Alexandre),

« La magie chez les populations balkaniques : convergences et divergences entre les divers groupes confessionnels », *Annals of the Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies*, 6-8 (1997-1999) p. 213-218.

« Magic among the Balkan populations : convergences and divergences », *Balkanologie*, 8/2 (décembre 2004), p. 137-143.

« A propos de la magie chez les musulmans des Balkans », dans *De l'Arabie à l'Himalaya*, p. 161-176.

« La magie chez les musulmans des Balkans (III) : l'apport de Tihomir R. Djordjević (1868-1944) », *Balkanologie*, 9/1-2 (décembre 2005), p. 291-308.

« L'étude de la magie chez les musulmans de Yougoslavie : une vue d'ensemble », dans *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, dir. Daniela Bredi, Leonardo Capezone, Wasim Dahmash et Lucia Rostagno, Rome, Edizioni Q, 2008, III, p. 995-1011.

« La magie chez les musulmans des Balkans (II) : l'apport du docteur Stanko Sielski (1891-1958) », dans *Istoci i utoci. Sećanje na Slavoljuba Đinđića. Zbornik radova*, Belgrade, Filološki fakultet, 2009, p. 45-84.

« Quelques témoignages concernant la magie chez les musulmans de Bosnie et du Kosovo au XVIII^e siècle », dans *Histoire, archéologies et littératures du monde musulman. Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, dir. Ghislaine Alleaume, Sylvie Denoix et Michel Tuchscherer, Le Caire, Publication de l'Institut Français d'Archéologie, 2009, p. 257-268.

Popper (William), « Abū 'l-Maḥāsīn », *EI²*.

Pormann (Peter E.) et Savage-Smith (Emilie), *Medieval Islamic Medicine*, Edimbourg, Edinburgh University Press Ltd, 2007.

Porter (Venetia),

« Islamic Seals », dans *7000 Years of Seals*, éd. Dominique Collon, Londres, British Museum Press, 1997, p. 177-184.

« Islamic Seals : Magical or Practical ? », *University Lectures in Islamic Studies*, II, Londres, 1998 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, p. 179-200.

Pottier (René), *Initiation à la médecine et à la magie en Islam*, Paris, Sorlot, 1939.

Pouillon (François) (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM et Kharthala, 2008.

Powers (David S.), *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Pregill (Michael), « Isrā'īliyyāt, myth and pseudepigraphy: Wahb b. Munabbih and the early Islamic versions of the fall of Adam and Eve », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), p. 215-284.

Raddatz (Hans-Peter), « Sufyān al-Thawrī », *EI²*.

Rahal (Ahmed), « La tradition talismanique en Tunisie », dans *Coran et talismans*, p. 113-145.

Réd., « al-Muṭaḥhar b. Ṭāhir (ou al-Muṭaḥhar) al-Maḥdisī », *EI²*.

Regourd (Anne),

« Talismans et magie autour de la mosquée des Omeyyades », *MIDEO*, 22 (1995), p. 416-420.

(dir.), *Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen*, numéro spécial de *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995).

« Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen », *Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen*, p. 213-226.

« Les sciences occultes au Yémen », *Chroniques Yéménites*, 1996, p. 115-119.

« Pratiques de géomancie au Yémen », dans *Religion et pratiques de puissance*, dir. Alain de Surgy, Paris, 1997, p. 105-127.

« Le *Kitāb al-mandal al-sulaymānī*, un ouvrage d'exorcisme yéménite postérieur au Ve/XIe s. ? », *Res Orientales XIII*, 2001, p. 123-138.

« Deux coupes magiques, biens de fondation pieuse (Nord du Yémen) : transmission du savoir et efficacité », dans *Coran et talismans*, p. 309-345.

« Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-sulaymānī* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 253-294.

Rehatsek (Edward),

« Examples and Facsimiles of eight arabic Talismanic Medicinecups », *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 29/10 (1873/1874), tables 1-8.

« Facsimile of the Inside of an Arabic Talismanic Medicine Cup », *Indian Antiquity*, 3 (1874), p. 12-14.

« An Arabic Talismanic Cup, used chiefly in Cases of Parturition », *Indian Antiquary*, 3 (1874), p. 36-40.

« Magic », *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 14 (1878-80), p. 199-218.

Reich (Sigismund Sussia), « Quatre coupes magiques », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 7-8 (1937-38), p. 159-175.

Reinaud (Joseph Toussaint),

Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets, Paris, Imprimerie Royale, 1828, 2 vol.

« Observations sur les chemises talismaniques des musulmans et particulièrement sur celle qui se conserve dans le couvent des Cisterciens nommé Neukloster, près de Vienne, en Autriche », *Journal asiatique*, 10 (1832), p. 219-248.

Reiner (Erica), « La magie babylonienne », *Sources orientales*, Paris, 7 (1966), p. 69-98.

Reinert (Benedikt),

« 'Abdak al-Şūfī », *Encyclopædia Iranica*, I, p. 172-173.

« Sarī al-Sakaṭī », *EI*².

« Sumnūn », *EI*².

Reinhart (Arthur Kevin),

« al-Şu'ūkī », *EI*².

« Wakī' », *EI*².

Reisman (David C.), « Al-Fārābī and the philosophical curriculum », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 52-71.

Rekaya (Mohamed), « al-Ma'mūn », *EI*².

Renaud (Henri-Paul-Joseph), « Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldun », *Hespéris*, 30 (1943), p. 213-221.

Rex Smith (Gerald), « Magic, jinn and the supernatural in medieval Yemen : examples from Ibn al-Muğāwir's 7th/13th century guide », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 7-17.

Rezvan (Efim A.), « The Qur'an and its world : VII Talisman, shield and sword », *Manuscripta Orientalia*, 4/3 (1998), p. 24-34.

Ribichini (Sergio), « Eshmun », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 583-587.

Richard (Donald Sydney),

« al-Malik al-Şāliḥ 'Imād al-Dīn », *EI*².

« al-Malik al-Şāliḥ Naḍjm al-Dīn Ayyūb », *EI*².

« Şalāḥ al-Dīn », *EI*².

Richard (Francis) et Vesel (Živa), « Un domaine méconnu : les écrits occultes en persan », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 (1992), p. 211-215.

Richard (Francis), « Blochet », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 114.

Rinn (Louis), *Marabouts et khouans. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, 1884.

Rippin (Andrew Lawrence), « Ubayy b. Ka'b », *EI*².

Ritter (Helmuth),

« 'Abd al-Karīm Ḳuṭb al-Dīn b. Ibrāhīm al-Djīlī », *EI*².

« Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūshān al-Biṣṭāmī », *EI*².

« al-Ḥasan al-Baṣrī », *EI*².

Robinson (Chase F.), *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld (« Makers of the muslim world »), 2005.

Robson (James) et Wensinck (Arent Jan), « Anas b. Mālik », *EI*².

Robson (James),

« The magical use of the Koran », *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 6 (1929-33), p. 51-60.

« Magic cures in popular Islam », *Muslim World*, 24 (1934), p. 33-43.

« Abū Dharr al-Ghifārī », *EI*².

« Abū Hurayra », *EI*².

« al-Bukhārī », *EI*².

« al-Dārimī », *EI*².

« Ḥadīth », *EI*².

« Ibn al-'Arabī », *EI*².

Rodinson (Maxime),

« Le culte des 'zars' en Egypte », *Comptes-rendus des séances de l'Institut français d'Anthropologie*, 92/7 (1953), p. 21-24.

« Autobiographies de possédées égyptiennes », *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, p. 259-269.

Magie, médecine et possession à Gondar, Paris, Mouton & Co, 1967.

Rodriguez Lorente (Juan José),

« El sello de Salomón en un dirhem inédito de 'Abd al-Raḥmān III », *Al-Qantara*, 12/1 (1991), p. 277-279.

« Un amuleto arábigo con un cuadrado mágico en el monetario del Museo Arqueológico Nacional de Madrid », *Al-Qantara*, 12/2 (1991), p. 401-413.

Rogers (J. Michael), « Islamic Seals Part 2 », dans *7000 Years of Seals*, éd. Dominique Collon, Londres, British Museum Press, 1997, p. 185-204.

Ronkel (Philippus Samuel van), « Une amulette arabo-malaise », *Journal asiatique*, série 10, t. 19 (1912), p. 299-309.

Rosenthal (Franz),

- « Ibn ʿAbd al-Ḥakam », *EI*².
- « Ibn al-Athīr », *EI*².
- « Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī », *EI*².
- « Ibn Lahīʿa », *EI*².
- « al-Kutubī », *EI*².
- « al-Maḳrīzī », *EI*².
- « *Shaṭrandj* », *EI*².

Rosu (Aaron),

« Une coupe magique d'époque moghole au Musée Guimet », *Journal asiatique*, 280/3-4 (1992), p. 251-277.

« Les carrés magiques indiens et l'histoire des idées en Asie », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 139/1 (1989), p. 120-158.

Rouabah (Muriel) et Sublet (Jacqueline), « al-Birzālī, ʿAlam al-Dīn al-Qāsim », *EI*³.

Rowson (Everett K.), « al-Thaʿālibī », *EI*².

Ruska (Julius),

Das Steinbuch des Aristoteles, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1912.

Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur, Heidelberg, Carl Winter, 1926.

« Ein dem Chālid ibn Jazīd zugeschriebenes Verzeichnis der Propheten, Philosophen und Frauen, die sich mit Alchemie befaßten », *Der islam*, 18 (1929), p. 293-299.

« Die Alchemie ar-Rāzī's », *Der Islam*, 22 (1935), p. 281-319.

« Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse », *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 4 (1935), p. 153-239.

Das Buch der Alaune und Salze. Ein Grundwerk der spatlateinischen Alchemie, herausgegeben, übersetzt und erläutert, Berlin, Verlag Chemie, 1935.

Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1937.

Sabra (Adam), *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »), 2000.

Ṣabrī l-Kurdī (Muḥyī l-Dīn), *Ḡāmi' al-badā'i'*, Le Caire, Maṭba'at al-sa'āda, 1917¹.

Safren (Jonathan D.), « Balaam and Abraham », *Vetus Testamentum*, 38/1 (1988), p. 105-113.

Said (Edward Wadie), *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, tr. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005 (*Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978¹).

Saleh Hamdan (Abdelhamid), « al-Munāwī », *EI*².

Saliba (George),

« The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society », *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), p. 45-67 ; rééd. dans *Magic and Divination in Early Islam*, éd. Emilie Savage-Smith, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004, p. 341-370.

A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam, New York/Londres, New York University Press, 1994.

« The Ash'arites and the science of the stars », dans *Religion and Culture in Medieval Islam*, éd. Richard G. Havannisian et Georges Sabagh, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 79-92.

Samsó (Julio) et Vernet (Juan), « Les développements de la science arabe en Andalousie », *Histoire des sciences arabes*, I (*Astronomie, théorique et appliquée*), p. 271-300.

Samsó (Julio),

« al-Khāzin », *EI*².

« Māshā' Allāh », *EI*².

« al-Zarḳalī », *EI*².

Sanchez (Pascal), *La rationalité des croyances magiques*, Genève, Librairie Droz (« Travaux de sciences sociales », 212), 2007.

Sands (Kristin Zahra), *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, Londres/New York, Routledge, 2006.

Sarra (Nahum M.) et Sperling (S. David), « Jochebed », *Encyclopaedia Judaica*², XI, p. 360-361.

Savage-Smith (Emilie) et Maddisson (Francis), « Science, tools and magic », *Arts and the Islamic World*, 22 (1993), p. 42-46.

Savage-Smith (Emilie), Maddisson (Francis), Pinder-Wilson (Ralph) et Stanley (Tim), *Science, tools and magic*, New-York, Londres, Oxford, 1997.

Savage-Smith (Emilie) et Smith (Marion B.),

Islamic geomancy and a thirteenth century divinatory device, Malibu, Undena Publications, 1980.

« Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device : Another Look », dans *Magic and Divination in Early Islam*, p. 211-276⁵⁷⁶⁴.

Savage-Smith (Emilie),

« La médecine », dans *Histoire des sciences arabes*, III (*Technologie, alchimie et sciences de la vie*), p. 155-212.

(éd.), *Magic and Divination in Early Islam*, Aldershot/Burlington, Ashgate/Variorum (« The formation of the classical islamic world », 42), 2004.

« Between Reader & Text : Some Medieval Arabic *Marginalia* », dans *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, dir. Charles Burnett et Danielle Jacquart, Genève, Droz, 2005, p. 75-101.

« Tradition des étoiles et pratique de l'astrologie dans le *Livre des curiosités* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 233-251.

Al-Ṣāwī (Muḥammad b. 'Abd al-Ġawād b. Muḥammad), *Aqwāl 'Aṭā' al-Ḥurāsānī fī l-tafsīr - ḡam' wa-dirāsa muqārana*, mémoire de magistère à l'université d'Umm al-Qurā, La Mecque, 1428-1429 (2007-2008).

Scarcia Amoretti (Biancamaria), « Muḥammad b. Makkī », *El*².

⁵⁷⁶⁴ Il s'agit d'une version révisée de son *Islamic geomancy and a thirteenth century divinatory device*.

Schacht (Joseph),

« Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān », *EF*².

« Ibn Kāḍī Shuhba », *EF*².

« ‘Ikrima », *EF*².

« Mālik b. Anas », *EF*².

Schaefer (Karl R.), *Enigmatic charms. Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leyde/Boston, Brill, 2006.

Schäfer (Peter) et Shaked (Shaul), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza, Band I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (« Paul Siebeck »), 1994.

Schimmel (Annemarie), « al-Nūrī », *EF*².

Schippers (Arie), « al-Anṣārī, Abū l-Ḥasan », *EF*³.

Schmitz (Jean), « Marty », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 651-653.

Schmitz (M.), « Ka‘b al-Aḥbār », *EF*².

Scholem (Gershom),

« Some sources of Jewish-Arabic demonology », *Journal of Jewish Studies*, 16 (1965), p. 1-13.

La kabbale, Paris, Gallimard (« Folio essais », 426), 2003 (*Kabbalah*, Jérusalem, Keter Publishing House Ltd, 1974¹).

« Golem », *Encyclopaedia Judaica*.

Schultz (Warren C.), « Barqūq b. Anas al-Malik al-Zāhir », *EF*³.

Schwab (Moïse),

Vocabulaire de l'angélologie, Milan, Archè, 1989 (1897¹).

« Une amulette arabe », *Journal asiatique*, série 10, t. 16 (1910), p. 341-345.

Schwartz (Joseph Joshua), « Two magical manuscripts [D.E. Smith Collection in Columbia University Library] », *Scripta mathematica*, 1 (1932), p. 44-52.

Schwartz (Martin), « Qumran, Turfan, arabic magic, and Noah's Name », *Res Orientales XIV : Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, 2002, p. 231-238.

Schwartz (Dov), *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, tr. David Louvish et Batya Stein, Leyde/Boston, Brill (« The Brill reference library of Judaism », 20), 2005.

Sed (Nicolas), *La mystique cosmologique juive*, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales (« Études juives », 16), 1981.

Segal (Judah Benzion), « Ibn al-ʿIbrī », *EI*².

Seidensticker (Tilman), « al-Azharī, Abū Manṣūr », *EI*³.

Seland (Torrey), « Philo, Magic and Balaam: Neglected Aspects of Philo's Exposition of the Balaam Story », dans *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, éd. John Fotopoulos, Leyde/Boston, Brill, 2006, p. 333-346.

Sellheim (Rudolf),

« al-Khalīl b. Aḥmad », *EI*².

« al-Kisāʿī », *EI*².

« al-Layth b. al-Muzaffar », *EI*².

« al-Wāḥidī », *EI*².

Sells (Michael A.), *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York, Paulist Press, 1996.

Servais (Paul), « Abel », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 5.

Sesiano (Jacques),

Les carrés magiques dans les pays islamiques, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2004.

« La science des carrés magiques en Iran », dans *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X^e-XIX^e siècle)*, p. 165-181.

Sfameni Gasparro (Giulia), « Magie et démonologie dans les *papyrus graecae* », *Res Orientales XIII : Démons et merveilles d'Orient*, 2001, p. 157-174.

Shah (Idries), *La magie orientale*, tr. Dina Mazé, Paris, Payot, 1957.

Shahbazi (Shapur), « Shapur I », *Encyclopædia Iranica*.

Shah-Kazemi (Reza), « The notion and significance of *ma'rifa* in sufism », *Journal of Islamic Studies*, 13/2 (2002), p. 155-181.

Shaked (Shaul), « Medieval Jewish magic in relation to Islam : theoretical attitudes and genres », *Judaism and Islam : boundaries, communication and interaction. Essays in honor of William M. Brinner*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 97-109.

Shcheglova (Olimpiada P.), « Lithography. II. In India », *Encyclopædia Iranica*.

Scheiner (Jens J.), « *Ḥālīd b. al-Walīd* Gewährt Den *Amān* », dans *Die Eroberung von Damaskus*, éd. Jens J. Scheiner, Leyde/Boston, Brill (« Islamic history and civilization »), 2010, p. 21-179.

Siddiqi (Muḥammad Zubayr), « An early arabian author on the indian system of medicine », *Calcutta Review*, 41 (1931), p. 277-283.

Siggel (Alfred),

Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe, Berlin, Akademie-Verlag, 1950.

Silvestre de Sacy (Antoine Isaac), « Le Livre du secret de la créature, par le sage Bélinous », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, IV, Paris, 1799, p. 107-158.

Simeone-Senelle (Marie-Claude), « Incantations thérapeutiques dans la médecine traditionnelle des Mahra du Yémen », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 131-157.

Singaravélou (Pierre), « Cabaton », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 163.

Sirry (Mun'im), « Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism », *Studia Islamica*, 3 (2012), p. 51-82.

Smith (Margaret),

« *Al-Biṣṭāmī*, 'Abd al-Raḥmān », *EI*².

« *Dhu 'l-Nūn*, Abu 'l-Fayḍ », *EI*².

Smith (Marion B.), « The nature of Islamic geomancy with a critique of a structuralist's approach », *Studia Islamica*, 49 (1979), p. 5-48.

Smoor (Pieter), « al-Ma^ʿarrī », *EI*².

Soares (Benjamin F.), « Les sciences ésotériques musulmanes et le commerce des amulettes au Mali », dans *Coran et talismans*, p. 209-218.

Sobieroj (Florian),

« al-Shiblī », *EI*².

« al-Suhrawardī », *EI*².

Somogyi (Joseph de),

« Index des sources de la *Ḥayāt al-ḥayawān* de ad-Damîrî », *Journal asiatique*, 213 (juillet septembre 1928), p. 5-128.

« The interpretation of dreams in Ad-Damîrî's *Ḥayāt al-Ḥayawān* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, p. 1-20.

« Magic in Ad-Damiri's *Hayat al-Hayawan* », *Journal of Semitic studies*, 3 (1958), p. 265-287.

Sourdel (Dominique),

« Bukhtīshū^ʿ », *EI*².

« Ibn al-Shihna », *EI*².

Spectorsky (Susan A.), « Sufyān b. ʿUyayna », *EI*².

Spencer (Colin), *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*, Hanover, University Press of New England, 1995 (Londres, Fourth Estate, 1993¹).

Spoer (Hans Henry),

« Arabic magic medicinal bowls », *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), p. 237-256 et 58 (1938), p. 366-383.

« Arabic Magic Bowls II: An Astrological Bowl », *Journal of the American Oriental Society*, 58 (1938), p. 366-383.

Starr (Peter), « Towards a Context for Ibn Umayl, Known to Chaucer as the Alchemist 'Senior' », *Journal of Arts and Sciences*, 11 (mai 2009), p. 61-77.

Stern (Samuel Miklos),

« Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles - an Illusion », *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes Islámicos*, Leyde, Brill, 1971, p. 325-337.

« ‘Abd al-Djabbār b. Aḥmad », *EI*².

« Abū ‘Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq », *EI*².

Stitt (Samuel Stewart), « Notes on some Maldivian talismans, as interpreted by the Shemitic doctrine of correspondence », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, p. 121-148.

Stol (Marten), « Kaiwan », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 899-900.

Strohmaier (Gotthard),

« ‘Umāra Ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the elixir », *Graeco-Arabica*, IV (1991), p. 21-24.

« al-Djildakī », *EI*².

« Ḥunayn b. Ishāq al-‘Ībādī », *EI*².

« Ibn Umayl », *EI*².

Sublet (Jacqueline),

« Thèmes orientaux dans la littérature fantastique de l'Occident des XVIIIe-XXe siècles : Beckford, Lovecraft, Borgès », dans *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, p. 111-115.

Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe, Paris, PUF, 1991.

« Vajda », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, p. 947-948.

Talbi (Mohammed),

« Ibn Sīda », *EI*².

« al-Mu‘izz b. Bādīs », *EI*².

Talmon-Heller (Daniella J.), « Abū l-Fidā’, al-Malik al-Mu’ayyad ‘Imād al-Dīn », *EI*³.

Tardieu (Michel), « Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Ḥarrān », *Journal asiatique*, 274 (1986), p. 1-44.

Tarot (Camille), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Éditions La Découverte (« Bibliothèque du M.A.U.S.S »), 2008.

Taylor (Richard C.), « Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 180-200.

Thibon (Jean-Jacques), *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2009.

Thomann (Johannes), « The name Picatrix : Transcription or Translation ? », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), p. 289-296.

Thomas (David), « al-Ṭabarī », *El²*.

Thompson (Ann), « Les Égyptiens d'Edward William Lane », *Égypte/Monde arabe*, première série, Anthropologies de l'Égypte, 1 [en ligne], mis en ligne le 8 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index631.html>.

Thompson (Reginald Campbell), *Semitic magic. Its origins and development*, London, Luzac & Co, 1908.

Thorndike (Lynn),

A History of Magic and Experimental Science, New York, Columbia University Press, 1923-1958, 8 vol.

« *Alfodhol* and *Almadel*: hitherto unnoted mediaeval books of magic in Florentine manuscripts », *Speculum*, 2 (1927), p. 326-331.

« *Alfodhol* de Merengi again », *Speculum*, 4 (1929), p. 90.

« *Alfodhol* and *Almadel* once more », *Speculum*, 20 (1945), p. 88-91.

Tillier (Mathieu),

« Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides », *Arabica*, 55 (2008), p. 387-408.

« Vivre en prison à l'époque abbasside », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), p. 635-659.

Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945), Damas, Ifpo, 2009.

Todorov (Tzvetan), « Le discours de la magie », *L'homme*, 13/4 (1973), p. 38-65.

Toelle (Heidi) et Zakharia (Katia), *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005.

Torijano (Pablo A.), *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leyde, Brill (« Supplements to the Journal for the Study of Judaism », 73), 2002.

Tottoli (Robert), « Āṣaf b. Barākhyā », *Et*³.

Touati (Houari), *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994.

Travaglia (Pinella), *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī*, Sismel, Edizioni del galluzzo (« Micrologus' Library »), 1999.

Triaud (Jean-Louis), « L'expansion de l'islam en Afrique », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. Xe-XVe siècle*, p. 397-429.

Tritton (Arthur Stanley),

« Spirits and demons in Arabia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 715-727.

« The illustration to the doctrine of the "Leap" (Shahrastani *Kitab al milal wal nihāl*, ed. Cureton, p. 39) », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935, p. 514.

« al-Baghdādī », *Et*².

Tucker (William F.),

« Bayān ibn Samʿān and the Bayāniyya : Shīʿite Extremists of Umayyad Iraq », *Muslim World*, 65 (1975), p. 86-109.

« Rebels and gnostics : al-Muġīra Ibn Saʿīd and the Muġīriyya », *Arabica*, 22 (1975), p. 33-47.

Tura (Adolfo), « Essai sur les *marginalia* en tant que pratique et documents », dans *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, dir. Charles Burnett et Danielle Jacquart, Genève, Droz, 2005, p. 261-387.

Ullmann (Manfred),

« Die Tadhira des Ibn al-Suwaydī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie », *Der Islam*, 54 (1977), p. 33-65.

Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leyde, E.J. Brill, 1972.

Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, 2 vol.

La médecine islamique, tr. Fabienne Hareau, Paris, PUF (« Islamiques »), 1995 (traduit de *Islamic Medicine*, Édimbourg, Edinburgh university press, 1978 ; *Die Medizin im Islam*, Leyde/Cologne, E.J. Brill, 1970¹).

« Khālīd b. Yazīd », *Et*².

Urvoy (Dominique et Marie-Thérèse), « Ibn Sabʿīn », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 635-636.

Vacca (Virginia),
« Naḍīr (Banū l-) », *EI*².
« Sadjāḥ », *EI*².

Vadet (Jean-Claude),
« Ibn Khafīf », *EI*².
« Ibn Masʿūd », *EI*².
« al-Ibshīhī », *EI*².

Vajda (Georges),
« Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bunî », dans *Ignace Goldziher Memorial Volume*, éd. Samuel Löwinger, Joseph Somogyi et Sándor Scheiber, Budapest/Jérusalem, Globus nyomdai müintézet/R. Mass, 1948, I, p. 387-392.

« Balʿam », *EI*².
« Dāniyāl », *EI*².
« al-Dimyātī », *EI*².
« Hāmān », *EI*².
« Idrīs », *EI*².
« Isrāʾīliyyāt », *EI*².

Vallat (Philippe), *Farabi et l'École d'Alexandrie*, Paris, Vrin (« Études musulmanes », 38), 2004.

Van Bladel (Kevin), *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press (« Oxford Studies in Late Antiquity »), 2009.

Van Ess (Josef), « Ḳadariyya », *EI*².

Van Laer (Zacharie), « Le ciel (samâʾ) dans la littérature arabe », *Acta Orientalia Belgica*, 12 (1999), p. 167-173.

Van Liefferinge (Caroline), « Magie et théurgie chez Jamblique », dans *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, II, p. 115-125.

Van Renterghem (Vanessa), « Invisibles ou absents ? Questions sur la présence kurde à Bagdad aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles », dans Boris James (dir.), *Les Kurdes - Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Paris, L'Harmattan, numéro thématique d'*Études kurdes*, 10 (2009), p. 21-52.

Van Seters (John), « From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story », dans *A Biblical Itinerary in Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats*, éd. Eugene E. Carpenter, Sheffield, Sheffield Academic Press (« Journal for the study of the Old Testament. Supplement Series », 240), p. 126-132.

Van Steenbergen (Jo), *Order Out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leyde et Londres, Brill (« The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures, 400-1500 », 65), 2006.

Vanzan (Anna), « Medieval Medical Theories on Epilepsy. The Greek and Arabic Heritage », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, p. 227-233.

Varisco (Daniel Martin), « The magical significance of the lunar stations in the 13th century yemeni *Kitāb al-tabṣira fī ‘ilm al-nujūm* of al-Malik al-Ashraf », *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), p. 19-40.

Veccia Vaglieri (Laura),

« ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb », *EI²*.

« ‘Alī b. Abī Ṭālib », *EI²*.

« (al-)Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib », *EI²*.

« al-Hurmuzān », *EI²*.

« (al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib », *EI²*.

Vernet (Juan), « al-Khwārizmī », *EI²*.

Véronèse (Julien), « Paroles et signes efficaces dans le *Picatrix* latin », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 163-186.

Versteegh (Cees Henricus Maria), « al-Zadīdjādī », *EI²*.

Vesel (Živa),

« The persan translation of Fakhr al-Dîn's Râzi's "Al-sirr al-maktûm" ("The occults secret") for Iltuumish », dans *Confluences of cultures : French contributions to the Indo-Persians studies*, dir. Françoise Delvoye, New Dehli et Téhéran, Manohar, 1994, p. 14-22.

« Réminiscences de la magie astrale dans les *Haft peykar* de Neẓāmi », *Studia Iranica*, 24/1 (1995), p. 7-18.

« Encyclopédies persanes : culture scientifique en langue vernaculaire », dans *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, éd. Baudouin Van Den Abeele et Godefroid De Callataÿ, Turnhout et Louvain-la-Neuve, Brepols et Centre de recherche en histoire des sciences, 2008, p. 49-89.

« Le *Sirr al-maktûm* de Fakhr al-dîn al-Râzî (m. 606H/1210) face à la *Ghāyat al-ḥakīm* », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 77-93.

Veyne (Paul), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

Vitestam (Gösta), « 'Arsh and kursî. An essay on the Throne Traditions in Islam », dans *Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies*, éd. Egon Keck, Svend Søndergaard et Ellen Wulff, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1990, p. 369-378.

Von Grunebaum (Gustav Edmund Ritter), « Introduction: the cultural function of the dream as illustrated by Classical Islam », dans *The Dream and Human Societies*, éd. Gustav Edmund Ritter von Grunebaum et Roger Caillois, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 3-21.

Von Stuckrad (Kocku), « Le *Picatrix* dans le *De Vita* de Marsile Ficin, transferts culturels », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 331-339.

Walker (John), « Ḥāwī », *El²*.

Walsh (John R.), « Fenārī-Zāde », *El²*.

Walzer (Richard), « al-Fārābī », *El²*.

Wasserstrom (Steven M.), « The magical texts in the Cairo Genizah », dans *Genizah research after ninety years : the case of Judaeo-Arabic. Papers read at the third congress of*

the Society for Judaeo-Arabic Studies (1987), éd. Joshua Blau et Stefan C. Reif, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1992, p. 160-166.

Weill-Parot (Nicolas),

Les images astrologiques au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris, Honoré Champion (« Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des lumières », 6), 2002.

La magie des grimoires. Petite flânerie dans le secret des bibliothèques, Paris, Tranboréal (« Petite philosophie du voyage »), 2009.

« Images corporéiformes et *similitudo* dans le *Picatrix* et dans le monde latin médiéval », dans *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, p. 117-136.

Weipert (Reinhard), « Abū 'Ubayda », *EI*³.

Wensinck (Arent Jan), « al-Khaḍīr », *EI*².

Westermarck (Edward),

« The magic origin of Moorish designs », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 34 (juil.-déc. 1904), p. 211-222.

Ritual and belief in Morocco, Londres, Macmillan and Co., 1926.

Pagan survivals in Mohammedan civilisation, Londres, Macmillan and co., 1933.

Survivances païennes dans la civilisation mahométane, tr. Robert Godet, Paris, Payot (« Bibliothèque historique »), 1935.

Wiedemann (Eilhard), « Zu den magischen Quadraten », *Der Islam*, 8 (1918), p. 94-97.

Wiet (Gaston),

« Les inscriptions de Saladin », *Syria*, 3 (1922), p. 319-328.

« Baybars I^{er} », *EI*².

« al-ʿĀḍid li-dīn Allāh », *EI*².

Wild (Stefan),

« A juggler's programm in Medieval Islam », *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire de la culture du monde musulman*, Aix-en-Provence, Edisud, 1976, p. 353-360.

« al-Djawharī », *EI*².

Williams (Steven J.), *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, University of Michigan Press, 2003.

Winkler (Hans Alexander), *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter & co., 1930.

Winter (Michael), « al-Shaʿrānī », *EF*².

Wisnovsky (Robert), « Avicenna and the Avicennian Tradition », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 92-136.

Witkam (Jan Just),

« Notes et documents. An Arabic treatise on hemerology ascribed to Ġaʿfar al-Šādiq », *Arabica*, 26 (1979), p. 100-102.

« Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work », dans *O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honor of Remke Kruk*, éd. Jan P. Hogendijk et Arnoud Vrolijk, Leyde, E.J. Brill, 2007, p. 183-199.

« Ibn al-Akfānī », *EF*².

Yaḥyā (ʿUṭmān), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damas, Institut Français de Damas, 1964, 2 vol.

Yazaki (Saeko), *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī. The Role of the Heart*, New York, Routledge (« Routledge Sufi Series »), 2013.

Yellin (David), « Abracadabra », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 52/4 (1920), p. 597.

Zakharia (Katia), « Al-Ghazālī, conseiller du prince », dans *Savoirs et pouvoirs*, p. 209-234.

Zaman (Muhammad Qasim), « al-Yaʿqūbī », *EF*².

Zappa (Francesco), « La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Harūt et Marūt par al-Qurtubī (XIII^e siècle) », dans *Coran et talismans*, p. 49-74.

Zéki (Ahmed Pacha), « Coupe magique dédiée à Salah ad-Din (Saladin) », *Bulletin de l'Institut Egyptien*, série 5, t. 10 (1916), p. 241-287.

Ziai (Hossein), « al-Suhrawardī », *EF*².

Zwemer (Samuel Marinus), *The influence of Animism on Islam*, New York, The Macmillan company, 1920.

Index

Nous n'avons pas inclus dans les index les éléments relevant des données bibliographiques. Un nom ou un titre mentionné uniquement dans une référence bibliographique n'est pas indiqué. De même, les noms de personnes ou les termes techniques apparaissant dans un titre d'ouvrage ne sont pas signalés.

Index des anthroponymes

Nous avons inclus dans cet index les noms de clans, de tribus, de peuples, religions et sectes. Nous avons de même indiqué la fonction de certains noms (rapporteurs de hadiths et de traditions, copistes, propriétaires et lecteurs de manuscrits, etc.). Nous n'avons pas pris en compte les occurrences du nom d'al-Būnī dans les incipits et excipits des manuscrits présentés en annexe.

- A -

- Aaron (Hārūn *al-nabī*)88, 150, 949
‘Abādān386, 387
‘Abbās b. ‘Alī (propriétaire)1062
‘Abbās ‘Alī Ḥān Bahādūr (propriétaire)1062
‘Abbāsa1014
Abbassides 50, 65, 72, 124, 145, 146, 147, 149,
150, 153, 154, 155, 168, 179, 182, 218, 232,
256, 260, 281, 282, 284, 302, 331, 332, 340,
343, 349, 361, 386, 395, 405, 412, 472, 620,
635, 648, 667, 794, 850, 855, 893, 1000, 1005,
1006, 1007, 1008, 1014, 1021, 1031, 1149,
1223
‘Abd Allāh b. Aḥmad al-Ḥā’ik (copiste)1119
‘Abd Allāh b. ‘Alī (copiste)1092
‘Abd Allāh b. Ğa’far345, 346
‘Abd Allāh b. Hilāl al-Bābilī1076, 1124
‘Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyarī l-Kūfī 121, 122,
127-38, 298, 299, 354, 598, 765, 1076, 1124,
1142, 1149
‘Abd Allāh b. Hubayra l-Saba’ī (rapporteur)
.....87, 88
‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Aṭiyya (copiste) 1074
‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Ġarqāwī l-
Fayyūmī (copiste)1065
‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥusayn ...568, 570
‘Abd Allāh b. Muṣ’ab (rapporteur)136, 137
‘Abd Allāh b. ‘Umar80, 81, 691, 776, 791
‘Abd al-‘Azīz b. Muṣṭafā l-Kattānī [= Kinānī ?]
(copiste)1067
‘Abd al-‘Azīz b. Sa’d al-Dīn (propriétaire) 1090
‘Abd al-‘Azīz b. Ṣuhayb al-Bunānī l-Baṣrī ...108
‘Abd al-Fattāḥ (disciple de Karīm al-Dīn al-
Ḥalwātī)602
‘Abd al-Ġabbār183, 264, 492
‘Abd al-Ġanī b. Aḥmad Aġā (propriétaire) 1058
‘Abd al-Ġanī b. al-Nābulusī663, 750, 1129
‘Abd al-Ḥakam b. Aḥmad b. Sallām al-Ṣadafī
(rapporteur)291
‘Abd al-Ḥamīd Ḥān b. Aḥmad Ḥān
(propriétaire) ..1064, 1077, 1090, 1099, 1101
‘Abd al-Malik b. Marwān 147, 253, 260, 345,
346, 990, 1015
‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim1004
‘Abd al-Qādir al-Baġdādī285
‘Abd al-Qādir al-Ġilānī 213, 253, 467, 483, 492,
532, 541, 594, 759, 762, 792, 922, 1129
‘Abd al-Rāhib (*sāḥir al-ġinn*)588
‘Abd al-Raḥīm al-Maqqarī432
‘Abd al-Raḥmān al-Maġribī508, 1169
‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Iskandarī
(propriétaire)1101
‘Abd al-Raḥmān b. Sālīm594
‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī l-Ḥusaynī (copiste)
.....1059

‘Abd al-Raḥmān II	302	Abū l-Faḍl Yūsuf b. Muḥammad b. al-Naḥwī	1105
‘Abd al-Raḥmān III	301, 303, 936	Abū l-Faḍl ‘Abd al-‘Azīz b. Badr al-Dīn al-Quraṣī l-‘Abbāsī l-Raṣīdī l-Šāfi‘ī (lecteur)	1078, 1086, 1121
‘Abd al-Raḥmān Mīrzādeh (propriétaire)	1087	Abū l-Farağ al-Aṣfahānī Voir Aṣfahānī (Abū l-Farağ al-)	
‘Abd al-Rāziq al-Manšālīnī l-Farbāwī l-Mālīkī (copiste)	1067	Abū l-Fida’	1025, 1026
‘Abd al-Razzāq (propriétaire)	1058	Abū l-Ḥasan Tāğ al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. al-Durayhim al-Maws	1113
‘Abd al-Wahhāb al-Bisāṭī (propriétaire) ...	1052	Abū l-Ḥawwām (propriétaire)	1088
‘Abd al-Wahhāb al-Miṣrī ‘Ābid al-Wahhāb <i>bi-luṭf</i> al-Ḥaqqī (lecteur)	1062	Abū l-Ḥayr (géomancien)	1150
‘Abd al-Wahhāb al-‘Aṭṭār (lecteur)	1062	Abū l-Ḥayr b. Ḥusayn al-Aṭfahī [?] l-Azharī (copiste)	1064
‘Abd al-Wāḥid b. Mas‘ūd ‘Anūn	262	Abū l-Huḍayl	765, 766, 1068
‘Abd al-Wāriṭ	104	Abū Madyan 217, 404, 411, 423, 426, 430, 431, 432, 433, 444, 472, 498, 532, 546, 567, 579, 580, 747, 752, 753, 809, 1036, 1038, 1039	
Abdeslam (Abou-Bekr)	28, 442, 920	Abū Ma‘mar (rapporteur)	104
‘Abdī (Šalāḥ al-Dīn al-)	1076, 1124	Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī (rapporteur)	111
Abdul Alkhazred (personnage fictif)	11	Abū Marwān (Sīdī)	398, 403, 418, 419, 1230
Abel (Armand Frédéric Charles Valère)	50	Abū Ma‘šar al-Balḥī 48, 49, 149, 168-72 , 175, 192, 193, 223, 224, 226, 227, 332, 378, 553, 602, 850, 903	
Abraham (Ibrāhīm <i>al-nabī</i>) 63, 125, 178, 186, 318, 322, 426, 439, 578, 640, 822, 823, 870, 948, 989, 990, 1148, 1165, 1186, 1187, 1189, 1192		Abū Mu‘āwiya (rapporteur)	100, 101
Abū l-‘Abbās (cheikh) ...	386, 387, 508, 537, 570	Abū Muḥammad Šālīḥ	580
Abū ‘Abd Allāh b. al-Ġallā’	291	Abū Muslim	282, 283, 343
Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ya‘qūb al-Qummī	1097	Abū Muslim ‘Umar b. Ḥaldūn	630
Abū ‘Abd Allāh al-Quraṣī	432	Abū l-Nağīb ‘Uṭmān Ḥān b. Muṣṭafā Ḥān (propriétaire) ..	1055, 1065, 1066, 1083, 1102
Abū l-‘Āliya (Rufay‘ b. Mihrān al-Riyāḥī) ..	800, 801, 802	Abū Nu‘aym (rapporteur)	281, 282, 283
Abū l-‘Azā’im Mādī b. Sulṭān 537, 538, 1188, 1189, 1191		Abū Nu‘aym Riḍwān al-Baṣrī	644
Abū Ba‘zī Dāwūd b. Maymūn al-Hazīrī l-Yaškūrī	546	Abū l-Qāsim Sayyid Mawlānā (copiste)	1122
Abū Ḍamra (rapporteur)	98, 99	Abū Qutayba	592
Abū Ḍarr al-Ġifārī	463, 591, 724, 725	Abū l-Rabī‘ Sulaymān b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Abbāsī	498
Abū Ḍāṭīs al-Bābilī 379, 380, 382, 533, 534, 896, 1201		Abū Sa‘īd al-Širyānī	1079
Abū Dāwūd 87, 97, 105, 108, 111, 112, 113, 325, 763, 788, 803, 909, 1271		Abū Šu‘ba l-‘Adawī	77, 78
Abū Ġa‘far al-Umawī	1145	Abū l-Ṭāhir	1224
Abū Ḥanīfa	525, 526, 804	Abū Ṭālib al-Makkī 365, 442, 443, 472, 541, 593, 603, 808, 812, 813, 815, 863, 950, 1184-87	
Abū Ḥātim al-Rāzī	163, 591, 770, 859	Abū l-Warqā’	820
Abū Hiffān (rapporteur)	136	Abū ‘Ubayd	102, 214, 1049
Abū Hurayra	602, 760	Abū ‘Ubayd al-Bakrī Voir Bakrī (Abū ‘Ubayd al-)	
Abū l-Baqā’ Muḥammad (possession)	1077	Abū ‘Ubayda	96, 120, 121, 1049
Abū l-Baqā’ Muḥammad b. ‘Alā’ al-Dīn al-Sūrī l-Šāfi‘ī	1075		
Abū l-Barakāt b. al-Ḥāğğ	644		
Abū l-Dardā’	765, 937, 938		

- Abū Usāma (rapporteur)98, 99
 Abū Yūnus 1101
 Abū l-Zinād ‘Alī b. Ḍakwān al-Qurašī 760
 ‘Ād281, 282
 Adam (Ādam, Abū l-Bašar) 147, 247, 253, 254,
 255, 277, 278, 279, 318, 352, 357, 426, 434,
 474, 534, 579, 724, 725, 727, 754, 793, 799,
 813, 903, 943, 947, 948, 989, 1137, 1148,
 1184, 1186, 1198
 - Banū Ādam 78, 79, 474, 579, 1152, 1170
 - Ibn Ādam80, 81
 Adamī (Abū l-‘Abbās Aḥmad al-)425
 ‘Adawī l-Širāzī (‘Abd al-Raḥmān b. Našr b.
 ‘Abd Allāh al-)1070
 Addas (Claude)304
 Adham (Ibrāhīm Kamāl)62
 ‘Adī b. Muḥammad al-Qaṭnānī (propriétaire)
1055
 ‘Āḍid (al-)404, 413, 1222
 ‘Ādil Sayf al-Dīn (al-)1025
 ‘Adīm333
 Adrien398, 1195
 ‘Ādūr (magicien de Pharaon)87
 ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī468
 Afrīdūn81
 Agathodaimon182
 Aghlabides414
 Aḥlāṭī (al-Ḥāfiẓ al-, copiste)1114
 Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ġabbār al-
 Ḥāšimī1056
 Aḥmad b. ‘Abd Rabb al-Nabī l-Ḥanafī l-‘Aṭṭār
 (copiste)1089
 Aḥmad b. ‘Alī Zunbur al-Maḥallī228
 Aḥmad al-Ḥaqīr [?] al-Kawākibī (lecteur) 1088
 Aḥmad al-Ḥarakī (al-‘Arkī ?) al-Darawī
 (copiste)1052
 Aḥmad al-Maġribī594
 Aḥmad b. Arkmās [?] (lecteur)1069
 Aḥmad b. Fāriḥ al-Ḍarīr (Abū l-‘Abbās)419
 Aḥmad b. Ġa‘far1144
 Aḥmad b. Ḥamīs (copiste)1132
 Aḥmad b. Hilāl al-Bakīl (Abū Našr)1142
 Aḥmad b. Ibrāhīm al-Gdmywy (copiste) ..1080
 Aḥmad b. Ismā‘īl b. Muḥammad Ibn ‘Atūr
 (copiste)1091
 Aḥmad b. Manī‘ (rapporteur)100, 101
 Aḥmad b. Muḥammad (copiste)1077
 Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusaynī [al-Sultān
 al-Manšūr al-Ḍahabī] (dédicataire) 1080
 Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Farġānī l-
 Kūfī l-Ḥanafī (copiste) 1088
 Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ḥaṭīb [=
 Abū l-Šayḥ Badr al-Ḥamawī] (copiste) 1069
 Aḥmad b. Mūsā b. Muḥammad (Šihāb al-Dīn)
593
 Aḥmad b. Mūsā b. ‘Uġayl593
 Aḥmad b. Mušṭafā Aġāya Trqliyān (copiste)
 1064
 Aḥmad b. Mušṭafā l-Muqayyid (copiste) .. 1128
 Aḥmad b. Šāliḥ591
 Aḥmad Sayfī (propriétaire) 1058
 Aḥmad b. Yūsuf320
 Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib334
 Aḥmad Zarrūq 443, 589, 1097
 Aḥmad b. Zuhayr (rapporteur) 282, 283
 Aḥnaf b. Qays (al-)591
 Aḥnūḥ (Hénoch) 192, 944, 1148
 Ahrens (Wilhelm) 368, 958
 ‘Ā’iša (épouse de Sa‘īd al-Šaffār)644
 ‘Ā’iša bint Abī Bakr al-Šiddīq 97, 98, 99, 108,
 109, 827, 951, 953, 1184, 1186
 ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Ḥalīl b. Yūsuf al-Ḥanafī l-
 Ṭarābulusī 1113
 ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad b. Ḥawārizm Šāh ..375
 Al-Azmeh (Aziz)986
 Albert le Grand 353, 667
 Alexandre 20, 83, 164, 209, 211, 212, 248, 316,
 356, 378, 496, 553, 587, 611, 658, 988, 1148
 Alexandre d’Aphrodise154
 Alexandre le Grand 83, 988
 Alexandre de Tralles587
 Alġām Bašar (propriétaire) 1062
 ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. ‘Umar (copiste)
 1090
 ‘Alī b. Abī Ṭālib 82, 146, 233, 277, 278, 280, 381,
 463, 525, 526, 532, 553, 591, 601, 659, 686,
 687, 777, 798, 804, 821, 833, 834, 838, 839,
 840, 841, 843, 847, 848, 855, 856, 886, 933,
 935, 1071, 1110, 1130, 1171
 ‘Alī b. Aḥmad al-Rīzī (copiste) 1076, 1124
 ‘Alī l-Dabbāġ (copiste) 1108
 ‘Alī b. Ġam[ā]‘a b. Abī l-Ḥasan b. Ḥassān al-
 Šāfi‘ī (copiste)440
 ‘Alī b. Ḥirzihim434

‘Alī b. al-Ḥusayn b. Ibrāhīm b. al-Ḥurr b. Za‘lān al-‘Āmirī	769, 770	A‘rağ (‘Abd al-Raḥmān b. Hurmuz al-) 760, 761	
‘Alī b. al-Ḥusayn b. Maṭar al-Dirhamī l-Baṣrī	769, 770	Arāštū	1149
‘Alī b. ‘Īsā b. Dā‘ūd b. al-Ġarrāh	386, 387	Aratès	170
‘Alī b. Ishāq b. Muḥammad b. Ġāniya	412	Arba	279
‘Alī Ismā‘il al-Ḥusaynī l-Ḥanafī (propriétaire)	1058	Archigène d'Apamée	1196
‘Alī b. Muḥammad (rapporteur)	282, 283	Archimède	369, 427
‘Alī Muḥammad ‘Awwāḍ al-Murtaḍā (copiste)	1080	Ardašīr	1032
‘Alī b. Naṣīr al-Dīn b. Faṭīra (propriétaire)	1069	Aristote 140, 151, 154, 155, 196, 197, 199, 208–	
‘Alī l-Nubahī	619	13, 216, 239, 272, 274, 311, 315, 316, 318,	
‘Alī b. Ṣāliḥ b. al-Hayṭam al-Kātib al-Anbārī (rapporteur)	136	321, 356, 378, 381, 382, 496, 552, 553, 574,	
‘Alī l-Šāmī (al-Ḥāğğ, copiste)	1061	580, 581, 586, 618, 619, 656, 658, 873, 886,	
‘Alī b. ‘Uṭmān al-Mutaṭabban (propriétaire)	1091, 1098	889, 1005, 1030, 1045, 1046, 1048, 1149,	
‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn	433	1195, 1202, 1280	
Allān al-Šu‘ūbī	1004	Arūs al-Rūmī	356, 1146
Almohades	305, 411, 412, 413, 567, 639	Aryūs al-Rūmī	354, 1142
Almoravides 278, 305, 395, 412, 413, 433, 461, 587		Asad b. ‘Ašim al-Ašbahānī (rapporteur)	770, 772
Alp Arslān	1023	As‘ad Bāšā (propriétaire)	1088
A‘maš (al-)	281, 282, 792	Asad al-Dīn al-Malik al-Manšūr Šīrkūh	651
Amīn (al-) . 153, 277, 525, 852, 1008, 1013, 1047		Asad b. Mūsā (rapporteur)	851, 853
Amīn al-Dawla ‘Abd al-Salām al-Sāmarrī ... 652		Āsaf b. Baraḥiyā 76, 343, 352, 353, 354, 369,	
Amīn Allāh b. Šams al-Dīn b. [...?] (propriétaire)	1069	533, 547, 557, 588, 767, 768, 769, 770, 925,	
‘Ammār b. Zaytūn al-Arīḥāwī (copiste)	1055	926, 988, 991–94, 997, 1017, 1018, 1047,	
‘Amr b. Ḥammād b. Ṭalḥa al-Qanād al-Kūfī (rapporteur)	79, 81	1137, 1148	
‘Amr b. Ḥurayṭ (rapporteur)	281, 283	Asarhaddon (roi)	345
‘Anakbūtā	245, 246, 247, 248, 249	Aš‘arī (al-)	85, 285, 526
‘Anāq	247, 276–80, 944	Asbāt b. Naṣr al-Hamdānī (rapporteur) ..	79, 81
Anas b. Mālik 103, 108, 109, 591, 765, 826, 827, 856, 1129		Asclépios (Asqūlūbiyā) 43, 193, 210, 211, 228,	
Anawati (Georges Chehata)	167, 374	246, 254, 257, 258, 899, 1195, 1198	
Anšārī (Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Mūsā b. Arfa‘ Ra’sa-hu l-Andalusī l-Ġarnāṭī l-Šudūrī l-)	584, 585, 639, 1070	Ašfahānī (Abū l-Farağ al-) 127, 136, 137, 138,	
Anšārī l-Kabīr (Ismā‘il b. Ishāq al-)	526	345, 1010	
Anṭākī (Dāwūd al-)	Voir Dāwūd al-Anṭākī	Ašfahānī (Abū Nu‘aym al-)	541, 582, 831
‘Antara	643, 647	‘Ašim b. Mihrān (rapporteur)	770, 772
Apollonius de Perge	198	Āsiya bint Muzāḥim	951, 953, 1139
Apollonius de Tyane	Voir Balinās	Asmā’ bint Yazīd	526
		Assurbanipal	345
		Assyriens	72, 152, 477, 633, 708
		Āšub (héros)	873
		‘Āšūr b. al-Ḥāğğ ‘Abd al-Laṭīf (al-Ḥāğğ, lecteur)	1055
		Aswad (= Dū l-Ḥimār al-)	123
		Augustin	398, 638
		Averroès	Voir Ibn Rušd
		Avicenne	Voir Ibn Sīnā
		Awāriğī (Hārūn b. ‘Abd al-‘Azīz al-)	296
		‘Awfī (al-)	264

Ayyoubides 89, 406, 413, 480, 651, 652, 832,
1005, 1025, 1040
Ayyūb *al-nabī* Voir Job
Ayyūb b. Qaṭlūbak al-Rūmī l-Ḥanafī (copiste)
.....1091
‘Azīm317, 333, 1047

- B -

Babbah al-Hindī356, 1146
Badawī (al-Sayyid al-)443
Badawī (‘Abd al-Raḥmān)210, 212, 213
Baġdādī Wahbī (copiste)1070
Bāḥzarī (Abū l-Mafāḥir Yaḥyā l-)828
Baḥīrā286
Bahlīndād248
Bahmad1027
Bahrām Gūr992
Bahya b. Asher867
Bakr b. ‘Amr al-Ḥawlānī (rapporteur) 87, 88
Bakrī (Abū ‘Ubayd al-)278, 461, 853
Bakrī (al-, ?)592
Balaam **276**, 330, 495, 614, 854, 855, 861, 867,
879, 880, **994-96**
- *tāqūfat Bal‘ām* Voir à l'index des notions,
concepts et termes techniques
Ba‘lbakī (Abū Ishāq b. Asbāt al-)1085
Balbīs1198
Balīnās (= Apollonius de Tyane) 164, 165, 191,
192, 194, 196, **198-208**, 222, 240, 241, 257,
274, 290, 297, 356, 369, 378, 396, 427, 817,
980, 982, 992, 993, 1029, 1146, 1149, 1180,
1195
Balzac (Honoré de)11
Bardawīs1197
Barīšā244, 245, 246
Barmakī (al-Faḍl b. Yaḥyā l-)1003
Barmakī (Ġa‘far al-)999, 1014
Barmakī (Yaḥyā b. Ḥālid al-)97, 150, 171
Barqūq (al-Malik al-Zāhir)653, 997
Baudelaire (Charles)7, 1037
Bawāriḥī (al-)592
Bayān b. Sam‘ān 280, 281, 282, 283, 285, 286
Baybars (al-Zāhir) 651, 710, 994, 1025, 1026
Bayhaqī (al-)127, 130, 812
Benveniste (Émile)154
Bernand (André)337
Bérose170

Biġami873
Bilqīs (reine de Saba) 354, 355, 767, 768, 795,
796, 926, 991
Bīnūšād 254, 255
Bīrūnī (al-) 163, 164, 182, 183, 219, 361, 379,
895
Birzalī (‘Alam al-Dīn al-) 591, 833, 834
Bišr al-Ḥāfī 303, 469, 470, 471, 472
Bišāmī (Abū Yazīd al-) . 471, 472, 473, 752, 753
Bišāmī (‘Abd al-Raḥmān al-) 377, 403, 409,
410, **420-27**, 428, 429, 430, 432, 436, 437,
443, 445, 447, 449, 460, 493, 494, 506, 518,
523, 531-**42**, 543, 544, 545, 550, 571, 599,
638, 639, 653, 656, 659, 661, 662, 834, 843,
1030, 1040, 1047, 1055, 1069, 1078, 1082,
1083, 1085, 1086, 1102, 1105, 1121, 1134,
1168, 1169, **1219-21**
Blachère (Régis) 74, 92, 94, 180, 321, 512, 720,
725, 785, 795, 1215
Blackman (Winifred Susan)931
Blochet (Edgar)261, 418, 921, 1129, 1131
Boeringer (Sandra)143
Bois (Jules) 12, 13, 14
Bouddha 180, 181, 317
Boudet (Jean-Patrice) 44, 67, 320, 648
Boudjedra (Rachid) 1037
Bourdieu (Pierre) 145, 667
Bouyides179, 298, 361, 378, 414, 1000
Böwering (Gerhard) 292, 293
Brague (Rémi) 151, 152
Brahmanes 180, 258
Brahmiyūs 258, 1198
Brockelmann (Carl) 217, 417, 418, 498, 511,
524, 534, 539, 575, 576, 589, 592, 639, 1083,
1095, 1115, 1116, 1118
Brown (Peter) 289, 1028
Budayḥ al-Maliḥ 345, 346, 347
Buḥārī (Abū l-Qāsim b. ‘Alī b. Abī l-Kahf al-)
.....522, 529, 1053, 1079, 1082
Buḥārī (Muḥammad b. Ismā‘īl al-) 96, 97, 102,
103, 107, 108, 398, 675, 751, 760, 761, 852,
922
Buḥārī (Šams al-Ṭūṭī l-)567
Buhlūl 386, 387
Bulqīnī l-Šāfi‘ī (al-, copiste) 1111
Būnī (Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī l-‘Abbās Aḥmad
al-)418

Būnī (Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī l-) 7, 8, 9, 12, 15, 25, 39, 51, 53, 61, 63, 64, 65, 66, 72, 73, 90, 115, 162, 166, 172, 176, 177, 191, 208, 213, 214, 215, 217, 227, 232, 241, 271, 288, 291, 294, 295, 300, 301, 304, 305, 309, 360, 365, 367, 369, 374, 376, 377, 383, 386, 395, 398-444 , 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 525, 527, 530, 531, 532, 533, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 555, 557, 558, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 579, 580, 581, 582, 584, 585, 586, 587, 588, 592, 594, 595, 596, 601, 603, 604, 607, 608, 609, 617, 618, 619, 620, 621, 623, 624, 626, 627, 628, 629, 630, 635, 636, 637, 638, 639, 650, 651, 652, 653, 654, 656, 659, 660, 661, 662, 663, 665, 686, 707, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 730, 733, 734, 741, 743, 745, 747, 750, 751, 752, 762, 791, 808, 809, 812, 813, 826, 830, 831, 850, 863, 864, 865, 868, 870, 871, 887, 890, 891, 912, 915, 919, 935, 955, 956, 957, 958, 964, 966, 967, 972, 973, 974, 975, 976, 982, 987, 1021, 1027, 1030, 1036, 1037, 1038, 1039, 1040, 1045, 1047, 1049, 1051, 1058, 1060, 1063, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072, 1073, 1074, 1076, 1077, 1078, 1079, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1087, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093, 1094, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114, 1115, 1116, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1169, 1178, 1219-31 , 1232	Būnī (Aḥmad b. Qāsim al-) 398, 402, 405, 408, 417, 418, 419, 1229-30
Burckhardt (Titus)60	Būrīnī (al-)750
Burnett (Charles) 55, 61, 67, 168, 172, 173, 209, 307, 859	Buzurg b. Šahriyār al-Nāḥudā l-Rāmḥurmuzī 220, 222
Buzurgmahr248	Byzantins 97, 145, 146, 147, 150, 155, 189, 200, 205, 210, 220, 225, 439, 495, 537, 702, 718, 829, 830, 873, 876, 878, 892, 921, 1015, 1142, 1146, 1163, 1168, 1196
- C -	
Cabaton (Antoine)24	Caïn 277, 279
Caiozzo (Anna) 44, 67, 185, 384, 895, 921, 988, 1000	Calasso (Giovanna)201
Callisthène (pseudo-)356	Canaan (Tawfiq) 25-26 , 62, 924
Caraka160	Carra de Vaux (Bernard) 86, 138, 140, 256, 259, 260, 451, 458, 555, 650, 957, 1007
Carusi (Paola) 264, 265, 307, 308	Casanova (Paul)710
Cassandre139	Catherine de Médicis63
Chaldéens 164, 189, 193, 253, 254, 255, 325, 328, 371, 372, 633, 1197	Champollion (Jean-François)255
Charcot (Jean-Martin)40	Cheikh-Moussa (Abdallah)50, 97
Chinois 249, 853, 854, 857, 880, 1004	Chraïbi (Aboubakr) 1013, 1017
Christensen (Arthur) 567, 568	Christiani (Pablo)866
Chwolsohn (Daniel)179	Cléopâtre 248, 1196
Constantin 147, 189	Constantin V147
Coptes 87, 88, 89, 189, 222, 333, 414, 633, 658, 719, 757, 876, 921, 1196, 1197	Cordero (Jaime Coullaut) 8, 543, 639, 855, 856, 1073, 1084, 1087, 1093, 1095, 1096, 1099,
Būnī (Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm b. Ḥalaf b. Šadaqa l-)1052	
Būnī (Aḥmad b. Muḥammad al-)417, 653	

1101, 1106, 1108, 1110, 1112, 1113, 1115,
1116
Coré989, 990, 1139
Cratès (Qarāṭis)976
Crésus63
Criton317
Crowley (Aleister)32
Cyprien (saint)667

- D, ڊ, ڍ -

Dağarḥāḥ (Abū Zuhayr Muḥammad b.
Sulaymān b. Muḥammad al-)549
Dağrīt318
Ḍahabī (al-) 376, 524, 582, 760, 769, 827, 832,
856, 1080
Ḍaḥḥāk (al-)81, 82, 352
Dakhliā (Jocelyne)947, 990, 999, 1000, 1014
Dalhama643, 647
Damīrī (al-)213, 449, 456, 506, 593, 1232
Da‘miyūs1149
Daqqāq (Abū ‘Alī l-)425, 472, 473, 814
Dārānī (Abū Sulaymān al-)385, 566
Dārimī (al-) 108, 381, 462, 602, 675, 760, 931,
1271
Darius212
Darwiš Ḥasan b. Dalī Muṣṭafā [...] Fuzūnī l-
Mawlawī (copiste)1082
Darwiš Muḥammad al-Ḥusaynī b. Ibrāhīm
(propriétaire)1075
Darwiš Muḥammad al-Ḥusaynī b. ‘Uṭmān
(propriétaire)1075
Dasūqī (Ibrāhīm al-)566, 1129
Ḍāt al-Dawāhī1015
David (Dāwūd al-nabī) 161, 162, 469, 470, 988,
1189, 1192
Dawkins (J. Mc G.)936
Dāwūd al-Anṭākī215, 506, 555, **595-603**
Ḍayzan (al-)1010, 1011
De Callataj (Godefroy)178, 262, 268, 274
Démocrite552, 553, 596, 1196
Demonsablon (Philippe)936
Deonna (Waldemar)26, 929
Descola (Philippe)**39-40**
Desparmet (Joseph)**18-20**, 94, 927
Didyme228
Ḍimād106, 107
Dimašqī (Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Ya‘qūb al-) ..237

Dimašqī (Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh
Muḥammad al-) 183, 184, 188, 189, 190, 191
Dimašqī (Sirāğ al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Alī b.
‘Ādil al-Ḥanbalī l-)526
Dimašqī (‘Umar b. al-Darafs al-Ġassānī l-) ..526
Dimyāṭī (al-)562, 601, 1131
Dīnawarī (Abū Sa‘īd Naṣr b. Ya‘qūb al-)338
Diogène le Grand [Laërce]1196
Dioscoride326, 1021, 1196
Dioscorides248
Ḍirğām413
Dīrīnī l-Šāfi‘ī l-Rifā‘ī (Yūsuf al-, copiste) ..1075
Diyarbī (Aḥmad b. ‘Umar al-)587, 933, 935
Ḍiyā’ al-Dīn Ḥ[asan] b. ‘A[lī] al-Ḥusaynī
(notulaire)1114
Diyūsmūs258, 1198
Dmrğāš553
Dodge (Bayard) 223, 224, 357, 1136, 1137, 1138,
1143, 1144, 1145, 1146, 1147
Dols (Michael)107, 348, 351, 589, 1030, 1136
Dorotheus de Sidon193, 317, 1001
Doutté (Edmond) 13, **15-17**, 18, 31, 53, 63, 94,
97, 99, 561, 562, 575, 577, 578, 579, 580, 589,
817, 916, 928, 950, 972, 1018
Ḍū l-Fiğār (sabre de ‘Alī)90
Ḍū l-Nūn al-Miṣrī 280, **289-92**, 303, 305, 307,
386, 414, 425, 461, 471, 472, 560, 566, 580,
581, 588, 598, 932, 934, 935, 953, 954, 982,
1149
Ḍū l-Qarnayn83
Duka (Theodore)829
Dumézil (Georges)43, 77, 79, 82, 154
Dūnaš b. Tāmīm871
Dūšām1198
Duwānāy254, 255, 318, 379, 380

- E -

Ebstein (Michael)293, 294, 330
El-Ġawhari (Mohammed)7, 449
Empédocle304, 317, 830
Énoch192, 322, 944
Epelboin (Alain)62, 946
Épicure829
Esdras (‘Uzayr) 328, 329, 330, 783, 784, 1213,
1214
Euclide227
Eusèbe de Césarée205

Evans-Pritchard (Edward Evan) **34-35**, 37
 Ève (Ḥawwāʾ) 278, 279
 Eyyübün (Hacı) (propriétaire) 1056

- F -

Fabre (Daniel) 667, 668, 706
 Faḍl Allāh (copiste) 1079
 Faḍl Allāh al-Astarabādī 421, 599, 725
 Fahd (Toufic) 47, 53, 58, 59, 63, 67, 111, 242,
 253, 254, 260, 307, 308, 313, 315, 322, 338,
 376, 394, 467, 468, 479, 489, 493, 494, 531,
 632, 847, 848, 849, 855, 868, 921, 1044, 1056,
 1070, 1102, 1105, 1194, 1195, 1196, 1197,
 1198
 Faḥr al-Dīn al-Ḥawārizmī 533, 753, 754, 855
 Faḥr al-Dīn al-Rāzī 61, 124, 170, 209, 249, 327,
370-83, 395, 456, 468, 509, 586, 591, 605,
 607, 608, 778, 779, 780, 892, 950, 1045, 1075,
 1149, 1161, **1200-1203**
 Faḥr al-Dīn b. ʿIzz al-Quḍāt 833, 834
 Fanārī (Šams al-Dīn Muḥammad al-) .. 420, 536
 Fārābī (al-) 320, 358, 361, 370, 597, 641, 655,
 1048
 Faranġiyūš 1195
 Fārdamūs 272
 Farġānī (Saʿd al-Dīn al-) 620
 Fārisī (Šams al-Dīn [Muḥammad] al-) 546
 Fatimides 82, 89, 181, 255, 256, 260, 261, 302,
 333, 361, 405, 407, 412, 413, 414, 569, 651,
 850, 1223
 Favret-Saada (Jeanne) 33, **37-38**, 1027
 Fayrūzābādī (al-) 418, 1229
 Fazārī (Muḥammad b. Ibrāhīm al-) 148, 225,
 226
 Fazārī (Šaraf al-Dīn Aḥmad al-) 833, 834
 Festugière (André-Jean) 191, 196
 Fierro (Maribel) 46, 301, 307, 331
 Filāmūn 258
 Firʿawn Voir Pharaon
 Flaubert (Gustave) 117
 Flügel (Gustav Leberecht) 198, 329, 357
 Fodor (Alexander) 90, 844, 855, 909, 919, 921,
 1015, 1023, 1024
 Forcart (médecin) 26, 929
 Francis (Edgar Walter) 8, 64, 544, 550
 Frazer (James Georges) 16, **31-33**, 140, 315,
 334, 336

Frédéric-Guillaume II 63
 Freud (Sigmund) 40
 Fulānī (Muḥammad al-Katsināwī l-) 383
 Futūḥī l-Ḥanbalī (Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-)
 1075

- G, Ğ, Ġ -

Ġābir b. Ḥayyān 147, 166, 207, 208, 232-**41**,
 248, 250, 266, 273, 290, 328, 378, 496, 571,
 580, 581, 592, 633, 634, 635, 661, 984, 1003,
 1149
 Ġābir b. ʿAbd Allāh 601
 Ġadīs (Banū) 138, 139, 299
 Ġaʿfar al-Baṣrī ... 320, 327, 329, 1211, 1213, 1214
 Ġaʿfar al-Šādiq 207, 233, 234, 265, 329, 436,
 568, 1076, 1104, 1213
 Ġāḥiẓ (al-) 96, **116-22**, 123, 124, 127, 128, 130,
 137, 138, 279, 282, 283, 299, 362, 394, 645,
 781, 972, 1021
 Ġalāl al-Dīn Ḥawārizm Šāh 850
 Galien 152, 155, 248, 272, 316, 378, 553, 590,
 596, 829, 967
 Galland (Antoine) 9, 10, 550
 Ġamāl al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā b. Yūsuf b.
 Yaḥyā l-Šarṣarī 1105
 Ġamāl al-Dīn b. al-Šarišī 833, 834
 Ġāmī (Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-) 537, 538
 Ġāmīġāšīr 1195
 Ġamšīd 352, 1137
 Ġandale 873
 Ġanī bi-Llāh (Muḥammad al-) 619, 644
 Ġāniya (Banū) 412
 Gardiner (John Stanley) 25
 Gardiner (Noah) 8, 63, 64, 399, 400, 409, 480,
 511, 515, 517, 538, 543, 544, 550
 Ġarīr b. Ḥāzim 280
 Garnett (Lucy Mary Jane) 20
 Garrido (Clemente Pilar) 293, 295, 302, 303,
 304
 Gautier (Théophile) 11
 Ġawbarī (al-) 76, 122, 125, 127, 229, 297, **383-**
95, 422, 426, 636, 645, 652, **1148-53**, 1167
 Ġazālī (al-) 218, 300, 301, 359, 361, 362-**70**, 373,
 380, 381, 413, 416, 425, 433, 461, 467, 514,
 526, 527, 533, 540, 554, 561, 562, 565, 566,
 585, 588, 593, 597, 600, 606, 625, 636, 655,
 713, 774, **808-12**, 813, 831, 978, 979, 992,

- 993, 996, 1007, 1031, 1045, 1071, 1085, 1089,
1104, 1105, 1111, 1119, 1125, 1157, **1174-77**
- *muṭallaf al-Ġazālī* Voir à l'index des
notions, concepts et termes techniques
Ġazulī (al-)554, 572, 573, 1097
Ġazūlī (al-)1097, 1129
Genequand (Charles)185
Geoffroy (Éric) 60, 287, 406, 428, 994, 1045
Ġildakī (al-)982, 983, 1070
Ġīlī (‘Abd al-Karīm Quṭb al-Dīn al-)253, 748
Gilles de Rome174, 175
Gimaret (Daniel)467, 492
Gobert (Ernest-Gustave)26
Golziher (Ignace)397
Grignaschi (Mario)209, 210
Gril (Denis) 60, 293, 304, 420, 422, 432, 434, 435
Ġubbā’ī (al-)85
Ġuhanī (Mālīk b. A‘yan al-)282, 283
Guillemin (Henri)13
Ġulām al-Ḥalīl472
Ġumārī (Abū l-Faḍl ‘Abbās al-)410
Ġunayd (al-) 303, 385, 425, 472, 473, 475, 727,
1003
Ġundub**100-103**
Gutas (Dimitri) 47, 149, 150, 173, 218, 302, 397,
1004
- H, Ḥ, Ḥ -**
- Ḥabaš b. ‘Abd Allāh al-Baġdādī225, 226
Ḥaddāfī (Abū l-Ḥasan al-)1072, 1125
Hādī (al-)136
Ḥadīġa bint Ḥuwaylid951, 953
Ḥaḍīr (al-) Voir Ḥiḍr (al-)
Ḥaġā386, 387
Ḥaġġāġ (al-) 96, 128, 131, 132, 133, 134, 135,
136
Ḥāġġī Bašīr (propriétaire)1090
Ḥāġġī Ḥalīfa 9, 125, 229, 261, 264, 376, 383, 394,
395, 405, 407, 408, 447, 448, 449, 456, 478,
498, 500, 503, 507, 508, 509, 534, 537, 550,
588, 589, 606, 654, 656, 658, 660, 730, 767,
1037, 1038, 1044, 1107, 1228, 1231
Ḥāġġī Yūsuf Abū [...] (propriétaire ?)1054
Ḥakam II (al-)302
Ḥalaf b. Sa‘īd b. Yūsuf1149
Ḥalaf b. Yūsuf al-Dastumīsānī658, 1144
Halbā bint Raġbā953
Halflans (Bruno)274
Ḥālīd b. al-Walīd1012
Ḥālīd b. Yazīd147, 355, 580, 581, 983, 1195
Ḥālīd b. Yazīd Ḥālawayh394
Ḥālīd b. ‘Abd Allāh al-Qasrī 280, 281, 282, 283,
284
Ḥalīl b. Aḥmad b. ‘Amr al-Farāhīdī (al-)112
Ḥalīl Ṣadrī *ṣuḥbat* b. Zāde (propriétaire) .. 1061
Ḥallāġ (al-)1043
Ḥallāġ (al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-) 135, 141,
295-301, 330, 386, 387, 388, 395, 396, 425,
473, 475, 514, 525, 532, 548, 588, 598, 599,
659, 726, 727, 1003
Ḥalwātī (Karīm al-Dīn al-)602
Hamaḍānī (Šihāb al-Dīn [Aḥmad] al-)546
Hāmān989, 990
Ḥamd b. Muḥammad202
Hāmeen-Anttila (Jaakko)242, 244, 245, 253
Hamès (Constant) 49, 59, 62, 63, 73, 74, 77, 92,
93, 103, 104, 321, 365, 366, 375, 391, 575,
590, 603, 617, 713, 724, 743, 780, 808, 809,
946, 1031
Hamesse (Jacqueline)680
Ḥamid b. Abī Ṭābit (rapporteur)856
Ḥammād b. Murra l-Yamānī141, 355, 1144
Ḥammādīdes412
Hammer-Purgstall (Joseph von) 27, 28, 29, 52,
252, 254, 255, 680, 1194, 1195, 1196
Ḥanīfa (Banū)125, 553
Hānī’ b. al-Mutawakkil (rapporteur)88
Ḥarālī (al-)572, 574
Ḥarālī (al-) 376, 377, 423, 426, 428, 429, **436-**
41, 444, 464, 533, 541, 572, 636, 1086
Ḥarīrī (Abū l-Qāsim al-Faḍl b. Sahl b. al-Faḍl
al-)1144
Ḥarrār (Abū l-‘Abbās al-)434
Ḥarrāz (Abū Sa‘īd al-)472, 541, 806
Hārs/Hārūs al-Hindī534, 574
Hārūn *al-nabī* Voir Aaron
Hārūn al-Rašīd 97, 136, 150, 153, 171, 224, 229,
260, 277, 343, 386, 525, 526, 767, 768, 770,
772, 852, 853, 855, 999, 1003, 1004, 1008,
1013, 1014, 1015, 1047
Ḥasan b. Aḥmad b. ‘Alī l-Qunawī l-Qādirī l-
Ḥanafī (copiste)1055
Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib (al-) 537, 538, 553,
581, 796, 797, 798, 804

Ḥasan al-Baṣrī (al-) 100, 101, 102, 385, 553, 764, 766, 796, 797, 798, 804	Hilāl b. Waṣīf 1142
Ḥasan b. Farağ 252, 253	Hilāwus 1195, 1196
Ḥasan Ḥāmid Efendī (al-Ḥāğğ, possesseur) 1065	Hind bint al-Nu‘mān 141
Ḥasan Ḥaqqī (al-Ḥāğğ, lecteur) 1062	Hippocrate 155, 199, 316, 378, 553, 580, 581, 590, 596
Ḥasan Ibrāhīm Amīn al-Dīn al-Šāfi‘ī l-Šādīlī l- Ḥalwatī (copiste) 557	Hirmis (<i>al-muṭallağ bi-l-ḥikma</i>) Voir Hermès Trismégiste
Ḥasan I ^{er} (al-) 1027	Hišām b. ‘Abd al-Malik 210, 280, 284
Ḥasan b. Muḥammad b. Nūr Allāh (propriétaire) 1125	Hišām b. al-Qābiḍī b. al-Ḥariṭ 591
Ḥasan Qadīm al-Ḥanafī (propriétaire) 1090	Hišām b. ‘Urwa (rapporteur) 97, 98, 99, 103, 104, 1184, 1186
Ḥasan b. Sālim Fayrūz (copiste) 1079	Hitler (Adolf) 63
Hāšim (Banū) 1171	Hjärpe (Jan Östen) 178, 179, 183
Hāšimī (Ishāq b. Sulaymān b. ‘Alī l-) 223	Honorius 667
Ḥassān b. Tubbā‘ 139	Houdini (Harry) 62
Ḥaṭḥaṭ (magicien de Pharaon) 87	Hubert (Henri) 16, 31, 33, 34, 320
Ḥaṭṭāṭ (Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Aḥmad al-) 1076, 1124	Ḥudrī (Abū Sa‘īd al-) 103, 104, 779, 818, 1270, 1272
Ḥaṭ‘am (tribu) 113, 114	Hugo (Victor) 11
Hauber (Anton) 228	Ḥulwān (tribu) 1011
Ḥawārizmī (Muḥammad b. Mūsā l-) 127, 166, 171, 184, 225, 226, 361, 480, 495, 658, 691, 706, 851, 853, 854, 855, 880, 1004, 1149	Ḥumārawayh b. Aḥmad b. Ṭūlūn 320, 334
Ḥawšab b. Muslim al-Ṭaqaḥī l-Ṭayālīsī (Abū Bišr) 316, 321, 766	Ḥunayn b. Ishāq 207, 208, 214, 215, 231, 236, 620
Hawwārī (al-) 82	Ḥurāsānī (Abū Ḥalīd al-) 1142
Ḥawwā’ Voir Ève	Ḥurāsānī (Abū Ḥamza l-) 472
Ḥayr b. Ishāq 591	Ḥurāsānī (‘Aṭā’ b. Abī Muslim Maysara al-) 857, 858
Ḥāzin (Abū Ġa‘far al-) 378	Hurmuzān (al-) 352
Ḥazrağī (Abū Dulaf al-) 394	Hurmuzān b. al-Kurdūl (al-) 352, 1137, 1149
Hénoch (voir aussi Aḥnūḥ et Idrīs) 83, 426, 884, 885	Ḥusayn b. Muḥammad (copiste) 1062
Herbelot (Barthélemy d’) 9, 198	Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib (al-) 462, 463, 532, 553, 798, 804, 1111
Herber (Jean) 27	Ḥusrū Anūšīrwān (Kisrā) 149, 168, 248, 318, 590, 1007, 1008
Hermès Trismégiste 164, 165, 182, 193, 196, 191-97 , 199, 204, 205, 206, 207, 212, 223, 228, 254, 255, 257, 272, 290, 292, 316, 322, 327, 356, 378, 382, 414, 552, 599, 620, 621, 711, 735, 767, 835, 853, 884, 886, 889, 962, 975, 1011, 1146, 1148, 1180, 1181, 1183, 1194, 1196, 1197, 1198	Ḥuyayy b. Aḥṭab 92
- Hirmis Abū Ṭāṭā 257, 884	
Ḥiḍr al-Mihrānī 994	
Ḥiḍr/Ḥaḍir (al-) 469, 470, 611, 612, 625, 756, 757, 977	
Hierocles 205	

- I -

İbn ‘Abbād al-Rundī 468, 618
İbn Abbār 303
İbn ‘Abbās (‘Abd Allāh) 78, 79, 92, 105, 106, 525, 532, 565, 568, 591, 716, 782, 783, 786, 800, 801, 802, 934, 1089
İbn ‘Abd al-Ḥakam 87, 817, 990
İbn ‘Abd al-Salām 592
İbn Abī Ḥātim 766, 769, 776
İbn Abī l-Zinād 98
İbn Abī Raşşāşa 354, 1143

- Ibn Abi Šādiq602
 Ibn Abi Sarḥ220
 Ibn Abi Ušaybi‘a 163, 192, 193, 223, 224, 228
 Ibn al-Ādamī223, 225, 226
 Ibn al-Afkānī (Šams al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sā‘id) 655–56, 657
 Ibn al-Ağdābī876, 878
 Ibn Aḥlā622
 Ibn ‘Arabī 175, 176, 217, 254, 288, 291, 295, 305, 312, 411, 416, 423, 429, 431, 432, 433, 434–36, 444, 465, 468, 498, 507, 525, 536, 541, 542, 554, 571, 572, 573, 575, 592, 612, 620, 621, 626, 627, 628, 635, 636, 639, 653, 654, 747, 751, 752, 831, 850, 865, 1054, 1072, 1074, 1077, 1094, 1095, 1097, 1125, 1132, 1134, 1178
 Ibn al-‘Arabī (Abū Sa‘id Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād)303
 Ibn al-‘Arabī l-Išbīlī l-Mālīkī (Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh)301
 Ibn ‘Arafa (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad) ...643, 644, 646, 647
 Ibn al-‘Arif al-Šanhāğī (Abū l-‘Abbās) 305, 432, 621, 753
 Ibn ‘Asākir (Abū l-Qāsim) 404, 412, 413, 1222, 1223, 1224
 Ibn al-Aṭīr1024
 Ibn ‘Aṭīyya l-Bāhili343
 Ibn ‘Awāna1222
 Ibn Bābawayh298
 Ibn Bāhilā443
 Ibn Bākūya291
 Ibn Barrağān 305, 412, 432, 433, 434, 444, 461, 465, 467, 533, 621, 626, 752, 863, 1036, 1038, 1178
 Ibn Barrī (rapporteur)110, 111, 112
 Ibn Baškuwāl (Abū l-Qāsim)303, 403, 1222
 Ibn al-Bayṭār950, 1009, 1276
 Ibn Bint Abi Sa‘d368
 Ibn Dahhāq621, 627, 1179
 Ibn al-Dā‘ī298
 Ibn Dāniyāl1026
 Ibn Durayd920
 Ibn al-Faqīh al-Hamađānī 145, 200, 201, 203, 204, 206
 Ibn al-Farađī303, 307
 Ibn al-Fāriđ (‘Umar)620, 626, 750, 1178
 Ibn Ğamā‘a (Abū ‘Abd Allāh ‘Izz al-Dīn Muḥammad) 102, 420, 532, 537, 538
 Ibn al-Ġawzī 183, 286, 348, 349, 386, 405, 582, 827, 858, 943, 1022, 1023, 1222, 1223
 Ibn Ğinnī110
 Ibn Ğulğul 192, 210
 Ibn Ḥafīf 298, 299
 Ibn Ḥağar al-Hayṭamī 265, 1129
 Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī 88, 100, 102, 106, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 137, 284, 523, 524, 526, 769
 Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī 15, 575–82, 922, 928, 1018, 1205–6
 Ibn Ḥaldūn 52, 61, 173, 227, 305, 360, 364, 376, 391, 399, 430, 432, 450, 474, 507, 532, 581, 604, 605, 618, 619, 620, 621, 624–38, 661, 674, 685, 750, 751, 849, 850, 1040, 1042, 1044, 1178–79, 1232
 Ibn Ḥaldūn al-Kindī (Abū l-Ṭayyib ‘Abd al-Mun‘im) 341, 707
 Ibn Ḥallikān 11, 179, 344
 Ibn al-Ḥanafīyya (Muḥammad) ... 553, 803, 804
 Ibn Ḥanbal (Aḥmad) 105, 107, 108, 111, 113, 325, 616, 675, 751, 760, 767, 803, 909, 931, 986, 997, 1262, 1271
 Ibn al-Ḥaṭīb (Lisān al-Dīn) Voir Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb
 Ibn Ḥaṭīb al-Rayyī 1149
 Ibn al-Ḥātim (Abū ‘Alī b. al-Ḥasan) 895, 901, 903, 999
 Ibn Hayṭam128
 Ibn Ḥayyān303
 Ibn Ḥazm 183, 970
 Ibn Hilāl 132, 133, 134, 137
 Ibn Ḥīrz Allāh 1222
 Ibn Ḥumayd 225, 280, 282, 769
 Ibn Ḥurrađāqbih219
 Ibn al-Imām 351, 354, 1142
 Ibn Ishāq (Muḥammad b. Ishāq b. Yasār, rapporteur) 769, 770, 856
 Ibn Iyās 89, 257, 260
 Ibn al-Kalbī 200, 201
 Ibn Kaṭīr 348, 349, 351, 1022
 Ibn Lahī‘a (rapporteur)87, 88
 Ibn Lubb645
 Ibn Māğa 105, 107, 112, 113, 114, 325, 381, 675, 788, 793, 794, 820, 1271

Ibn Manzūr 85, 93, 96, 105, 110, 111, 112, 113, 114, 213, 326, 763, 764, 772, 918, 920, 923, 927, 939, 952, 971, 1025, 1048, 1049, 1138, 1140, 1145	Ibn Sālim (Abū l-Ḥasan Muḥammad) 777, 817, 818, 821
Ibn Maryam al-Tilimsānī576	Ibn Sīda 96, 97, 918, 1049
Ibn Masarra 293, 294, 295, 301, 302-5, 331, 395, 433, 434, 444, 461, 621, 724, 863, 897, 1036, 1038	Ibn al-Šiḥna 1025
Ibn Mašīš300, 591, 603	Ibn al-Šilāḡ592
Ibn Mas‘ūd (‘Abd Allāh) 111, 112, 113, 591, 602, 774, 792	Ibn Sīnā (= Avicenne) 51, 312, 358-61 , 363, 370, 371, 379, 381, 596, 636, 641, 655, 656, 657, 659, 786, 788, 789, 790, 852, 950, 1149
Ibn Maymūn (Ibrāhīm)865	Ibn Sīrīn (Muḥammad) 103, 104, 566, 592
Ibn Maymūn (Mūsā, = Maīmonide) 184, 697, 698, 744, 852, 865, 923, 929, 1009, 1020, 1276, 1280	Ibn Sūdakīn al-Dimašqī 621, 626, 1178
Ibn Muḡallī l-Dunaysirī (Ġalāl al-Dīn Mūsā)524	Ibn Šuhayd al-Maḡribī 383, 395, 658, 1150, 1167
Ibn Muḡdiryanī356, 1143	Ibn Šuhayd al-Naysābūrī 1150
Ibn al-Muqaffa‘148, 248, 343, 988	Ibn al-Sunnī582
Ibn Muṭarrīf al-A‘mā622	Ibn Taḡrī Birdī 349, 653
Ibn al-Nadīm (Muḥammad) 79, 122, 127, 130, 133, 137, 141, 148, 172, 173, 174, 183, 184, 185, 188, 190, 206, 210, 223, 224, 242, 252, 261, 262, 337, 351-58 , 391, 436, 523, 855, 924, 975, 982, 1003, 1004, 1011, 1013, 1023, 1135-47 , 1149	Ibn Tamīm 1149
Ibn Nawbaḥt149, 168, 193, 1003	Ibn Tāwūs682
Ibn Nawfal282, 283, 284	Ibn Taymiyya 285, 287, 349, 370, 406, 437, 449, 606- 18 , 622, 625, 629, 638, 661, 832, 833, 834, 1040, 1232
Ibn Qaddāḥ (Abū ‘Alī)643, 647	Ibn al-Tiḡṭaqā’ 1000, 1032
Ibn Qāḍī Šuhba997	Ibn Tūmart 413, 639
Ibn Qasī305, 621, 626, 1178	Ibn Umayl975
Ibn Qayyim al-Ġawziyya325, 582, 584, 617	Ibn ‘Uṣfūr 1149
Ibn al-Qiftī 127, 181, 184, 192, 198, 224, 227, 264, 272, 290, 370, 376, 1003	Ibn ‘Utba 760, 761
Ibn Qīnān1144, 1149	Ibn ‘Uyayna98, 99
Ibn Qunfuḍ431	Ibn Waḥšiyya 52, 166, 170, 171, 232, 241-62 , 274, 276, 317, 318, 322, 356, 357, 379, 380, 395, 399, 416, 566, 567, 572, 573, 574, 586, 590, 633, 657, 658, 669, 929, 1111, 1144, 1145, 1149, 1162, 1194-99
Ibn Qutayba94, 891, 896	Ibn al-Warrāq937
Ibn al-Razzāz al-Ġazarī384	Ibn Waṣīf Šāh (Ibrāhīm) 86, 138, 139, 140, 144, 247, 256, 257, 258, 259, 260, 277, 278, 333
Ibn Rizq Allāh1222	Ibn Yūnus (rapporteur) 771, 772
Ibn Rušd (= Averroès)51, 363, 580, 581	Ibn al-Zayyāt (Abū Ṭālib Aḥmad) 242, 247, 356, 1145
Ibn al-Šabbāḡ al-Ḥimyarī (Muḥammad b. Abī l-Qāsim)441, 824	Ibn al-Zayyāt (Šams al-Dīn Muḥammad) ...409, 449
Ibn Sab‘īn 409, 423, 428, 429, 541, 554, 572, 573, 575, 585, 621, 622, 627, 1058, 1097, 1100, 1106, 1179, 1219	Ibn al-Zayyāt al-Tādilī 795, 1039
Ibn Šakkar (copiste)451	Ibn Zurayq 1144
Ibn Šāliḥ (rapporteur)851	Ibrāhīm al-Durrī l-Ġundī644
	Ibrāhīm al-Laqqānī 1129
	Ibrāhīm <i>al-nabī</i> Voir Abraham
	Ibrāhīm b. Adham 385, 469, 470, 471, 492, 566, 803, 804, 1087
	Ibrāhīm b. al-Tūmī (Sīdī)419

- Ibrāhīm b. Fātik 727
 Ibrāhīm b. Iyās (propriétaire) 1091
 Ibrāhīm b. Mūsā (rapporteur) 97, 98, 567
 Ibrāhīm b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Raḥmān al-
 ‘Abbāsī 1101
 Ibrāhīm Ḥatīf (al-Ḥāḡḡ, notulaire) 1065,
 1066, 1121
 Ibšihī (al-) 278, 346, 920, 1011
 Idrīs 83, 192, 206, 228, 322, 426, 835, 1148, 1198
 Iḥmīmī (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-) .. 424,
 706, **832-47**, 863
 Iḥmīmī (‘Abd Allāh al-) 1040
 Iḥšīdides 256, 257
 Iḥwān al-Ṣafā’ 196, **262-74**, 308, 315, 320, 327,
 328, 634, 671, 716, 755, 800, 830, 907, 955,
 1039, 1042, 1043, 1269
 ʿIlāqī (Šaraf al-Zamān Muḥammad b.
 Muḥammad al-) 381
 ‘Imād al-Aṣfahānī (al-) 652
 ‘Irāqī l-Sīmāwī (Abū l-Qāsim Aḥmad b.
 Muḥammad al-) 292, 597, 710, 982
 ‘Īsā b. Faqīh al-Samūlī l-Istanbūlī (copiste)
 1084
 ‘Īsā b. Ḥakīm (rapporteur) 591
 ‘Īsā b. Sāsa 248
 ‘Īsā b. Yūnus (rapporteur) 97, 98
 ‘Īsā l-nabī Voir Jésus
 Iṣbāwīt 887
 Iṣbilī (Abū l-‘Alā’ Zuhr b. ‘Abd al-Malik al-) 587
 Iṣḥāq b. Ḥunayn 319
 Iṣḥāq b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Muḡīra (= al-
 Zuhri, rapporteur) 136, 137
 Isidore de Séville 45, 302
 Iskandarī (Burhān al-Dīn al-) 833, 834
 Ismā‘īl 1194
 Ismā‘īl [...] (propriétaire) 1091
 Ismā‘īl b. al-Malik al-‘Ādil (al-Ṣāliḥ) 652
 Ismā‘īl b. Mahmūd Sindihī 299
 Ismā‘īl b. Muslim al-Makkī l-Baṣrī (Abū Iṣḥāq,
 rapporteur) 100, 101
 Ismā‘īl b. Muslim al-‘Abdī l-Baṣrī (Abū
 Muḥammad, rapporteur) 100, 101
 Ismā‘īl Efendī l-Miqdādī (dédicataire) 1062
 Iṣnāwīt al-Sāḥir 380
 Isrā‘īlī (Isaac) 871
 Iṣṭaḥr 1149
 Iṣṭaḥrī (al-) 89
 ‘Izz al-Dīn (juriste) 646
 ‘Izz al-Dīn al-Maḡdūmī 1052
 ‘Izz al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Kinānī
 1078
 ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Waḥḥāb b. Ibrāhīm al-
 Ḥazraḡī l-Zanḡanī 1105
- J -
- Jabre (Farid) 366
 Jacob (Ya‘qūb al-nabī) 465, 945, 1225
 Jacob b. Nissīm b. Šāhīn 871
 Jacques (Francis) 401
 Jacques I^{er} d’Aragon 866
 Jamblique 707, 708, 932
 Jambres 72, 150
 Jannès 72, 150
 Jean Baptiste (Yaḥyā l-nabī) 753, 754
 Jean de Salisbury 46, 91, 783
 Jésus (‘Īsā l-nabī) 28, 125, 160, 328, 329, 463,
 494, 495, 513, 640, 754, 765, 766, 767, 776,
 783, 784, 808, 851, 852, 858, 859, 876, 989,
 990, 996, 1068, 1171, 1213, 1224
 Job (Ayyūb al-nabī) 753, 754
 Jonah b. Abraham 866
 Jonas (Yūnus al-nabī) 824
 Joseph (Yūsuf al-nabī) 426, 427, 429, 495, 854,
 855, 879, 880, **945-47**, 951, 1225
 - ḥullat Yūsuf 945, 1273, 1274
 - tāqūfat Yūsuf Voir à l’index des notions,
 concepts et termes techniques
 Justinien (pseudo-) 205
- K -
- Ka‘b al-Aḥbār 88, 925, 926, 996
 Ka‘b b. al-Ašraf 92, 93
 Ka‘b b. Dī l-Ḥabaka l-Nahdī 126
 Ka‘b b. Zuhayr 107, 1129
 Kābulī (Abū Ḥālid ‘Abd Allāh b. Ḡālib al-) ... 298
 Kalabādī (al-) 815
 Kalbī (al-) 200, 851, 852, 853
 Kalus (Ludvik) 61, 941, 1008
 Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa 376, 424,
 429, 480, 493, 494, 533, 689, 706, 710, **832-
 42**, 850, 851, 863, 1040, 1069, 1071, 1072,
 1076, 1104, 1125, 1219
 Kankah 171, 231, 274, 317, 332, 895, 1149
 Kantorowicz (Ernst Hartwig) 1030

- Karbāš al-Hindī121, 122, 128
 Karīm al-Dīn ‘Abd al-Karīm (dédicataire) 1118
 Kāšgarī (al-)524, 530
 Kāšifī (al-)605
 Kaššī (al-)283
 Kaydāwar222
 Kazimirski (Albert de Biberstein-) 10, 134, 135,
 156, 157, 391, 916, 1025, 1226
 Kilito (Abdelfattah)1019
 Kīmās1197
 Kinānī (Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Ḥamīs
 al-)431
 Kīnās317, 378
 Kindī (al-) 52, 151, 163, 168, 172-77, 182, 183,
 239, 248, 320, 620, 885, 1004, 1005, 1223
 Kisā’ī (Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ḥamza b. ‘Abd Allāh
 al-)525, 526, 591
 Kisā’ī (al-, *ṣāhib Qīṣaṣ al-anbiyā’*) .277, 278, 526
 Knysh (Alexander)290, 621, 626
 Kohlberg (Etan)682
 Kovalenko (Anatoly) 59, 60, 65, 360, 361, 655,
 657, 1160
 Kraus (Paul) 67, 166, 208, 213, 214, 233, 234,
 236, 240, 242, 285, 319, 832, 870, 871
 Kropp (Manfred)93
 Kūmī (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b.
 Muḥammad b. Ya‘qūb al-)537, 538, 539
 Kūmiya523
 Kuntī (al-)603
 Kurdes 253, 254, 1022, 1023, 1199
- L -
- Labid b. al-A‘šam 97-99, 371
 Lāḍin1148, 1149
 Lagarde (Michel)60
 Lalla Bouna398
 Lambton (Ann Katharine Swynford)1031
 Lane (Edward William)10, 26, 391, 448
 Lawhaq b. ‘Arfağ/Lawmaq b. ‘Arfağa1142,
 1149
 Laylā (Mağnūn)120
 Laylā l-‘Āmiriyya345, 346
 Laysī (Abū l-Qāsim al-)1078, 1086, 1121
 Layt (al-, rapporteur)98, 99, 816
 Lazare150, 765
 Leclerc (Lucien) 198, 420, 589, 767, 929, 967,
 1280
 Lecouteux (Claude)29
 Lefébure (Eugène)17
 Lemay (Richard) 48, 51, 54, 168, 209, 307
 Léon IV150
 Léon l'Africain 142, 449, 466, 1232
 Leroy (chanoine)398
 Levey (Martin) 248, 250
 Lévy-Bruhl (Lucien)32
 Lincoln (Abraham)63
 Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb 450, 466, 474, 618, 619-
 24, 625, 626, 627, 638, 1178, 1179, 1232
 Lloyd (Geoffrey Ernest Richard)43-44, 154
 Lory (Pierre) 56, 59, 60, 63, 67, 147, 232, 233,
 235, 239, 246, 263, 268, 286, 435, 478, 605,
 733, 754, 755, 915, 980
 Lovecraft (Howard Phillips) 11, 12, 668
 Lucien205
- M -
- Ma‘āḍ b. Hišām (rapporteur)77, 78
 Maarouf (Mohammed) 1028
 Ma‘arrī (al-)829
 Mābā182
 Ma‘bad b. Sīrīn (rapporteur) 103, 104
 Maḍḥiğ (tribu)123
 Ma-el-Aīnin14
 Mağnīs le philosophe 1195
 Mağnūn Laylā120
 Mağribī (al-Ḥāğğ al-)622
 Mağrīṭī (Maslama b. Qāsim al-) 46, 51, 53, 126,
 166, 175, 186, 190, 196, 204, 227, 232, 237,
 238, 239, 264, 265, 268, 296, 301, 302, 305-
 36, 337, 359, 360, 371, 374, 376, 378, 382,
 387, 399, 438, 500, 519, 521, 574, 605, 620,
 623, 629, 630, 631, 634, 635, 636, 637, 642,
 657, 658, 669, 672, 676, 830, 891, 892, 894,
 895, 904, 917, 952, 975, 1044, 1045, 1047,
 1162, 1197, 1210-18
 Maḥallī (Tāğ al-Dīn al-) 1076, 1097, 1100, 1105,
 1113
 Mahdawī (‘Abd al-‘Azīz al-) 217, 411, 430-34,
 444, 472, 486, 753, 863, 1036, 1038, 1088
 Mahdī (al-, traditionniste)602
 Mahdī (al-) 136, 147, 150, 525
 Mahdī b. Yaḥyā b. Ṣalāḥ al-Misūrī (copiste)
 1068

- Maḥīlī (Tāğ al-Dīn Muḥammad b. Ğamāl al-Dīn Yūsuf al-)503
 Maḥmūd Ḥān (propriétaire) 1052, 1053, 1054, 1069, 1071, 1075, 1076, 1077, 1082, 1084, 1094, 1095, 1104, 1105, 1111, 1113, 1134
 Maḥmūd b. Ḥasan al-Šāfi‘ī l-Šūfi (copiste) .483
 Maḥmūd al-Rūmī l-Wārdārī l-Ḥanafī1108
 Maḥmūd b. Subuktakīn (Yamīn al-Dawla) 1164
 Maḥmūd Mar‘ašī Zāde (lecteur)1062
 Maïmonide Voir Ibn Maymūn (Mūsā)
 Makkī (Abū Ṭālib al-) Voir Abū Ṭālib al-Makkī
 Mālaqī (Abū l-Rabī‘ al-)432
 Malaṭī (Abū l-Farağ al-)596
 Maliğī (Abū Zakariyā‘ Yaḥyā b. Mūsā l-) ..**795**–
96
 Mālik b. Anas 101, 398, 404, 598, 602, 606, 675, 746, 1115, 1158
 Mālik b. Ismā‘īl766
 Malik al-Mas‘ūd (al-)383, 390, 1150
 Mālik b. ‘Uqbūn184, 185
 Mālikī (al-, ?)592
 Mameloukes 15, 89, 192, 349, 406, 533, 611, 650, 651, 652, 653, 805, 806, 993, 997, 998, 999, 1007, 1026, 1034, 1045
 Ma’mūn (al-) 148, 153, 154, 155, 173, 178, 206, 210, 224, 225, 260, 277, 290, 343, 525, 852, 855, 858, 859, 1004, 1006, 1007, 1008, 1013, 1047, 1171
 Mankah223, 231
 Manqāwus333
 Maṣṣūr (Aḥmad al-)262
 Maṣṣūr (al-) 146, 147, 148, 149, 150, 171, 218, 223, 282, 303, 343, 344, 411, 567, 1080
 Maṣṣūr Abū l-‘Ağab356, 1146
 Maṣṣūr al-Ḥalabī594
 Maṣṣūr Lāğīn (al-)651
 Maqdisī (al-)184, 264, 286, 409
 Maqqarī (Aḥmad b. Muḥammad al-)1076, 1124
 Maqqarī l-Tilimsānī (al-)501
 Maqrīzī (al-) 86, 89, 256, 257, 258, 259, 260, 333, 402, 403, 404, 405, 408, 410, 411, 412, 413, 428, 465, 486, 518, 532, 649, 912, 993, 1038, **1222–24**, 1232
 Marğānī (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Bakrī l-)425, 849
 Maria la Copte496, 982, 983, 1149
 Mariyānus al-Rāhib147, 1195
 Marquès-Rivière (Jean)28, 29
 Marquet (Yves)262, 263, 266, 273
 Marqūnis260, 1147, 1195
 Marṣafī (al-)600, 601
 Māršmīnā1197, 1198
 Māršūl/Māršūk1196
 Martin (John D.)8
 Marty (Paul)22
 Ma‘rūf al-Karḥī303, 385
 Marzūqī (al-)893, 894
 Māsā l-Sūrānī318, 1199
 Māšā‘allāh148, 149, 168, 850
 Masīḥī (‘Abd Allāh al-)596, 598
 Ma‘śūd (al-Malik al-)383
 Massignon (Louis) 68, 191, 295, 296, 297, 298, 299, 374, 388, 409, 849, 870
 Mas‘ūdī (al-) 138, 139, 140, 141, 184, 185, 188, 189, 211, 256, 257, 343, 344, 937, 1006
 Mattā b. Yūnus (Abū Bišr)316, 318, 320, 321
 Matton (Sylvain)52, 53, 253, 1194
 Mauchamp (Émile)**12–15**, 1027
 Mauss (Marcel)16, 31, **33–34**, 39, 320
 Māwardī (al-)988, 999, 1000, 1030, 1161
 Maximus205
 Mayeur-Jaouen (Catherine)414
 Mayurqī (Abū Bakr al-)305
 Mazdak318
 Māzyār b. Qārin154
 Michel le Grand149, 150
 Michelet (Jules)35, 67
 Michot (Jean/Yaḥyā)358, 359, 362
 Mihrārīs (= Mithridate VI)1198
 Mihrārīs b. Harqal573
 Mīlānātūš534
 Mīrzā Muḥammad al-Šīrāzī216, 378, 848
 Mismār (capitaine de bateau)1188, 1192
 Misrawī (al-)592
 Mithridate VI378, 767
 Moiragenes205
 Moïse (Mūsā l-nabī) 72, **84–90**, 105, 106, 133, 150, 194, 269, 277, 323, 330, 356, 426, 496, 611, 640, 754, 822, 823, 835, 852, 853, 854, 855, 859, 861, 865, 872, 880, 888, 944, 949, 951, 952, 953, 989, 990, 995, 1110, 1139, 1156, 1189, 1192

- <i>tāqūfat Mūsā</i> Voir à l'index des notions, concepts et termes techniques	
- <i>‘aşā Mūsā</i> Voir à l'index des notions, concepts et termes techniques	
Monique	398
Montgomery Watt (William)	331
Mouliéras (Auguste)	16
Mu‘ayyad al-Ṭūsī (al-)	832
Mu‘āwiya b. ‘Atīq	594
Mudaybirī (Ṣāliḥ b. Abū Ṣāliḥ al-) 121, 1142, 1149	128,
Mufīd (al-Ṣayḥ al-)	298
Muġīra b. Sa‘īd (al-)	280-87 , 635
Muḥammad (<i>al-nabī, rasūl Allāh</i>) 25, 54, 62, 64, 71, 72, 78, 82, 83, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 123, 124, 146, 222, 267, 268, 269, 271, 286, 287, 314, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 338, 342, 363, 364, 365, 371, 381, 397, 416, 424, 438, 462, 463, 464, 476, 495, 496, 513, 524, 526, 536, 537, 538, 539, 546, 581, 583, 594, 598, 601, 602, 607, 608, 609, 610, 611, 614, 620, 674, 675, 686, 721, 722, 724, 725, 731, 732, 735, 746, 748, 759, 760, 761, 767, 768, 769, 770, 772, 773, 774, 776, 777, 784, 790, 792, 793, 798, 802, 803, 804, 809, 810, 811, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 826, 827, 828, 830, 838, 839, 840, 841, 847, 848, 857, 885, 904, 909, 923, 927, 931, 937, 938, 942, 943, 951, 954, 956, 959, 960, 968, 978, 989, 995, 1004, 1005, 1009, 1012, 1017, 1140, 1142, 1156, 1161, 1163, 1164, 1171, 1189, 1190, 1192, 1213, 1220, 1223, 1227, 1256, 1259, 1270, 1272	
- al-Ṣāri‘	323, 324, 328, 329, 1213, 1214
Muḥammad Abū Sakīn b. Muḥammad (propriétaire)	1055
Muḥammad b. ‘Abd Allāh (= al-Nafs al-Zakiyya)	284
Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā (rapporteur)	281, 282
Muḥammad (?) b. Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān Efendī (copiste)	1067
Muḥammad b. Aḥmad al-Būrī (propriétaire)	1097
Muḥammad b. Aḥmad al-Wa‘izī	1126
Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Ġuṣī (copiste)	517, 1102
Muḥammad b. ‘Alī	594
Muḥammad b. ‘Alī l-Malaṭī (propriétaire)	1085, 1086
Muḥammad b. ‘Alī l-Mawṣilī (propriétaire)	1069, 1075
Muḥammad b. ‘Alī l-Muqri’ al-Tarsūsī (rapporteur)	291
Muḥammad ‘Āmil Ġābirī [?] (lecteur)	1062
Muḥammad b. ‘Aqīl (rapporteur)	281, 283
Muḥammad ‘Arfī Bū Ḥalifa (propriétaire) 1054	
Muḥammad As‘adzāde (copiste)	1078
Muḥammad b. Abū l-Faṭḥ al-Hamadānī l-Ġismī (propriétaire)	1114
Muḥammad Bahā’ al-Dīn (propriétaire) ..	1065
Muḥammad al-Balawī (lecteur)	1103
Muḥammad al-Bāqir	280, 284, 286
Muḥammad b. Baššār (rapporteur) 77, 78, 103	
Muḥammad Darwīš b. Sulaymān (copiste)	1127
Muḥammad Efendī Zytġī (propriétaire) ..	1075
Muḥammad Ġamāl al-Dīn (copiste)	1060
Muḥammad al-Ġanadī	650
Muḥammad al-Ġūt	602
Muḥammad Ḥākim (propriétaire)	1108
Muḥammad Ḥalabī b. al-Ḥāġġ ‘Uṭmān (dédicataire)	1063
Muḥammad al-Ḥalīlī (copiste)	1093
Muḥammad al-Ḥawwām b. al-Ḥāġġ Yūsuf al-Ṣāfi‘ī l-Qādirī (propriétaire)	1058
Muḥammad b. Ḥaḍir al-Muftī (copiste) ...	1066
Muḥammad b. Ḥaġġī l-Ḥayrī l-Ṣāfi‘ī (copiste)	1055
Muḥammad b. al-Ḥasan (propriétaire) ...	1080
Muḥammad b. al-Muṭannā	103, 104
Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥarīṭī (rapporteur)	771, 772
Muḥammad b. al-Qāḍī	594
Muḥammad al-Ḥrdfršī [?] l-Ṣūfi l-Ṣāfi‘ī (propriétaire)	1091
Muḥammad b. Ḥusayn al-Madanī (propriétaire)	1098
Muḥammad al-Ḥusaynī As‘adzāde (copiste)	1078
Muḥammad b. Ḥusayn Kattānī (lecteur) .	1062

- Muḥammad b. Hüseyin Beypazari (copiste)1060
- Muḥammad b. Ibrāhīm1064
- Muḥammad b. Ibrāhīm al-Rūmī (propriétaire)1064
- Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ğa'far (lecteur) 1089
- Muḥammad b. 'Īsā l-Andalusī (Abū 'Abd Allāh)377, 378
- Muḥammad b. 'Īsā b. Ibrāhīm al-Kurdī l-Ḥusaynī (copiste)1062
- Muḥammad b. 'Īsā (b. Ziyād al-Dāmaġānī, rapporteur)769, 770
- Muḥammad b. 'Iṣma129
- Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm (copiste)1118
- Muḥammad al-Maġribī l-Miṣrī (maître) ...1088
- Muḥammad b. Maḥmūd al-Tirwānī Ḥamid Allāh (copiste)1075
- Muḥammad b. Maḥmūd b. Yūsuf b. Muḥammad al-Ġamālī (lecteur)1103
- Muḥammad b. Muḥammad (copiste) 407, 408, 537, 538, 539, 557, 1093
- Muḥammad b. Muḥammad al-Sudūḥī l-Ḥanafī (copiste)1108
- Muḥammad b. Muḥammad al-Yalbānī l-Şafāqusī l-Ṭarābulusī (propriétaire) ...1057, 1079, 1098, 1106, 1117
- Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Buşāqa (copiste)1088
- Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥasan b. Aḥmad b. Ḥalīl b. Yūsuf b. Ḥurayba l-Miṣrī l-Dimyātī l-Şāfi'ī l-Anşārī (Abū 'Abd Allāh, copiste)1078
- Muḥammad b. Muḥammad b. Maymūn al-Balawī l-Andalusī (copiste)1093
- Muḥammad b. Muḥammad Sannār al-Şāfi'ī l-Aḥmadī557
- Muḥammad Muḥibb al-[...] b. Aḥma[d] al-Manşūr b. al-Farānī l-Mālikī (copiste) .1052
- Muḥammad b. Mūsā (copiste)1056
- Muḥammad Muşţafā Ḥān (tampon)1053, 1069, 1075, 1091
- Muḥammad b. Muşţafā b. 'Uṭmān al-Kunawī l-Ḥādīmī1128
- Muḥammad b. Muşţafā l-Nu'aymī l-Şahrī (propriétaire)1054
- Muḥammad Nasīb 'Afnāġ (lecteur)1075
- Muḥammad b. Naşr Allāh b. Muḥammad b. Busāqa l-Ġifārī (copiste)1075
- Muḥammad Nawālī [...] (propriétaire)1091
- Muḥammad Nūr Allāh (copiste)1064, 1065
- Muḥammad b. Nūr al-Dīn (copiste)1089
- Muḥammad al-Sa'īdī594
- Muḥammad b. Sālīm292
- Muḥammad Sāsī (Sīdī)419
- Muḥammad b. Sīd [Şabad ?] (propriétaire)1061
- Muḥammad b. Ṭalḥa766
- Muḥammad b. Ṭalḥa (Kamāl al-Dīn)Voir Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa
- Muḥammad b. 'Umar al-'Arđī (propriétaire)1055
- Muḥammad Yār b. Muḥammad Ḥasan al-Bulġārī (copiste)1062
- Muḥammad al-Zaynī sibṭ 'Abd al-Wārīt al-Şāfi'ī (copiste)1065
- Muḥammad Zaytūn603
- Muḥāribī (al-Ḥārīt b. Anas al-)598
- Muḥāsibī (al-Ḥārīt b. Asad al-) 303, 471, 758, 815
- Muḥyī l-Dīn b. Şihāb al-Dīn b. 'Abd al-Raḥīm al-Baḍrawī (lecteur)1098
- Mu'izz b. Bādīs (al-)977
- Muktafi bi-Llāh (al-)202
- Munāwī (al-) 403, 410, 423, 424, 427, 428, 429, 430, 436, 466, 478, 543, 550, 1219, **1225-28**, 1231, 1232
- Muqātil b. Sulaymān 95, 691, 766, 775-77, 791, 802, 805, 861, 949, 1118
- Muqtadir (al-)127, 181, 349, 350, 967
- Murād II420
- Murġāna1014, 1015
- Mūriyānī l-Ḥūzī (Abū Ayyūb al-)343, 344
- Mursī (Abū l-'Abbās Aḥmad al-) 423, 566, 1227
- Mūsā (Banū)1149
- Mūsā b. [...] (copiste)1052
- Mūsā b. Harūn (rapporteur)79, 81
- Mūsā b. Ibrāhīm al-Kutubī l-Ġarīb (lecteur)1094, 1095, 1134
- Mūsa b. Naḥman (= Naḥmanide) 866, 867, 944, 1040
- Mūsā b. Nuşayr990
- Mūsā l-'Abdūsī643, 644
- Musaylima l-Kaḍḍāb**123-26**, 299, 385

- Muṣṭafā (magicien de Pharaon)87
 Muṣṭafā al-Dīn Muṣṭafā655, 656
 Muslim 87, 96, 97, 105, 107, 108, 601, 675, 760,
 761, 909, 931, 938, 1262, 1264, 1271
 Muṣṭafā b. Ğār Allāh al-Wā‘iz al-Ḥulwānī l-
 Qaṣṭmūlī (propriétaire)1088
 Muṣṭafā b. Muḥammad b. ‘Alī l-Malamātī
 (copiste)1055
 Muṣṭafā b. Muḥammad et de Muḥammad
 Bayram al-Rābī‘ (propriétaire) 1073, 1096,
 1132
 Muṣṭafā Ḥādīs (possession)1077
 Muṣṭafā ‘Āšir b. al-Rasan al-Kātib
 (propriétaire)1075
 Musta‘īn (al-)173
 Mu‘taḍid (al-) 297, 347, 348, 349, 350, 351, 354,
 356, 1003, 1142, 1146
 Mutanabbī (al-)74, 334, 335
 Mu‘taṣim (al-)154, 173, 211, 225, 278, 461
 Mutawakkil (al-) 155, 173, 211, 319, 848, 967,
 1003
 Muẓaffar b. Muḥammad b. al-Muẓaffar al-Ṭūsī
 (al-)1052
 Muzayyin (Abū l-Ḥasan al-)297, 298
- N -
- Nabatéens 242, 249, 254, 325, 356, 655, 657,
 1143
 Nabḥānī (Yūsuf b. Ismā‘īl al-) 403, 427, 429,
 509, **1231**
 Nābulusī (al-)1132
 Naḍīra (al-)1010, 1011
 Naḍr b. Muḥammad (al-, rapporteur) .281, 282
 Nadrūmī (al-) 217, 460, 537, 538, 539, **571-75**,
 593, **1204**
 Nağm al-Dīn al-Aṣfahānī566
 Nağm al-Dīn Ayyūb480, 1005
 Nağm al-Dīn ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Alī l-Qazwīnī l-
 Kātibī1108
 Nahrağūrī (Abū Aḥmad al-)264
 Nahrağūrī (Abū Ya‘qūb Ishāq b. Muḥammad
 al-)303
 Nāmiqī l-Ġāmī (Aḥmad b. Abū l-Ḥasan al-)
376, 456, 509
 Napoléon Bonaparte63
 Naqšband (Bahā’ al-Dīn Muḥammad b.
 Muḥammad al-Buḥārī)1071, 1111
 Nasā‘ī (al-)87, 97, 582, 770, 788, 909, 1271
 Nāšir al-Dīn Abū l-Faṭḥ Maḥmūd b.
 Muḥammad Qara Arslān b. Dā‘ūd b.
 Suqmān b. Urṭuq (al-Malik al-Şāliḥ)384
 Nāšir al-Dīn Muḥammad b. Abī l-Ḥasan ‘Alī b.
 Muḥammad b. Muḥammad al-Sulamī [= Ibn
 ‘Ašā‘ir] (dédicataire)1093
 Nāšir al-Laqānī l-Mālikī (copiste)1075
 Nāšir li-Dīn Allāh (al-)850
 Nāšir Muḥammad b. Qalāwūn (al-)648
 Nāšir Şalāḥ al-Dīn Yūsuf (al-Malik al-)832
 Naşrides644
 Nathan (Tobie)**40-42**, 1023
 Nawbaḥt148, 149
 Nawbaḥtī (Abū Sahl al-)149, 1003, 1004
 Nerval (Gérard de)11, 117
 Nicomaque227
 Noé (Nūḥ *al-nabī*) ...83, 277, 426, 640, 865, 1148
 Normands37, 412
 Nostradamus62
 Nūḥ *al-nabī* Voir Noé
 Nu‘man b. ‘Abd al-Salām (al-, rapporteur) 770,
 772
 Nūr al-Dīn Arslān Şāh1025
 Nūr al-Dīn Arṭuq Şāh384, 651
 Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī404, 413, 651
 Nūrī (Abū l-Ḥasan al-)472, 473, 1003
 Nūrūz al-Ḥāfiẓī653
 Nūrūzī (Sayf al-Dīn Yūnus b. ‘Abd Allāh al-)
653
 Nuşayb346
 Nuwayrī (al-) 410, 449, 452, 453, 454, 459, 460,
 525, 737, 950, 967, 1021, 1232
 Nwyia (Paul)468, 805, 806
- O -
- Omeyyades 101, 103, 127, 129, 131, 136, 145,
 146, 147, 192, 218, 253, 260, 278, 280, 281,
 282, 284, 301, 302, 331, 340, 345, 385, 461,
 553, 602, 647, 652, 804, 893, 936, 990, 1031
 Omeyyades de Cordoue340
 Osnanès170
 Ostanès496
- P -
- Palacios (Miguel Asín)302, 304
 Papis32

Pareto (Vilfredo)	31	Qalyūbī (Šihāb al-Dīn al-)	595, 603
Parkes (Malcom B.)	710	Qamar al-Zamān	928
Pausanias	203	Qarāfī (al-Šihāb al-)	1155
Persans 47, 145, 169, 220, 248, 352, 934, 1137, 1163		Qarahānides	338
Pharaon (Fir‘awn) 63, 72, 84-90 , 150, 258, 269, 953, 989, 990, 1042, 1043, 1139, 1155, 1156, 1197		Qāsīm b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Šiddīq 546	
Phillott (Douglas Craven)	24	Qāsīm b. ‘Ubayd Allāh (al-)	163
Philolaus	574, 956, 1196	Qasṭallānī (Abū l-‘Abbās al-)	423, 426
Philostrate	205	Qasṭallānī (Abū ‘Abd Allāh al-)	498
Philumenos	258	Qasṭallānī (Quṭb al-Dīn Abū Bakr al-)	498
Pielow (Dorothee Anna Maria)	7, 8	Qasṭūgīs	1196
Pingree (David) 54, 67, 168, 169, 193, 215, 223, 224, 306, 318, 866, 895		Qatāda (rapporteur)	77, 78
Piobb (Pierre Vincenti)	32	Qayrawānī (al-) 339, 340, 342, 777, 822, 823	
Piotrowski (David)	688	Qazwīnī (Abū Yūsuf al-)	349, 350
Platon 54, 181, 184, 199, 208, 213-18 , 231, 246, 272, 274, 314, 316, 336, 369, 533, 552, 553, 554, 572, 573, 575, 596, 597, 599, 1046, 1085, 1097, 1099, 1132, 1149, 1173, 1195, 1197		Qazwīnī (al-) 123, 125, 139, 200, 201, 204, 369, 380, 427, 912, 916, 917, 920, 999, 1277	
Plessner (Martin)	194, 233, 306	Qazzāz (al-)	112
Pline	198, 895	Qifṭīr (Putiphar)	946
Plotin	152, 236, 239	Qiwām al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥāmid al-Biṣṭāmī	1082
Polémon de Laodicée	1195	Qubād	199, 201, 202, 204, 992, 1029
Polémon le Périégète	1195, 1196	Quṭṭarīm	259, 260, 1196, 1198
Popovic (Alexandre)	20	Qurṭubī (al-) 777, 778, 779, 792, 802, 858, 950	
Pormann (Peter E.)	15, 583, 589	Quṣayrī (al-) 425, 428, 433, 467, 533, 566, 598, 637, 693, 727, 758, 773, 808, 810, 811, 813- 19 , 863, 950	
Porphyre	236, 237, 239	Quṣṭā b. Lūqā	248, 379, 1042
Poseidonios	151	Qūt al-qulūb	1014
Ptolémée 149, 170, 171, 316, 378, 528, 552, 553, 590, 596, 1148, 1195		Qūṭāmā	244, 254, 255, 318
Pythagore 193, 237, 272, 316, 533, 553, 596, 676, 829, 830, 1195		Quṭb al-Dīn Muḥammad	1025

- Q -

Qabbāb (Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Qāsīm al-)	618
Qābisī (al-)	342
Qabišī (al-) 170, 186, 521, 528, 1001, 1209	
Qadīm (cheikh)	386, 387
Qādir bi-Llāh (al-)	338
Qaḥṭān	174
Qalāwūn (al-Manṣūr)	994
Qalfaṭīriyūs	557, 558, 574, 1196
Qālīštānus (= pseudo-Callisthène)	356, 1146
Qalqašandī (al-) 449, 460, 497, 533, 993, 1232	

- R -

Raḍī l-Ḥalabī l-Šāfi‘ī l-Ḥalwatī l-Qādir (sic) al- Ġalūtī (Muṣṭafā b. Muḥammad al-)	1076, 1124
Rāḍī l-Naysābūrī (al-)	375
Rağrāğī (Abū ‘Abd Allāh al-)	795-96
Raḥṭā b. Samūṭān al-Kasdānī	1145
Ramlī (Šams al-Dīn al-)	595, 596
Raqīšī (al-)	592
Rašīd al-Daḥḍāh (propriétaire) 1073, 1096, 1103, 1132	
Raspoutine (Grigori Efimovitch)	63
Rasūlides	165, 530
Rasyūt	257, 1197
Ratan b. Naṣr b. Kirbāl al-Hindī (Abū l-Riḍā)	524

- Rāzī (Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyā l-) 151, 154, 158, 162-67, 206, 234, 236, 319, 463, 496, 584, 591, 593, 598, 599, 969, 983, 1070
- Rāzī (al-, ?)591
- Rāzī (Faḥr al-Dīn al-) .. Voir Faḥr al-Dīn al-Rāzī
- Rāzī (Muḥammad b. Idrīs al-) 129, 598, 686, 687, 689, 693, 758, 765-75, 813, 853, 1003
- Rāzī (‘Alī b. Sahl al-)590
- Regourd (Anne) 84, 143, 353, 354, 417, 668, 709, 1029, 1136
- Reinaud (Joseph Toussaint)652, 1025, 1026
- Riḍā (‘Alī b. Mūsā l-)1171
- Ritter (Hellmut) 55, 306, 308, 323, 329, 375, 534, 685, 1213, 1216
- Riyāḥ b. Murra139
- Ru‘aynī (Ismā‘īl b. ‘Abd Allāh al-)305
- Ruska (Julius) 147, 166, 194, 196, 233, 1181, 1183, 1279
- Rūzbādī (Abū Ġālib Aḥmad b. ‘Abd al-Wāḥid al-)317
- Ruzzīk (fils de vizir)413
- S, Š, Ş -**
- Šā (= Šāāā, Šāšā)259, 1198
- Šā b. Ansād259
- Šā b. Qubṭīm259
- Sa‘adyā Gaon al-Fayyūmī871
- Saba (reine de) Voir Bilqīs
- Sabéens 151, 174, 177, 188, 266, 318, 325, 326, 363, 669, 670, 719, 782, 783, 784, 961, 973, 1165, 1197, 1200
- Ša‘bī (al-)92, 602, 856
- Šabībī (Abū Muḥammad al-)645, 646
- Šabīṭā247
- Sabtī (Abū l-Ḥasan ‘Alī Musaffar al-)300
- Sabtī (Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ġa‘far al-Ḥazraġī l-) 386, 404, 410, 411, 486, 534, 541, 564, 580, 594, 795, 849, 850, 1222
- Sabtī (Abū l-‘Abbās al-)849
- Sabtī (Šams al-Dīn Abū l-‘Abbās b. Mas‘ūd al-)849
- Šābūnī (al-)1029
- Sābūr (= Šāpūr) 502, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012
- Sa‘d b. Abī Waqqāš810, 811
- Sa‘d al-Dīn b. al-Mu‘ayyad b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Ḥammawayh al-Šūfī429, 506, 1219
- Šaddād b. ‘Ād990
- Šāḍilī (al-) 300, 423, 426, 441-44, 480, 493, 527, 533, 537, 538, 541, 566, 588, 592, 603, 619, 777, 823, 824, 933, 934, 938, 1064, 1112, 1113, 1115, 1128, 1129, 1133, 1188-93
- Šadr al-Dīn al-Qunawī429, 468, 536
- Šadr al-Dīn Rūzbihān b. Abī l-Naṣr al-Šīrāzī l-Baqlī1094, 1095, 1134
- Šafadī (al-)524, 832, 833
- Šafāhī318
- Saffāḥ (al-)146, 1006, 1007, 1047
- Šafī l-Dīn b. Abī l-Manšūr b. Zāfir431, 434
- Šāfi‘ī (al-) 101, 111, 146, 365, 591, 598, 602, 603, 662, 759, 1115
- Šafrīt254, 255
- Saḡāḥ298, 299
- Šaġrīt322
- Sahl b. Sa‘d602
- Šahr b. Ḥawšab526
- Šahrastānī (al-)183, 185, 186, 188, 285
- Šahriyār1012, 1013
- Said (Edward Wadie)47, 68, 295
- Šā‘id al-Andalusī180, 181, 192, 227
- Sa‘id b. al-‘Āš126, 131, 1017
- Sa‘id b. Mardāband (rapporteur)281
- Sa‘id al-Šaffār644
- Sa‘id al-Šafrāwī593
- Sakāsik326
- Šakkār (Muḥammad b. al-Munḍir) 129, 130, 134, 137, 765
- Salafī (Aḥmad b. Muḥammad al-) 404, 1222, 1224
- Šalāḥ al-Dīn (Saladin) 305, 404, 413, 432, 651, 652, 850, 1025
- Šalāḥ al-Dīn Mūsā b. Muḥammad b. Qāḍī Maḥmūd al-Rūmī1105
- Salama b. al-Faḍl al-Abraš al-Anšārī (rapporteur)769
- Salama b. Ḥuršub110
- Salāma b. Sulaymān al-Iḥmīmī1145
- Saliba (George)374
- Sālim Abū l-‘Alā’210
- Salmān al-Fārisī102, 546, 568, 784
- Salomon (Sulaymān *al-nabī*) 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 87, 120, 122, 128, 129, 134, 189, 194, 299, 343, 348, 352, 353, 354, 355, 369, 469, 557, 560, 578, 606, 667, 689, 753, 754,

- 767, 768, 770, 791, 795, 796, 866, 905, 906,
919, 921, 925, 926, 927, 932, 943, 945, 946,
947, 949, 955, 988-91, 992, 994, 995, 996,
997, 1008, 1017, 1018, 1019, 1022, 1029,
1047, 1137, 1142, 1148, 1151, 1158, 1189,
1192, 1258, 1260, 1274, 1275
- *bisāt Sulaymān* 925
- *ḥātam Sulaymān* Voir à l'index des
notions, concepts et termes techniques
- *mā'idat Sulaymān* 990
Šams al-Dīn (cheikh) 832, 833
Šams al-Dīn (copiste) 1078, 1086, 1121
Šams al-Dīn al-Ḥayr Ğazarī 1113
Šams al-Dīn b. Ḥāmid 698
Sāmūn al-Hindī 1054
Sāmūr al-Hindī 571, 1078
Šānāq 248, 590
Šanawbarī l-Hindī (Muḥammad b. 'Alī b.
Ibrāhīm al-) 588
Sanchez (Pascal) 30, 34
Sanġār 1025
Šanhāġī (Abū Ishāq b. Abī Muḥammad 'Abd al-
Salām al-, ?) 592
Šanhāġī (al-Qāḍī Azammūr 'Abd al-Raḥmān b.
Sa'īd al-) 604-6, 1154-59
Šanhāġī l-'Aṭṭār (Abū Ishāq b. Abī Muḥammad
'Abd al-Salām al-) 592
Sanūsī (al-) 586-88, 589
Šaraf 1149
Šaraf al-Mas'ūdī (al-) 375
Ša'rānī (al-) 288, 386, 403, 406, 429, 430, 601,
638
Šarāsīm al-Hindiyya 214, 229-31, 253, 261,
341, 534, 572, 574, 605, 635, 1149
Sarī l-Saqaṭī 303, 472
Sarmiyūs al-Ḥakīm 574
Šarr Kāna 1016
Šarūnī ('Abd al-'Azīm al-) 431
Šašah al-Hindī 1149
Sāsān (Banū) 126, 394, 1151
Šāṭibī (al-) 591, 618-19, 625, 638
Saṭīḥ 1161
Sātūr (magicien de Pharaon) 87
Savage-Smith (Emilie) 15, 61, 583, 589, 687,
697, 702
Šāwar 413
Šaybānī (Muḥammad al-Ḥasan al-) 526
Šbānā 379
Scholem (Gershom) 864, 870, 921
Schwab (Moïse) 876, 883, 920
Schwartz (Dov) 867
Selim I^{er} 653
Semnār 992
Sesiano (Jacques) 49, 162, 459, 957
Seth (Šīṭ al-nabī) 279, 426, 1148, 1198
Sezgin (Fuat) 51, 152, 165, 169, 224, 233, 258,
260, 307, 317, 385, 767
Šībātā 245
Sībawayh 177, 403, 477
Šiblī (al-) 425, 472, 532, 565
Šibyātā/Šībātā 245, 248, 249
Šīdūn 353
Sielski (Muḥamed Gar Stanko) 20
Siġzī (Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Ġalīl
al-) 379, 382
Silvestre de Sacy (Antoine-Isaac) 52, 198, 206,
624
Simplicius 151
Sinḥārib (ancêtre collectif) 1144
Šiqillī (al-) 592
Šiqq 1161
Sīrā 1149
Šīrāzī (Muḥammad b. Ḥafīf al-) 298, 425
Šīrkūh 413
Sirwāqā 249
Siwār (= Solon) 182
Siyūryāyūs 1196
Slane (William Mac Guckin De) 52, 196, 631,
634, 1129, 1133
Šnbātā 379
Socrate 199, 241, 316, 378, 552, 1195
Šrnān 599
Stern (Samuel Miklos) 304
Stitt (Samuel Stewart) 24
Šu'ayb 912
Šubayḥ al-Aswad 291
Sublet (Jacqueline) 415, 646
Suddī (Ismā'īl b. 'Abd al-Raḥmān al-
rapporteur) 79, 81
Šūḍī (al-) 621
Šuḍūrī (al-) Voir Anšārī (al-, Abū l-Ḥasan)
Sufyān b. 'Uyayna 98, 492, 759
Suhaylī (Abū l-Qāsim al-) 403, 1222

Tirmidī (al-) 97, 100, 102, 107, 108, 674, 751,
760, 767, 777, 788, 806, 810, 811, 819, 820,
1271
Tirmidī (al-Ḥakīm al-)435, 768
Todorov (Tzvetan) **38–39**, 807
Toelle (Heidi)50, 54
Touati (Houari)575
Tubay^c (rapporteur)88
Tucker (William F.)284, 285, 286
Ṭūgān al-Nūrūzī653
Ṭūgān b. ʿAbd Allāh (Sayf al-Dīn)653
Ṭuġrāʿī639
Ṭuġril Beg1023
Ṭūlūnides256, 333, 334, 414
Ṭumṭum al-Hindī 84, **228**, 317, 378, 382, 633,
634, 1149, 1150
Tūnisī (Abū Ishāq al-)822, 823
Tūnisī l-Kūmī (Muḥammad b. Muḥammad b.
Yaʿqūb al-)1078, 1098
Ṭuqsubā649
Tura (Adolfo)681, 689
Tuštari (al-) 416, 451, 491, 518, 521, 522, 523,
529, 623, 736, 738, 743, 1078, 1106
Tustarī (al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī l-Karam al-)
.....1083
Tustarī (Ḥasan b. ʿAlī b. Abī l-Karam al-) ..1082
Tustarī (Sahl al-) 280, 288, **292–95**, 304, 305,
425, 433, 444, 461, 472, 473, 492, 514, 515,
532, 566, 598, 724, 797, 802, 803, 804, 805,
814, 818, 950, 1003

- U -

ʿUbayd Allāh b. Buḥtīšū^c (Abū Saʿīd)181
ʿUbayd al-Kayyis356, 1145
Ubayy b. Ka^cb 495, 560, 885, 904, 1004, 1005,
1256, 1259
ʿUġ b. ʿAnāq277, 279, 944
Ukkāša b. Miḥṣan106
ʿUlwān al-Ḥusayn Aḥmadī l-Ḥammāmī1078
Ullmann (Manfred) 15, 48, 147, 155, 164, 165,
166, 229, 242, 327, 449, 575, 583, 584, 586,
590, 767, 982
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz145
ʿUmar b. Abī Rabīʿa136, 137
ʿUmar b. al-Ḥammāl291
ʿUmāra b. Ḥamza147

ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb 80, 145, 385, 495, 591, 601,
691, 810
ʿUmar b. Ibrāhīm al-Raba^cī (certificat
d'audition)407, 408
ʿUmar b. Ibrāhīm al-ʿIbādī (copiste)1096,
1099, 1104
ʿUmar b. al-Misbā^c (propriétaire)1058
ʿUmar al-Nu^cmān1015
ʿUmar b. Šabba (Abū Zayd)281, 282, 283
ʿUmāra b. Zayd (Abū Zayd)760, 761
ʿUmarī (Ibn Faḍl Allāh al-)648
Umm Ğundub114
Umm Mūsā930, 947, **949–55**, 1111
ʿUqba b. Nāfi^c222, 816, 817, 818
ʿUqba l-Aḍra^cī1142
Urbiyāsiyūs1197
Ušmūn258, 569, 899
ʿUṭārid b. Muḥammad al-Ḥāsib317
ʿUṭmān b. Abī Bakr al-Qādirī l-Ḥanafī (copiste)
.....1076, 1097, 1100, 1105, 1113
ʿUṭmān b. ʿAffān ...101, 102, 111, 126, 601, 1017
ʿUṭmān Ḥān b. Muṣṭafā Ḥān (*abū l-Maḥāsīn wa-
l-mawāhib*, propriétaire)1091
ʿUṭmān b. Šāliḥ (rapporteur)87, 88
ʿUṭmān b. Yūsuf b. Muḥammad b. Arslān al-
Ḥanafī l-Ḥarīrī (copiste)1075
ʿUzayr Voir Esdras

- V -

Vajda (Georges) 482, 489, 495, 562, 639, 641,
864, 868, 870, 871, 872, 875, 880, 884, 989
Van Bladel (Kevin)191, 192, 193
Van Ronkel (Philippus Samuel)24
Véronèse (Julien)44
Vesel (Živa)170, 171, 375, 377
Veyne (Paul)202
Victoria (reine)63

- W -

Wahb b. Ğarīr (rapporteur)103
Wahb b. Munabbih 196, 689, 851, 853, 886, 889,
942, 943
Wāhidī (al-)593
Wakī^c (rapporteur)100, 101, 792
Walī l-Dīn Ğār Allāh (propriétaire)1101
Walīd b. Abāy (al-)418
Walīd b. ʿUqba (al-)102, 126, 131

Wālīs	182
Wanšarīsī (al-)	340, 643
Warburg (Aby)	55
Waššāʿ (al-)	1019, 1020
Westermarck (Edward) 18 , 27, 95, 227, 703, 844, 922, 923, 927, 932, 971, 972, 974	
Wīlās	574
Winkler (Hans Alexander) 846, 872, 928, 933, 935	
Witkam (Jan Just)	234, 399, 445, 511, 545

- Y -

Yāfiʿī (al-) 369, 443, 450, 492, 493, 506, 517, 527, 529, 530, 532, 533, 564-67 , 569, 570, 603, 759, 762, 914, 933, 934, 1076, 1089, 1104, 1131, 1170	
Yahya (Osman)	498
Yaḥyā b. ʿAbd al-Raḥīm al-Šaqandāwī l- ʿUlwānī (propriétaire)	1069, 1097, 1100
Yaḥyā b. al-Biṭriq	210, 211, 248
Yaḥyā b. Ġāniya	412
Yaḥyā b. Māsawayh	319
Yaḥyā b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ	131
Yaḥyā Kunawī [?]	1129
Yaḥyā <i>l-nabī</i>	Voir Jean Baptiste
Yanbūšād/Yanbūšād	318, 1199
Yaʿqūb (<i>al-qāḍī bi-madīnat Snāqr sābiqan</i> , possesseur)	1088
Yaʿqūb <i>al-nabī</i>	Voir Jacob
Yaʿqūbī (al-)	198
Yāqūt al-Ḥamawī ... 127, 138, 200, 203, 380, 854	
Yārbūqā	247, 248
Yāsīn (cheikh)	386, 387
Yazīd b. Abī Ḥabīb al-Mālikī (rapporteur) ...	88
Young (Thomas)	255
Yūkābid (= Jokébed)	949, 955
Yūnān	174, 326

Yūnus b. Ġabīr Abū Ġallāb (rapporteur)	78
Yūnus b. ʿAlī l-Ġarmī (copiste)	1112
Yūsuf (émir)	619
Yūsuf <i>al-nabī</i>	Voir Joseph
Yūsuf b. al-Wakīl [?] al-Mutalawī [?] (copiste)	1097
Yūsuf b. Muḥammad al-Ġamālī (propriétaire)	1103
Yūsuf b. ʿĪsū	352
Yūsuf b. ʿĪšū	1137
Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥāḡīb	337

- Z, Ẓ -

Zacharie (Zakariyā <i>l-nabī</i>)	753, 754
Zaġġāġī (al-)	492
Zahrā	355
Zakharia (Katia)	50, 54, 361, 992, 993, 996
Zanġ	534
Zanġānī (Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hārūn al-)	264
Zannātī (al-)	1150
Zarqālī (Abū Ishāq al-)	49, 956
Zarqāʿ al-Yamāma 138- 44 , 298, 299, 355, 922, 1144	
Zayd b. Ḥārīṭa	693, 773
Zaynab al-Šaʿriyya	832
Ziyād b. ʿAbd Allāh (rapporteur)	856
Zoroastre	181
Zosime de Panopolis	147, 317, 496, 1196
Zubayda (= Umm Ġaʿfar) 852, 853, 1013, 1014, 1015	
Zuhrī (Abū Bakr b. Ḥafṣ al-)	281, 283
Zuhrī (Muḥammad b. Šihāb al-)	591
Zuhrī l-Mālikī (Abū l-Ṭāhir Ismāʿīl b. ʿAwf al-)	404, 1222
Zulayḥa	946, 947, 951, 953
Zurayq (Banū)	97, 98, 99
Zwemer (Samuel Marinus)	23

Index des titres d'œuvres mentionnés

- A -

Abū Muslim Nāme 82
Abyāt li-tafrīḡ al-kurūb 1125
Afāliq (al-) 1148
‘Aǧā’ib al-ǧariba (Kitāb al-) 129, 130, 134, 765
‘Aǧā’ib al-Hind (Kitāb) 220
‘Aǧā’ib al-mahlūqāt wa-ǧarā’ib al-mawǧūdāt
(Kitāb) 124, 916
Aǧānī (Kitāb al-) 127, 136, 137, 345, 1010
Aǧnās (al-) 1148
Aḥbār al-Hind (Kitāb) 317
Aḥbār al-zamān (Kitāb) 138, 140, 257, 258, 259,
260
‘Ahd al-kabīr (al-) 1148
Aḥǧār (Kitāb al-) 208, 240, 273, 1070, 1072, 1280
Aḥǧār al-mulūkiyya fi ḥazā’in al-mulūk (Kitāb al-)
..... 593
Aḥǧār ‘alā ra’y Balīnās (Kitāb al-) 208, 240
Aḥkāṃ al-sultāniyya (Kitāb al-) 999, 1030
A‘lām al-nubuwwa (Kitāb) 1161
Alchandreï 173
Alcibiade 185
Alexander sive Pseudomantis 205
Alflayla wa-layla 9, 10, 11, 852, 928, 990, 1013–
19
Alfiyya (al-) 1229
Almageste 148, 149, 171, 1195
Alwāḥ al-ḍahab 215, 552, 553, 1132
Alwāḥ al-ǧawāḥir (Kitāb) **215–17**
‘Amā (Kitāb al-) 658
Animalia 316
Anwār (Kitāb al-) 1075
Anwā’ (Kitāb al-) 878, 896
Apomnēmata 205
Araǧ fi l-faraǧ (Kitāb al-) 1110
Asās al-‘ulūm wa-l-sirr al-maktūm (Kitāb) ... 1072,
1125
‘Asǧad fi ‘ulūm ḥurūf abǧad (Kitāb al-) 1078, 1098
Asmā’ (Kitāb al-) 1145
Asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-ma‘rifat al-ism al-a‘zam
(Kitāb) 1114
Aṣnām (Kitāb al-) 200, 1145
Asnūṭās (Kitāb al-) 316

Asrār (Kitāb al-, Abū Bakr al-Rāzī) 166, 167
Asrār (Kitāb al-, Ibn Wahšiyya) 1144
Asrār al-adwār wa-taškīl al-anwār (Kitāb) 448,
460, 506, 1221, 1227, 1232
Asrār al-ḥurūf wa-l-kalimāt (Kitāb) 461, 1114
Asrār al-kawākib (Kitāb) 1145
Asrār al-mawālīd (Kitāb) 224, 226
Asrār al-nuǧūm (Kitāb) 376
Asrār al-Šams (Kitāb) 246
Asrār al-Šams wa-l-Qamar (Kitāb) 1162
Asrār-i Qāsimī 605
Aṣtuma (al-) 1148
Āṭār al-bilād (Kitāb) 124, 200, 380
Avesta 154
Awrād al-bahā’iyya (Kitāb al-) 1071, 1111
Awrāq al-ḥikma l-rabbāniyya fi šarḥ awqāt al-
Lum‘a l-nūrāniyya (Kitāb) **534–42**

- B -

Badā’i‘ al-zuhūr fi waqā’i‘ al-duhūr (Kitāb) 257
Bahǧa l-saniyya fi šarḥ da‘wat al-ǧalālūtiyya
(Kitāb al-) 561, 562, 1110
Bāḥir (Kitāb al-) 1150
Baḥr al-wuqūf fi ‘ilm al-awfāq wa-l-ḥurūf (Kitāb)
..... 1172
Baḥṡ fi šan‘at al-ṭilasmāt (Kitāb al-) 319
Bal‘ al-sayf wa-l-qaḍīb wa-l-ḥašā wa-l-subuḥ wa-
akl al-sābūn wa-l-zuǧāǧ wa-l-ḥīla fi dālika
(Kitāb) 1145
Bāraytā’ dī Ma‘asēh Bērēšit 866
Barqa l-lāmi‘a wa-l-hay’a l-ǧāmi‘a (Kitāb al-) 448,
1221, 1228, 1232
Basātīn li-stiḥdām al-ins li-arwāḥ al-ǧinn wa-l-
šayāṭīn (Kitāb al-) 658
Bible 63, 75, 83, 84, 89, 93, 279, 872, 875, 888,
944, 945
Bidāya wa-l-nihāya (Kitāb al-) 348
Buǧyat al-muštāq fi asrār al-ḥurūf wa-l-awfāq 556
Buǧyat al-muštāq fi ma‘rifat waḍ‘ al-awfāq 457,
458, **554–57**, 919
Buǧyat al-nāšid wa-maṭlab al-qāšid (Kitāb) 658
Buḥalā’ (Kitāb al-) 394
Bustān al-wā‘iẓīn wa-riyāḍ al-sāmi‘īn (Kitāb) .943

Bustān fi ḍikr al-awliyā' wa-l-ʿulamā' bi-Tilimsān
(al-) 576

- C -

Centiloquium 49
Coran 10, 29, 35, 46, 50, 56, 60, 62, 63, 69, 71,
72-95, 96, 97, 98, 104, 108, 109, 111, 112,
114, 115, 121, 125, 126, 132, 146, 178, 193,
194, 212, 256, 267, 275, 277, 279, 281, 285,
292, 297, 321, 322, 323, 327, 328, 329, 330,
339, 342, 348, 355, 361, 363, 364, 365, 370,
373, 381, 385, 397, 403, 415, 417, 421, 438,
439, 440, 442, 443, 455, 456, 462, 463, 464,
471, 476, 483, 492, 495, 508, 512, 513, 514,
515, 517, 519, 520, 525, 528, 541, 542, 546,
554, 558, 559, 564, 565, 566, 567, 568, 570,
576, 577, 581, 585, 591, 593, 603, 609, 610,
611, 612, 617, 629, 637, 640, 645, 651, 661,
673, 678, 679, 685, 699, 700, 706, 709, 719,
720, 721, 725, 727, 730, 731, 738, 739, 744,
751, 753, 756, 763, 764, 765, 766, 767, 769,
772, 775, 776, 778, 779, 780, 781, 783, 784,
785, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 795, 796,
798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 807,
818, 821, 822, 824, 825, 826, 830, 833, 835,
836, 837, 846, 847, 852, 858, 859, 861, 869,
882, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 914,
920, 926, 931, 932, 938, 939, 941, 942, 943,
945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953,
955, 956, 959, 970, 989, 991, 993, 995, 1009,
1016, 1017, 1031, 1115, 1127, 1151, 1155,
1156, 1163, 1169, 1184, 1185, 1189, 1190,
1191, 1193, 1196, 1205, 1211, 1212, 1213,
1214, 1222, 1224, 1226, 1256, 1257, 1258,
1259, 1260, 1261, 1267, 1268, 1269, 1270,
1271, 1272, 1273, 1274

- D, Ḍ, Ḑ -

Daʿawāt ʿalā iḥtilāf al-awqāt (Kitāb al-) 1102,
1131
Daʿawāt al-ayyām wa-l-layālī 1081
Daʿawāt al-kabīr (Kitāb al-) 812
Dalāʾil al-ḥayrāt (Kitāb) 1129
Daqāʾiq al-ḥaqāʾiq (Kitāb) 921
Dārāb Nāme 222, 873
Ḍāt al-dawāʾir 1148
Dawār ʿalā maḍhab al-Nabaṭ (Kitāb) 1144

Daʿwat al-Birhatīyya wa-šarḥu-hā 562
Daʿwat al-Dimyātīyya wa-šarḥu-hā 562
Daʿwat al-Ġalġalūtiyya 1111
Daʿwat al-Ġalġalūtiyya wa-šarḥu-hā 562, 1110
De Radiis (= De theorica Artium Magicarum) 52,
174
Dēnkard 149
Description de l'Afrique 1232
Dimyātīyya (al-) 560, 562
Dīwān šuḍūr al-ḍahab 584
Dīwān ʿAlī 935
Duʿāʾ (Kitāb al-) 812
Duʿāʾ al-ḥamd 1115
Duʿāʾ ʿilm al-zulma wa-ġayru-hum 1127
Duʿāʾ al-Sayfī 1105
Durr al-mantūr (Kitāb al-) 492
Durr al-manzūm fi ʿilm al-awfāq wa-l-nuġūm
(Kitāb al-) 1116
Durr al-munazzam (Kitāb al-) 424
Durr al-munazzam fi l-sirr al-aʿzam (Kitāb al-)
..... 424, 480, 494, 834-42, 1103, 1116, 1219
Durr al-nazīm fi ḥawāṣṣ al-Qurʾān al-ʿaẓīm (Kitāb
al-) 450, 492, 493, 506, 517, 527, 529, 564-
67, 569, 759, 762, 914, 933, 934, 1076, 1104,
1131, 1170
Durra l-fāḥira (Kitāb al-) 417, 431, 653
Durra l-mudīʾa fi l-maqāla l-saniyya (Kitāb al-)
..... 1076, 1124
Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār (Kitāb) 441,
1188-93

- E -

Éléments 227
Ennéades 152
Erreurs des philosophes 174
Étymologies 45

- F -

Fāʾida fi smi-hi l-šarīf laṭīf 1127
Farq bayn al-firaq (Kitāb al-) 285
Faṣl fi Manāfiʿ ḥaḍīhi l-asmāʾ 1117
Faṣl fi Sirr al-Fātiḥa 1117
Faṭḥ al-karīm al-wahhāb fi ḍikr faḍāʾil al-basmala
maʿa ġumla min al-abwāb 1117
Fawāḥir al-nuṣūṣ wa-šawāḥir al-fuṣūṣ (Kitāb)
..... 1083
Fawāʾid al-aḥruf (Kitāb) 1118

Fawā'id li-*usr al-wilāda* 1076, 1097, 1100, 1105, 1113
Fawā'ih al-miskiyya fi fawātiḥ al-makkiyya (Kitāb al-)422
Fawā'ih al-miskiyya fi l-fawātiḥ al-makkiyya (Kitāb al-)420, 422
Fawā'ih al-miskiyya wa-l-fawātiḥ al-makkiyya (Kitāb al-)420
Fayḍ al-qadīr (Kitāb)429
Fihrist (Kitāb al-) 79, 133, 137, 141, 148, 183, 185, 206, 210, 223, 224, 261, 262, **351-58**, 391, 436, 523, 975, 1003, 1004, 1013, 1023, **1135-47**, 1149
Filāḥa (Kitāb al-)1145
Filāḥa l-nabaṭiyya (Kitāb al-) 241-**47**, 248, 249, 253, 254, 318, 322, 380, 634
Firdaws al-ḥikma (Kitāb) 147, **153-62**, 165, 218, 240, 323, 355, 514, 593
Fukūk (Kitāb al-)418
Furqān bayn awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Ṣayṭān (al-)**609-12**
Fuṣūl (Kitāb al-)316
Futūḥ al-Qur'ān (Kitāb)600
Futūḥ Miṣr wa-l-Mağrib (Kitāb)87
Futūḥa l-ilāhiyya fi tarğamat Kitāb Sāmūr al-Hindī (Kitāb al-)1078, 1086, 1121
Futūḥāt al-makkiyya (Kitāb al-) 431, 434, 468, 747

- G, Ğ, Ġ -

Ġabarūt al-ğarā'im (Kitāb)1082
Ġafr (Kitāb al-)173
Ġafr al-ğāmi' (Kitāb al-)494
Ġafr al-ğāmi' wa-l-nūr al-lāmi' (Kitāb al-)848
Ġafr al-ğāmi'a (Kitāb al-)422
Ġāme' al-*olūm-Settīnī*372
Ġamhara (Kitāb al-)658, 1148
Ġāmi' al-*ṣaḥīḥ* (Kitāb al-)96, 100, 811
Ġāmi' fi l-*aṣṭrulāb* 'ilman wa-*amalan* (Kitāb al-)319
Ġāmi' fi l-*nīranğāt wa-l-ḥawāṣṣ* (Kitāb al-)1146
Ġāmi' *karāmāt al-awliyā'* (Kitāb) **1231**
Ġawāb 'an su'āl 'an al-ism al-*a'zam*1118
Ġawāhir al-*ḥams* (Kitāb al-)602
Ġawāhir fi l-*hurūf wa-l-asmā'* wa-l-*awfāq* (Kitāb al-)1134

Ġāya l-*quṣwā fi asrār al-ḥurūf wa-l-asmā'* (Kitāb al-)1075
Ġāyat al-*āmāl*1148
Ġāyat al-*ḥakīm* (Kitāb) 46, 126, 186, 188, 190, 203, 204, 219, 227, 261, 264, 269, 273, 275, 296, 299, 305-**36**, 337, 341, 361, 374, 376, 378, 381, 521, 574, 629, 630, 634, 635, 636, 637, 651, 658, 680, 681, 682, 685, 688, 735, 866, 892, 894, 895, 896, 905, 969, 980, 1034, 1043, 1046, 1047, 1048, 1162, 1198, **1210-18**, 1258
Ġāyat al-*mağnam fi l-ism al-*a'zam** (Kitāb) ..1075, 1113, 1133, 1170
Ġunya (Kitāb al-)492, 759, 792

- H, Ḥ, Ḥ -

Ḥabā'ik fi *aḥbār al-malā'ika* (Kitāb al-)882
Hādītūs (Kitāb al-)316, 317, 1149
Ḥalḥalat al-*hawā wa-fatq al-ğawā wa-l-nazar ilā l-rūḥāniyya l-*a'lā**913, 914
Ḥall al-*rumūz fi mafātiḥ al-kunūz* (Kitāb)367
Ḥalwa (Kitāb al-)1094, 1095, 1134
Ḥanāṭūtī Abā'ī l-*Kasdānī fi l-naw' al-*tānī min al-ṭilasmāt** (Kitāb)1145
Ḥaqā'iq (Kitāb al-)806
Ḥārītūs/Hādītūs *min/fi nīranğāt al-*aṣğār wa-l-ṭimār wa-l-adhān wa-l-ḥaṣā'iṣ** (Kitāb al-) 1146
Hatḥ al-*astār fi 'ilm al-*asrār** (Kitāb)1132
Ḥawāṣṣ (Kitāb al-, al-*Tamīmī*)590
Ḥawāṣṣ (Kitāb al-)164, 593, 1105
Ḥawāṣṣ al-*asmā'* al-*ḥusnā* (Kitāb, al-*Tabrīzī*)1110
Ḥawāṣṣ al-*asmā'* al-*ḥusnā* (Kitāb)**1106-7**
Ḥawāṣṣ al-*hurūf* (Risālat)304, 724
Ḥawāṣṣ-*e-āyāt***567-70**
Ḥawātīm al-*sab'a* (Kitāb al-)357
Ḥāwī (Kitāb al-)164, 165
Ḥayākīl (Kitāb al-)436
Ḥayākīl al-*sab'a* (Kitāb al-)357, 436
Ḥayāt al-*ḥayawān* (Kitāb) 213, 449, 456, 459, 1232
Ḥayāt wa-l-*mawt fi 'ilāğ al-*amrād** (Kitāb al-) 1145
Ḥayawān (Kitāb al-) **116-22**, 124, 128, 273, 282, 379, 781
Ḥayawān *ḍawāt al-*sumūm** (Kitāb al-)193
Ḥazā'in al-*asrār fi 'ilm al-*hurūf wa-l-*aṣfār*** (Kitāb)506

<i>Ḥazā'in al-mulūk (Kitāb)</i>	593
<i>Hidāyat al-qāšidīn wa-nihāyat al-wāšilīn (Kitāb)</i> 407, 447, 466, 475-76 , 477, 1021, 1038, 1063, 1073, 1094, 1095 , 1103, 1133, 1134, 1221, 1227, 1232	
<i>Ḥiffa wa-l-dakk wa-l-qaff (Kitāb al-)</i>	1145
<i>Ḥikāyat al-faras (Kitāb)</i>	1101
<i>Ḥirāb al-sab'a (Kitāb al-)</i>	357
<i>Ḥirz al-aqsām</i>	1128
<i>Ḥirz al-‘azīm fi ḥawāṣṣ al-basmala (al-)</i>	1128
<i>Ḥirz Murğāna (= Ḥirz al-ğāsila)</i>	1014
<i>Ḥirz sab'at 'uhūd</i>	927
<i>Ḥisn al-masālik 'an al-mahālik (Kitāb)</i>	1097
<i>Ḥiyāğāt wa-‘atūf wa-l-ḥulūl wa-rabūṭ (Kitāb al-)</i>	357
<i>Ḥizb al-bahr</i> 300, 441, 442, 443, 824, 938, 1133, 1188-93	
<i>Ḥizb al-bahr al-a'zam</i>	1113
<i>Ḥizb al-barr</i>	561, 1128
<i>Ḥizb al-Būnī fi l-aḍkār</i>	1128
<i>Ḥizb al-faṭḥ</i>	1129
<i>Ḥizb ḥaḍra</i>	1129
<i>Ḥizb al-luṭf</i>	1129
<i>Ḥizb al-naṣr</i>	1129
<i>Ḥizb al-nūr</i>	442, 824
<i>Ḥizb al-quṭb al-rabbānī</i>	1054
<i>Ḥizb al-ṭams</i>	1129
<i>Ḥulāṣat Šams al-ma'ārif</i>	549, 1072
<i>Ḥulūlāt wa-l-rubūṭāt wa-l-‘uqad wa-l-idārāt</i> (<i>Kitāb al-</i>)	1144
<i>Ḥurūf wa-‘adad wa-ḥawāṣṣi-himā (Kitāb al-)</i> .	508
<i>Ḥusn al-namaṭ fi l-muḥammas al-ḥālī l-wasaṭ</i> (<i>Kitāb</i>)	1076, 1124

- I -

<i>‘Ibar (Kitāb al-)</i>	624, 631
<i>‘Idāḥ (Kitāb al-)</i>	658
<i>‘Idāḥ fi asrār al-nikāḥ (Kitāb al-)</i>	1070
<i>‘Idāḥ fi ‘ilm al-siḥr (Kitāb al-)</i>	658
<i>Ifāda fi ‘ilm al-riyāda (Kitāb al-)</i> 1094, 1095, 1134	
<i>Iğāna (Kitāb al-)</i>	1094, 1095, 1134
<i>Iḥrāğ mā fi l-quwa ilā l-fi'l (Kitāb)</i>	234-39
<i>Iḥṣā' al-‘ulūm (Kitāb)</i>	358
<i>Iḥtiyārāt al-‘alā'iyya fi l-iḥtiyārāt al-samā'iyya</i> (<i>Kitāb al-</i>)	375
<i>Iḥyā' ‘ulūm al-dīn (Kitāb)</i> 362, 363-66 , 808-12 ,	

978

<i>Iksīr al-ğarīb fi ‘ilmay al-taksīr wa-l-tak'ib (Kitāb</i> <i>al-)</i>	1076, 1124
<i>‘Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā' fi fahm sulūk</i> <i>ma'nā asmā' Allāh al-ḥusnā (Kitāb)</i> 410, 411, 429, 447, 448, 455, 460, 465-73 , 475, 477, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 500, 504, 509, 515, 547, 551, 574, 608, 709, 713, 714, 728- 34 , 735, 751, 762, 809, 831, 909, 910, 913, 1003, 1038, 1039, 1063, 1077, 1087-93 , 1094, 1095, 1103, 1116, 1221, 1223, 1228, 1232	
<i>‘Ilm al-ilāhī (Kitāb al-)</i>	319
<i>‘Ilm al-muktasab fi zir'at al-ḍahab (Kitāb al-)</i>	292, 982
<i>‘Imā' ilā ‘ilm al-asmā' (Kitāb al-)</i>	1097
<i>Inšā' al-dawā'ir al-iḥāṭiyya (Kitāb)</i>	465
<i>Irḥā' al-sutūr wa-l-kilal (Kitāb)</i>	1150
<i>Iršād al-qāšid ilā asnā l-maqāšid fi anwā' al-‘ulūm</i> (<i>Kitāb</i>)	655
<i>Isagogè</i>	236, 237
<i>Išāra fi l-siḥr (Kitāb al-)</i>	1145
<i>Išārāt (Kitāb al-)</i>	461, 597
<i>‘Išrīn (Kitāb al-)</i>	261
<i>Ištamāṭis (Kitāb al-)</i>	316
<i>Istiğāṭa (Kitāb al-)</i>	1118
<i>Ištiqāq asmā' Allāh (Kitāb)</i>	492
<i>I'tibār (Risālat al-)</i>	304
<i>I'tišām (Kitāb al-)</i>	618-19
<i>Izhār al-rumūz wa-ibda' al-kunūz (Kitāb)</i>	507

- J -

<i>Junayd Nāme</i>	355
--------------------------	-----

- K -

<i>Kalīla wa-Dimna (Kitāb)</i>	226, 248, 988
<i>Kalīm al-ṭayyib (Kitāb al-)</i>	1078
<i>Kanz al-asrār al-abğadiyya wa-laṭā'if al-anwār al-</i> <i>aḥmadiyya (Kitāb)</i>	545
<i>Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār (Kitāb)</i> 604-6 , 1154-59	
<i>Kanz al-bāḥir wa-l-nağm al-zāhir (Kitāb al-)</i> 1055	
<i>Kanz al-‘ulūm wa-l-durr al-manzūm fi ḥaqā'iğ 'ilm</i> <i>al-šarī'a wa-dağā'iğ 'ilm al-ṭabī'a (Kitāb)</i> 639- 42	
<i>Kašf al-asrār al-rabbāniyya fi šarḥ al-Lum'a l-</i> <i>nūrāniyya (Kitāb)</i>	1102, 1121

Kašf al-ẓunūn (Kitāb) 9, 125, 264, 376, 507, 654,
1080, 1231, 1232
Kašf asrār al-ḥurūf wa-waṣf maʿānī l-ẓurūf (Kitāb)
.....460
*Kašf asrār al-rabbāniyya fī šarḥ al-Lumʿa l-
nūrāniyya (Kitāb)*534
*Kawākib al-durriyya fī tarāḡim al-sāda l-šūfiyya
(Kitāb al-)* 423, **1225–28**
Kawākib al-sayyāra fī tartīb al-ziyāra (Kitāb al-)
.....409
*Kawkab al-durri fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣri
(Kitāb al-)*291
Kayfiyyat al-ittifāq fī tarkīb al-awfāq (Kitāb) 1172
Kīmiyāʿ al-saʿāda (Kitāb)809
Kitāb al-maḥzūn (al-) 196, 197, 320, 327, 378,
853, 886, 889, 890
Kitāb al-maḥzūn fī asrār al-nīranḡāt (al-) 272, 378
*Kitāb fāha bi-l-lisān wa-rasama-hu bi-l-banān ʿalā
alwāḥ al-bayān fī ʿālam al-ʿiyān* 448, 1221,
1228, 1232
Kitāb fī l-asrār wa-l-awfāq1072
Kitāb ḥāfi1054
*Kitāb Ḥakīm ʿUmṭum al-Hindī fī maʿrifat daraḡāt
al-falak wa-šuwari-hā wa-ṭalāsima-hā fī ʿilm
al-ṭilasm*228
Kitāb Hirmis al-Harāmisa196
*Kitāb Hirmis fī l-nuṣar wa-l-tāʿawīd wa-l-ʿazāʿim
.....*1146
Kitāb fī ʿilm al-ḥarf1063
Kitāb fī Kašf al-dakk wa-īdāḥ al-šakk658
Kitāb fī Maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya (al-) ...384
*Kitāb Marqūnis fī l-asmāʿ wa-l-ḥafāza wa-l-
tamāʿim wa-l-ʿawḍ min ḥurūf al-šams wa-l-
Qamar wa-l-nuḡūm al-ḥamsa wa-asmāʿ al-
falāsifa*1147
Kitāb Marqūnis fī l-ḥawāṣṣ1147
Kitāb Qarāṭis al-ḥakīm976
Kitāb Qariṭūn fī l-ṭilasmāt317, 327
Kitāb rūḥāni fī ʿilm al-ḥurūf wa-l-adʿiya1078
Kitāb Šarāsīm al-Hindiyya**229–31**
Kitāb fī l-Taṣawwuf1123
Kiyafet-nāme1132
Konūz al-moʿazzemīn360
Kulliyāt fī l-ṭibb (Kitāb al-)51
Kunūz (Kitāb al-)596

- L -

L'épée de Moïse356
Lamḥa fī maʿrifat al-ḥurūf (Kitāb al-) 438, 440
Laṭāʿif (Kitāb al-)447, 1058, 1106, 1221, 1232
*Laṭāʿif al-awraḡiyya wa-l-nafahāt al-aryahiyya
(Kitāb al-)* 1078, 1086, 1121
Laṭāʿif al-išārāt fī l-ḥurūf al-ʿulwiyyāt (Kitāb) 213,
217, 241, 295, 407, 408, 425, 429, 447, 448,
449, 459–**65**, 466, 469, 477, 479, 482, 483,
485, 486, 487, 488, 490, 491, 506, 509, 512,
533, 542, 547, 551, 565, 573, 584, 592, 601,
661, 678, 709, 713, **714–26**, 728, 729, 733,
734, 751, 776, 791, 813, 831, 891, 892, 893,
897, 909, 911, 913, 958–**62**, 964, 966, 974,
975, 1039, 1040, 1052, 1053, 1068, 1078,
1084–87, 1099, 1121, 1221, 1227, 1232
Laṭāʿif al-tisʿ (Kitāb) 447, 498, **503–4**, 762, 1069,
1075, **1099–1100**
Laṭāʿif al-ʿašr (Kitāb) **1099–1100**
Lawāmiʿ al-bayyināt fī l-asmāʿ wa-l-šifāt (Kitāb)
.....467
Lawāʾih al-ḡawhar 1085, 1099
Lawḥ al-ḡahab552, 1073, 1096, 1103, 1132
Lisān al-mizān (Kitāb) 127, 284, 523, 524
Lisān al-ʿarab (Kitāb) 92, 939, 1140, 1145
Livre d'Hénoch 83, 143, 206, 279, 876, 885, 923,
1138
Livre des Hēykhalōt923
Livre des saisons314
Logique236
*Luʾluʾ wa-l-marḡān fī tashīr mulūk al-ḡānn (Kitāb
al-)*445
Lumaʿ (Kitāb al-)293
*Lumʿa l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya (Kitāb
al-)* 7, 304, 376, 383, 405, 409, 416, 420, 422,
447, 448, **449–59**, 460, 477, 481, 483, 485,
490, 491, 494, 499, 500, 501, 502, 503, 504,
505, 509, 511, 516, 517–**42**, 555, 607, 608,
623, 624, 629, 637, 638, 659, 661, 662, 713,
719, 726, **734–43**, 744, 746, 751, 763, 764,
765, 768, 807, 831, 890, **956–58**, 962, 1038,
1040, 1053, 1069, 1071, **1073–83**, 1086,
1090, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100, 1101,
1102, 1103, 1104, 1105, 1113, 1121, 1124,
1132, 1221, 1223, 1228, 1232, **1237**
Lumʿa l-nūrāniyya l-kubrā (Kitāb al-) 415, 451

- M -

- Maḍāhib al-Kaldāniyyīn fī l-aṣnām (Kitāb) ... 1145
 Madḥal al-kabīr (Kitāb al-) 49, 169, 175
 Madḥal al-taʿlīmī (Kitāb al-) ... 167, 981, 983, 1283
 Madḥal ilā ṣināʿat aḥkām al-nuġūm (Kitāb al-) 521
 Maʿdin al-asrār al-rūḥāniyya bi-ṣarḥ anmāt al-Lumʿa l-nūrāniyya (Kitāb) **530-31**, 1078, 1098
 Mafāḥir fī l-aʿmāl (Kitāb al-) 1142
 Mafātīḥ al-ġayb (Kitāb) 124, 778
 Mafātīḥ al-ʿulūm (Kitāb) 166
 Māġid (Kitāb al-) 847
 Maġmūʿ al-fatāwā 610, 1232
 Maḥārīq al-Ḥallāġ wa-l-ḥila fī-hā (Kitāb) 296
 Maḥraqa (Kitāb al-) 1145
 Maḥzane daʿwat 299
 Manāfiʿ al-aḥġār (Kitāb) 317
 Manāfiʿ al-Qurʾān (Kitāb) **1112-13**, 1118
 Manāzil al-sabʿa (Kitāb al-) 357
 Manbaʿ uṣūl al-ḥikma 8, 445, 457, **550-62**, 919, 1041, 1108
 Mandal al-sulaymānī (Kitāb al-) 143, 353, 391, 560, 1136
 Mandal ilā qaḍāʾ al-ḥawāʾiġ (Kitāb) 1119
 Maṅtūr (Kitāb al-) 552
 Maqāla fī l-Aʿdād al-mutaḥābba 227
 Maqāla fī l-Nāʾim wa-l-yaqzān 1070
 Maqāla fī l-Ṭilasmāt 209, 319
 Maqālāt al-Islāmiyyīn 285
 Maqālāt fī ḥall al-muškilāt (Kitāb al-) 228
 Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā (Kitāb al-) 467
 Marʾāt al-maʿānī fī idrāk al-ʿālam al-insānī 658
 Maṣābiḥ (al-) 1148
 Maṣābiḥ wa-l-alwiya (Kitāb al-) 316
 Masālik al-abṣār (Kitāb) 648
 Masālik al-mamālik (Kitāb) 89
 Masālik wa-l-mamālik (Kitāb al-, Abū ʿUbayd al-Bakrī) 278, 461
 Masālik wa-l-mamālik (Kitāb al-, Ibn Ḥurraḍḍibih) 219
 Mašhad al-asnā fī ṣarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā (Kitāb al-) 508
 Maṭlaʿ al-ʿazāʾim (Kitāb) 508, 509
 Mawāqif al-ġayāt fī asrār al-riyādāt (Kitāb) ... 410, 415, 447, 448, 466, **473-75**, 477, 485, 488, 490, 731, 733, 830, 831, 1038, 1063, 1092, **1093-95**, 1119, 1134, 1221, 1228, 1232
 Mawāqit al-baṣāʾir wa-laṭāʾif al-sarāʾir (Kitāb) 509, 730, 732, 1232
 Mawāzīn (Kitāb al-) 240, 676
 Mawāzīn (Kutub al-) 240
 Mawāzīn al-ṣaġīr (Kitāb al-) 240
 Mawāʾiz wa-l-iʿtibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-ātār (Kitāb al-) 257, 649
 Métaphysique 318, 321
 Miftāḥ al-ġafr al-ġāmiʿ wa-miṣbāḥ al-nūr al-lāmiʿ (Kitāb) 427, 493, 494, 834, 1069, 1097
 Miftāḥ al-saʿāda wa-miṣbāḥ al-siyāda (Kitāb) 125, 655, **656-60**, **1160-73**
 Miftāḥ asrār al-ḥurūf wa-maṣābiḥ anwār al-zurūf (Kitāb) 1133
 Miftāḥ fī ṣuwar al-daraġ wa-taʿtīrāti-hā fī l-aḥkām (Kitāb al-) 319
 Milal wa-l-duwal (Kitāb al-) 169, 171
 Milal wa-l-niḥal (Kitāb al-) 185, 285
 Mille et une nuits Voir *Alf layla wa-layla*
 Mīm (Kitāb al-) 509, 1119
 Minhāġ al-ḥanīf fī maʿnā smi-hi laṭīf (Kitāb al-) 1075
 Minhāġ al-sunna (Kitāb) 285
 Miṣbāḥ fī mukāṣafat baʿt al-arwāḥ (Kitāb al-) 1094, 1134
 Miškāt al-anwār (Kitāb, al-Ġazālī) . 809, 978, 979
 Miškāt al-anwār fī taṣrif al-ḥurūf wa-l-asrār wa-ḥawāṣṣi-hā wa-maʿānī-hā wa-manāfiʿi-hā (Kitāb) 218, 554, 572, 575, 1097
 Miškāt qulūb al-ʿarīfin wa-ṣarḥ al-kawākib al-rabbāniyya (Kitāb) 1119
 Miyālātīs al-akbar (Kitāb al-) 1149
 Miʿyār al-muʿrib wa-l-ġāmiʿ al-muġrib ʿan fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib (Kitāb al-) 340, 643, 646
 Muḍiḥ al-tariq fī quṣṣas al-taḥqīq (Kitāb) 465
 Mufāwādāti-hi maʿa Abī Čaʿfar al-Umawī wa-Salāma b. Sulaymān al-Iḥmīmī fī l-ṣanʿa wa-l-siḥr (Kitāb) 1145
 Muġam al-buldān (Kitāb) 127, 200
 Muġarrabāt (Kitāb al-, al-Diyarbī) 587
 Muġarrabāt (Kitāb al-, al-Iṣbilī) 587
 Muġarrabāt (Kitāb al-, al-Sanūsī) **586-88**
 Muġarrabāt (Kitāb al-, al-Suwaydī) 601
 Muġarrabāt (Kitāb al-, al-Tamīmī) 590

Muğarrabāt (Kitāb al-, Šams al-Dīn al-Ramlī)595
 Muğarrabāt Dī l-Nūn al-Miṣrī (Kitāb) 588, 930, 932, 954
 Muğjizāt wa-l-karāmāt wa-anwā' ḥawāriq al-ādāt (Kitāb al-)610, **613-16**
 Muḥtār fī Kaṣf al-asrār (Kitāb al-) 124, 229, 297, **383-95**, 1150, **1148-53**, 1167
 Muḥtār fī Kaṣf al-astār (Kitāb al-) 1167
 Muḥtaṣar al-Madḥal (Kitāb)172, 903
 Muḥtaṣar fī l-Kāfī (al-) 1119
 Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān199, 206
 Munāğğāt al-Fātiḥa l-šarīfa (Kitāb) 1119
 Munāzarāt (Kitāb al-)374
 Munqid min al-ḍalāl (Kitāb al-) **366-67**, 514, **1174-77**
 Muntaḥab al-rafi' al-asnā (al-) 491, 498, 499, **500-503**, 530, 531, 547, 573, 745, 765, 1006, 1012, 1058, 1076, 1097, 1100, **1103-6**, 1111, 1113, 1232
 Muntaḥab Kunh al-murād fī waḥq al-a'dād522, 1053, 1082
 Muntaḥab Laṭā'if al-išārāt fī asrār al-ḥurūf al-ʿulwiyyāt 1087
 Muntaḥab Šiwān al-ḥikma192
 Muntazam fī ta'riḥ al-mulūk wa-l-umam (al-) 348
 Muqaddima (al-) 52, 53, 173, 227, 399, 624, 627, 629, 630, **631-38**, 1232
 Muqaddima l-ğazariyya (Kitāb al-)1113
 Muqaddimat al-ʿalā'iyya fī ma'rifat tağwid al-Qur'ān (Kitāb) 1113
 Muqaffā l-kabīr (Kitāb al-) .. 402, **1222-24**, 1232
 Muqtabas (Kitāb al-)303
 Murūğ al-ḍahab wa-ma'ādin al-ğawhar (Kitāb) 138, 184, 211, 256, 257, 343
 Muṣḥaf al-ḥafī (al-)1148
 Muṣḥaf al-Qamar 380, 381, 382, 534, 896
 Musnad (Kitāb al-)113
 Mustatraf fī kull fann mustazraf (Kitāb al-) 278, 279, 346
 Mustawğabat al-maḥāmid fī šarḥ ḥātam Abī Ḥāmid (Kitāb)**368-70**
 Muwaššā (Kitāb al-)1019
 Muwaṭṭa' (Kitāb al-) 101, 398, 404, 418, 602, 788

- N -

Nabāt (Kitāb al-)273, 316

Nafaḥāt al-sirriyya wa-laṭā'if al-ʿulūm (Kitāb al-) 1078
 Naḥḥ al-ṭib (Kitāb)501
 Nafs (Kitāb al-)316
 Namūdār (Kitāb al-) 224, 226
 Namūdār fī l-a'mār (Kitāb al-)224
 Nasīm al-saḥar (Kitāb) 1120
 Nawāmīs (Kitāb al-) **213-15**, 231, 244, 245, 246, 316
 Nawāmīs al-akbar (Kitāb al-)213
 Nihāyat al-arab fī funūn al-adab (Kitāb) 410, 452, 454, 737, 1232
 Nihāyat al-ṭalab fī šarḥ al-Muktasab (Kitāb) ..982
 Nīranğāt (Kitāb al-) 1146
 Nuğūm al-zāhira (Kitāb al-)349
 Nūr al-ma'arīf (Kitāb)549
 Nūr al-ʿayn fī ḍikr mašhad al-Ḥusayn b. al-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib (Kitāb) 1111

- P -

Pentateuque 193, 867
 Philalèthès logos pros Christianous205
 Picatrix 46, 48, 53, 55, 176, 237, 306, 307, 312, 336, 550, 895

- Q -

Qabs al-anwār wa-ğāmi' al-asrār (Kitāb) 217, 537, 538, 539, **571-75**, 593, 1060, 1133, **1204**
 Qabs al-iqtidā' ilā waḥq al-sa'āda wa-nağm al-ihtidā' ilā šaraf al-siyāda (Kitāb) 428, 447, 448, 491, 498-**500**, 510, 522, 551, 668, 713, 741, **744-50**, 810, 958, **962-66**, 1039, 1069, 1073, 1076, 1078, 1092, **1096-98**, 1100, 1103, 1105, 1113, 1121, 1132, 1221, 1228, 1232, **1238-40**
 Qādirī fī l-ta'bir (Kitāb al-)338
 Qāmūs al-muḥīṭ (Kitāb al-) 1229
 Qānūn (Kitāb al-, Aristote) 553, 596
 Qānūn fī l-ṭibb (Kitāb al-) 51, 381, 596
 Qarābīn (Kitāb al-) 1145
 Qašida l-ğalğalūtiyya (al-) 1071
 Qašida l-ḥamsiyya (al-) 1105
 Qašida fī ḥawāšš asmā' Allāh al-ḥusnā 1071
 Qašida fī l-ʿilm al-rūḥānī 1126
 Qašida fī mahdī l-nabī 1101
 Qašida l-munfariğa (al-) 1105
 Qirānāt al-kabīr (Kitāb al-) 224, 226

Qirānāt al-ṣaḡīr (Kitāb al-)224, 226
 Qiṣaṣ al-anbiyā' (Kitāb)90, 277, 526
 Quadripartitum148
 Qur'ān (al-) Voir Coran
 Qūṭ al-arwāḥ wa-miftāḥ al-afrāḥ (Kitāb)1120
 Qūt al-qulūb (Kitāb) 365, 442, 541, 593, 812,
1184-87
 Qutadḡu Bilig337

- R -

Raf' al-ḡalaṭ 'an al-muḥammas al-ḥālī l-wasat
 (Kitāb)1076, 1124
 Raḥma fi l-ṭibb wa-l-ḥikma (Kitāb al-) 15, 443,
 550, 560, 583, 588-95, 602, 875, 912, 924,
 927, 932, 972, 1024
 Rasā'il Aristātālīs ilā l-Iskandar209
 Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' 175, 232, **262-74**, 308,
 312, 514, 716, 830, 855, 892, 903, 1042
 Rašḥ aḍwāq al-ḥikma l-rabbāniyya (Kitāb)531,
534-42, 1082
 Rawḍ al-manāzīr fi l-awā'il wa-l-awāḥīr (Kitāb)
1026
 Rawḍ al-rayāḥīn fi ḥikāyāt al-ṣālīḥīn (Kitāb) ..564
 Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-ṣarīf (Kitāb)466,
619-24, 625, 626, 1232
 Risāla fi 'Adad al-wafq1052
 Risāla fi l-Ad'īya1078
 Risāla fi Aḥkām al-burūḡ wa-l-kawākib wa-
 ma'rifat awā'il al-sinīn1068
 Risāla fi Aḥkām al-nuḡūm1120
 Risālat al-Anwār1097
 Risāla fi Aqsām1078
 Risāla fi Aqsām al-ʿulūm358, 363
 Risāla fi Āyat al-kursī1120
 Risāla fi Bayān aḥwāl Ḥiḍr1128
 Risāla fi Faḍā'il al-basmala 1071, **1110-12**
 Risāla fi Faḍl al-basmala1120
 Risāla l-Ġāmi'a (al-)264, 855
 Risāla l-ḡīmiyya (al-)507
 Risāla ḥāfiya1078, 1086, 1121
 Risāla fi l-Ḥalwa1097
 Risālat al-Ḥawāṣṣ 501, **500-503**
 Risāla fi l-Ḥawāṣṣ1076, 1124
 Risāla fi Ḥawāṣṣ al-ḥurūf1052, 1085
 Risāla fi Ḥawāṣṣ al-ḥusuf1082
 Risāla fi Ḥawāṣṣ al-ḥusūf1085
 Risāla fi Ḥawāṣṣ awā'il al-suwar1076, 1104

Risāla fi Ḥawāṣṣ āyat al-kursī 1076, 1104
 Risāla fi Ḥisāb asmā' al-ḥarb 1052
 Risālat al-Ḥurūf **293-95**, 492, 724, 805
 Risālat al-Ḥurūf (Aristote)381
 Risāla fi 'Ilm al-ḥurūf 1078
 Risāla fi 'Ilm al-mikat 1059
 Risāla fi l-Ism al-a'zam 1076
 Risālat al-Istihqāq 1113
 Risālat al-Kaṣf fi 'ilm al-ḥurūf 1131
 Risāla fi l-Kīmiyā' 1121
 Risāla l-lāmiyya (al-) 507, 509, 1107
 Risāla fi Laṭā'if al-asrār 1121
 Risālat al-Munāsaba l-taysīriyya fi waḍ' al-awtār
 al-kulliyya ṣarḥ al-Zā'irḡa l-sabtiyya 1108
 Risāla l-nūniyya fi l-ḥaqā'iq al-insāniyya (al-) 508,
 509, 1107
 Risālat al-Qayrawānī 339, 340
 Risāla fi l-Riyāḍiyyāt 1095
 Risāla fi Sab'at asmā' wa-izmāra wa-ṣarḥi-hi 1078
 Risālat Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr b. Zāfir431
 Risālat al-Šams ilā l-hilāl975
 Risāla l-šamsiyya fi qawā'id al-mantiqiyya (al-)
 1108
 Risāla fi l-Siyāsa l-ʿammiyya209
 Risālat al-Šuhūd fi l-ḥaqā'iq 'alā ṭariqat 'ilm al-
 ḥurūf507
 Risālat al-Taḡalliyyāt 507, 509, 1108
 Risālat al-Taḥqīq li-sālik al-ṭariq 1052
 Risāla fi Ta'rif al-taksīr 1102
 Risāla fi l-Taṣawwuf 1069
 Risāla fi Taṣrif ḥalḥalat al-hawā' wa-fatq al-ḡawā
 wa-l-naẓar ilā-l-rūḥāniyya l-ʿulya 914, 1121
 Risāla tata'allaqu bi-l-kalām 'alā ism sayyidinā
 Muḥammad wa-mā yunāsibuhu min al-asmā'
 al-ilāhiyya wa-l-awfāq al-ḥarfiyya wa-l-
 'adadiyya 1122
 Risālat Tuḥfat al-ʿuṣṣāq [bi-]ṭariq al-awfāq .. 1076
 Risālat al-Yāqūt553
 Risāla fi l-Ziyāra359
 Riyāḍāt (Kitāb al-)598
 Roman d'Alexandre 83, 356
 Rūḥ al-mutalāšiyya (Kitāb al-) 1142
 Rūḥ al-quds fi muḥāsabat al-nafs (Kitāb)431
 Rumūz (Kitāb al-)220
 Ruqā wa-l-ta'awīd (Kitāb al-)357
 Rutbat al-ḥakīm (Kitāb) 264, 265, 305, 306, 307,
 308, **307-11**, 312, 335, 634, 636, 672, 975

- S, Š, Ş -

- Sa'adat al-dārayn fi l-ṣalāt 'alā sayyid al-kawnayn* (Kitāb)509
- Saḡanḡal al-arwāḡ (Kitāb)*506, 1219
- Šaḡiḡ (Kitāb al-, al-Buḡārī)*96, 108, 761
- Šaḡiḡ (Kitāb al-, Muslim)*87, 1262, 1264
- Šaḡiḡ (Kitāb al-)*761, 1256, 1259
- Saḡnat al-arwāḡ (Kitāb)*506
- Šakl ma'ā šarḡi-hi min Kitāb al-Ḥāwī fi l-ḡawāṣṣ* (Kitāb al-)1105
- Šāmil fi tashīr al-ḡinn (Kitāb al-)*380, 578
- Šams al-āfāq fi 'ilm al-ḡurūf (Kitāb)* 420, **422-27**, 429, 430, 443, 494, 506, 532, 544, 545, 546, 547, 662, 1055, 1085, 1102, 1134, 1172, **1219-21**, 1232
- Šams al-ma'ārif al-kubrā (Kitāb)* 8, 15, 25, 63, 66, 166, 356, 367, 399, 423, 430, 445, 478, 479, 482, 489, 497, 510, 542, 543-**48**, 549, 561, 562, 654, 661, 682, 755, 808, 809, 849, 851, 854, 868, 933, 935, 936, 970, 987, 1040, **1061-67**, 1070, 1071, 1072, 1076, 1101, 1112, 1118, 1124, 1131, 1228
- Šams al-ma'ārif al-ṣuḡrā (Kitāb)*479, 1228
- Šams al-ma'ārif al-wuṣṡā (Kitāb)* 1068, 1070, 1071, 1228
- Šams al-ma'ārif wa-laṡā'if al-'awārif (Kitāb)* 7, 8, 12, 39, 51, 53, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 99, 116, 122, 144, 162, 166, 167, 177, 197, 208, 211, 212, 214, 215, 231, 234, 276, 294, 295, 301, 305, 330, 336, 341, 343, 347, 355, 357, 358, 367, 383, 398, 399, 400, 401, 405, 409, 411, 418, 424, 429, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 450, 460, 461, 462, 466, 473, 477-**97**, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 506, 509, 510, 511, 512, 517, 533, **542-50**, 551, 557, 558, 560, 562, 572, 573, 578, 579, 586, 596, 598, 614, 616, 635, 643, 648, 652, 654, 661, **663-1036**, 1037, 1039, 1040, 1041, 1044, 1046, 1047, 1048, **1051-73**, 1074, 1075, 1076, 1079, 1082, 1084, 1085, 1086, 1089, 1097, 1100, 1106, 1111, 1114, 1116, 1117, 1121, 1122, 1124, 1130, 1131, 1134, 1221, 1223, 1228, 1229, 1232, 1245, 1251-87
- Šams al-wāṣilīn wa-uns al-sā'irīn fi sirr al-sayr 'alā burāq al-fikr wa-l-ṡayr (Kitāb)*508, 1096
- Šaraf al-muḡhallad fi bayān faḡl min ismi-hi l-a'zam (Kitāb al-)*1105
- Šaraf al-šakīliyyāt (sic) wa-asrār al-ḡurūf al-'adadiyyāt (Kitāb)* 508, 509, 1086
- Šarf fi 'ilm al-ḡarf (Kitāb al-)* 1094, 1095, 1134
- Šarḡ al-aḡruf al-sab'a l-sāqīta min umm al-Qur'ān* 1074
- Šarḡ aškāl al-ta'sīs fi l-handasa* 1105
- Šarḡ asmā' Allāḡ al-ḡusnā (Kitāb)* 1097
- Šarḡ al-asmā' al-ḡusnā (Kitāb)* 405, 1223
- Šarḡ al-asmā' al-'azīma (Kitāb)* ... 467, 1076, 1104
- Šarḡ al-Birhatiyya (= Šarḡ al-'ahd al-qadīm)* **557-60, 1248-49**
- Šarḡ Fātiḡat al-fuqarā'* 1130
- Šarḡ al-ḡalḡalūtiyya l-kubrā***561-62**
- Šarḡ fi ḡawāṣṣ al-asmā' al-arba'in* 1113
- Šarḡ ism Allāḡ al-a'zam* 451, 458, 555
- Šarḡ al-Lum'a l-nūrāniyya*522
- Šarḡ al-Mulahḡḡaṣ al-šāḡmini* 1105
- Šarḡ qaṣīdat 'Alī* 1071, 1111
- Šarḡ al-Qaṣīda l-qāfiyya* 1070
- Šarḡ Risālat al-Basmala* 1128
- Šarḡ sawāqīṡ al-fātiḡa* 1070
- Šarḡ al-Šudūr* 1070
- Šarḡ Sunnat al-asmā'* 1071, 1111
- Šarḡ sūrat al-Wāqī'a* 1122
- Šarḡ ṣuwar al-burūḡ wa-af'āli-hā (Kitāb)*319
- Šawābiḡ al-nī'am wa-sawābiḡ al-karam (Kitāb)* 1122
- Šawq al-mustahām fi ma'rifat rumūz al-aqlām (Kitāb)* .52, **252-61**, 274, 573, 574, **1194-99**
- Šayḡat al-būm fi ḡawādiṡ al-rūm (Kitāb)* 1072, 1125
- Secretum secretorum*209
- Sēder Rabbā' dī Bērēšīt* 866, 918, 923
- Sefer Ha-Razīm* 865, 866, 868
- Sefer Raziel* 357, 497, 866, 876, 877, 880, 881, 882, 883, 898, 918, 919, 920, 923, 944, 1040
- Sefer Yešīrāḡ* 870, 956
- Sidra l-ḡaḡrā' (Kitāb al-)*598
- Šifā' al-asqām al-'āriḡa fi l-zāḡir wa-l-bāṡīn min al-aḡsām (Kitāb)*603
- Šifā' al-muḡṡār fi asmā' al-nabī l-muḡṡār (Kitāb al-)* 1105
- Šifā' al-sā'il (Kitāb)* 432, 532, 620, 624-**31**, 635, 637, 674, **1178-79**, 1232
- Sifr Ādam (Kitāb)*357
- Sifr al-filāḡa* 254, 255
- Sifr al-ḡafāyā* 426, 1148

<i>Sifr al-mustaqīm</i>	1148	<i>Ṭabī'a (Kitāb al-)</i>	1145
<i>Sifr Ibrāhīm</i>	1148	<i>Ṭabī'iyāt (Kitāb al-)</i>	164
<i>Sifr Nūh</i>	1148	<i>Ta'bir ru'yā (Kitāb)</i>	1123
<i>Sifr Qūtāmā</i>	254, 255	<i>Table d'Émeraude 193-96, 207, 212, 215, 941,</i>	
<i>Sifr Šafirīt</i>	254, 255	<i>1009, 1180-83</i>	
<i>Sifr Šit b. Ādam</i>	1148	<i>Tabšira (Kitāb al-)</i>	304
<i>Sihr (Kitāb al-)</i>	379	<i>Taḍkirat al-aḥbāb fī bayān al-taḥābb (Kitāb)</i>	1173
<i>Sihr al-kabīr (Kitāb al-)</i>	1144	<i>Taḍkirat ūlī l-albāb (Kitāb)</i>	555, 595-603
<i>Sihr al-nabaṭ (Kitāb)</i>	657, 658	<i>Tafsīr al-šayḥ Šaraf al-Dīn (Kitāb)</i>	507
<i>Sihr al-šaḡīr (Kitāb al-)</i>	1144	<i>Tafsīr al-tilasmāt al-rūḥāniyya (Kitāb)</i>	316
<i>Sihr al-ʿuṣṣāq fī ḡalab al-muštāq (Kitāb)</i>	445	<i>Tafsīr al-Wāḥidī</i>	593
<i>Sindhind</i>	171, 225	<i>Tafsīr ḡarīb al-Qurʿān (Kitāb)</i>	94
<i>Sīrat Sayf b. Dī Yazan</i>	205	<i>Tafsīr mā qālat-hu l-šayāṭīn li-Sulaymān b. Dāwūd</i>	
<i>Sirr al-asrār (Kitāb) 208-13, 274, 311, 317, 341,</i>		<i>wa-mā aḡaḏa ʿalay-him min al-ʿuhūd (Kitāb)</i>	
<i>460, 506, 873, 1005, 1021, 1030, 1046, 1048</i>		1142
<i>Sirr al-ḡaliqa (Kitāb)</i>	206, 297	<i>Tāḡ al-mulūk (Kitāb)</i>	576, 577, 579
<i>Sirr al-ḡikam wa-ḡawāmiʿ al-kalim (Kitāb) ...</i>	1122	<i>Taḡalliyyāt (Kitāb al-)</i>	436, 1097
<i>Sirr al-maktūm (Kitāb al-)</i> 203, 209, 273, 275,		<i>Tahāfut al-falāsifa (Kitāb)</i>	363
<i>370, 374-83, 385, 456, 509, 532, 534, 586,</i>		<i>Taḥbīr fī l-taḍkīr (Kitāb al-, = Šarḥ asmāʾ Allāh al-</i>	
<i>605, 607, 608, 629, 630, 635, 651, 682, 828,</i>		<i>ḡusnā d'al-Qušayrī)</i>	467
<i>830, 892, 896, 1046, 1075, 1161, 1162, 1200-</i>		<i>Tahḡīb al-Tahḡīb (Kitāb)</i>	102
1203		<i>Taḡḡiq mā li-l-Hind (Kitāb)</i>	219
<i>Sirr al-maktūm fī l-tilasmāt (Kitāb al-)</i> 376, 456,		<i>Takmila li-Kitāb al-Šila (Kitāb al-)</i>	303
<i>509</i>		<i>Taʿliq ʿalā Šams al-maʿarīf wa-laṭāʾif al-ʿawārīf</i>	
<i>Sirr al-maktūm fī ṭayy al-ḡarf al-marqūm (Kitāb</i>		<i>(Kitāb al-)</i>	549
<i>al-)</i>	377, 468	<i>Taʿliqa (Kitāb al-)</i>	517, 1232
<i>Sirr al-maktūm min al-ʿilm al-maknūn wa-ḡawāṣṣ</i>		<i>Taʿliqa fī manāfiʿ al-Qurʿān al-ʿaẓīm (Kitāb al-)</i>	
<i>al-Qurʿān (Kitāb)</i>	1123	511, 1101-3
<i>Sirr al-maṣūn (Kitāb al-)</i>	553	<i>Ṭamara (Kitāb al-)</i>	49, 316
<i>Sirr al-rabbānī fī l-ʿālam al-ḡismānī (Kitāb) ..</i>	1078	<i>Tamāṭīl (Kitāb al-)</i>	1144
<i>Sirr al-sirr (Kitāb)</i>	163, 1148	<i>Tanbīh wa-l-išraf (Kitāb al-)</i>	1006
<i>Siyāsa wa-l-firāsa fī tadbīr al-riʿāsa (Kitāb al-)</i>	209	<i>Tanzīh al-Qurʿān (Kitāb)</i>	492
<i>Šubḡ al-aʿšā (Kitāb)</i> 261, 262, 449, 460, 497, 533,		<i>Tanzīl al-arwāḡ fī qawālib al-ašbāḡ (Kitāb)</i>	448,
<i>1232</i>		<i>507, 1221, 1227, 1232</i>	
<i>Sumūm (Kitāb al-)</i>	247-52	<i>Taqāsim al-ʿulūm wa-kašf al-maktūm (Kitāb)</i>	317
<i>Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār (Kitāb)</i>	15,	<i>Ṭard al-šayāṭīn (Kitāb)</i>	1144
<i>575-82, 596, 844, 912, 916, 917, 918, 928,</i>		<i>Tarḡamat Šarḡ sunnat al-asmāʾ (Kitāb)</i>	1071,
<i>1018, 1205-6</i>		<i>1111</i>	
<i>Sūrat Yā Sīn wa-duʿāʾu-hā l-kabīr</i>	1130	<i>Taʿrif bi-Būnat Ifriqiya balad sayyidī Abī Marwān</i>	
<i>Šurūṭ taʿbir al-ruʿyā (Kitāb)</i>	1071	<i>al-šarīf (Kitāb al-)</i>	398, 403, 410, 1229-30
		<i>Taʿrīḡ al-ḡukamāʾ (= Iḡbār al-ʿulamāʾ bi-aḡbār al-</i>	
		<i>ḡukamāʾ)</i>	181, 192, 224, 272, 290, 370
		<i>Taʿrīḡ al-rusul wa-l-muluk (Kitāb) ..</i>	280, 344, 347
		<i>Taʿrīḡ ʿulamāʾ al-Andalus (Kitāb)</i>	303
		<i>Tarkīb al-šuwār al-mutaḡarrīka l-makāniyya bi-</i>	
		<i>ḡawāt al-ḡaraka l-naqliyya (Kitāb)</i>	317

- T, T, T -

<i>Ṭabaqāt al-aṭībbāʾ (Kitāb)</i>	192
<i>Ṭabaqāt al-aṭībbāʾ wa-l-ḡukamāʾ (Kitāb)</i>	192
<i>Ṭabaqāt al-umam (Kitāb)</i>	180, 192
<i>Ṭabāʾiʿ al-ḡinn wa-mawālīdi-him wa-mawāḡīdi-</i>	
<i>him wa-l-arwāḡ al-šarīʿa (Kitāb)</i>	1142

Tartīb al-da'awāt fi taḥṣīṣ al-awqāt (Kitāb) 227,
511-17, 1040, **1101-3**, 1105
Tartīb zībā (Kitāb) 1108
Tašawwuf ilā riğāl al-tašawwuf (Kitāb al-) 795,
1039
Tašrif (Kitāb al-) 239, 832
Tašrif al-'izz (Kitāb) 1105
Tašyīd ġāmi' hawṣṣ al-Qur'ān (Kitāb) 1078
Ṭawāliq (Kitāb al-) 1148
Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawağğuhāt al-
'atā'iyya (Kitāb al-) 447, 448, 498, **504-5**,
1077, 1090, **1099**, 1101, 1221, 1228, 1232
Ṭawq al-ḥamāma fi l-ulfa wa-l-ullāf (Kitāb) 970
Taysīr al-maṭālib li-kull ṭālib (Kitāb) 539, 1053,
1078, 1098
Taysīr al-'awarīf fi šarḥ Šams al-ma'arīf (Kitāb)
..... 548, 1072, 1125, 1233
Tazyīn al-aswāq fi aḥbār al-'uṣṣāq (Kitāb) 506,
596
Testament de Salomon 75, 76, 77, 352, 353, 354,
355, 560, 955, 991
Tetrabiblos 171
Ṭibb al-nabawī (Kitāb al-, Ibn Qayyim al-
Ğawziyya) 617
Ṭibb al-nabawī (Kitāb al-) 464, 584
Ṭibb al-rūḥānī (Kitāb al-) 582, 584
Ṭibb al-rūḥānī bi-l-Qur'ān al-raḥmānī (Kitāb al-)
..... **584-86**
Tibr al-masbūk fi naṣiḥat al-mulūk (Kitāb) 992,
1031
Ṭilasmāt al-kabīr (Kitāb al-) 319
Ṭimār al-ḥikma (Kitāb) 225
Ṭimār al-qulūb fi l-muḍāf wa-l-mansūb (Kitāb)
..... 131
Timée 185, 316, 658
Torah 323, 426, 943, 1256, 1259
Traité d'Eusèbe, fils de Pamphilus, contre La vie
d'Apollonius de Tyane écrite par Philostrate,
issue du parallèle tracé par Hierocles entre lui
et le Christ 205
Tuḥfat al-aḥbāb wa-munyat al-anğāb fi asrār
bismillāh al-raḥmān al-raḥīm wa Fātiḥat al-
kitāb (Kitāb) 1124

Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara (Kitāb) 1082
Tuḥfat al-'uṣṣāq [fi] ṭariq al-awfāq (Kitāb) ... 1124
Turğumān lisān al-Ḥaqq al-mabtūt fi l-amr wa-l-
ḥalq (Kitāb) 467

- U -

'Uğāla fi ḥall al-anmāt al-ma'rūfa bi-ğam' Abī l-
'Abbās al-Būnī (Kitāb al-) **531-34**, 541, 544,
1069
Ulūf (Kitāb al-) 169, 192, 224
Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr (Kitāb) 431
Ustuwwaṭās (Kitāb al-) 859
Uṣūl wa-l-ḍawābiḥ al-muḥkama (al-) 172, 215,
550-54, 661, **1108-9**, 1132
'Uyūn (Kitāb al-) 297
'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā' (Kitāb) 192,
224
'Uyūn al-ḥaqā'iq fi kull mā yuḥmalu min 'ilm al-
ṭarā'iq (Kitāb) 253
'Uyūn al-ḥaqā'iq wa-īdāḥ al-ṭarā'iq (Kitāb) 710

- V -

Vie d'Apollonius de Tyane 205
Voyage en Orient 117

- W -

Wāḍiḥa ilā asrār al-Fātiḥa (Kitāb al-) 1124
Wāsiṭiyya (al-) 617
Wa'z al-ğarīb (Kitāb al-) 405, 1229
Wuqūfāt li-l-kawākib (Kitāb al-) 658

- Y -

Yawāqīt al-mawāqīt (Kitāb) 1201
Yā' al-tašrif wa-ḥullat al-ta'rif (Kitāb) .. 506, 1232
Yā' al-wāw wa-qāf al-yā' (Kitāb) 1233

- Z, Ž -

Žarf wa-l-žurafā' (Kitāb al-) 1019, 1020
Ziğ al-Sindhind (al-) 223
Ziğ Šahriyārī (= Ziğ Šāhī) 168
Zohar 497, 884, 956
Zuhd (Kitāb al-) 727, 765

Index des toponymes

- A -

Acre866
Afrique 15, 17, 18, 22, 25, 40, 62, 63, 83, 95, 222,
369, 398, 537, 579, 592, 603, 622, 697, 968,
1232
Ahlat (= Ḥilāt)200, 201
Akhmim (voir aussi Panopolis) 147, 290, 292,
410
Alep 110, 150, 181, 293, 413, 424, 621, 832, 833,
835, 1025, 1055, 1061, 1062, 1075, 1091,
1096, 1098, 1099, 1104
Alexandrie 88, 147, 185, 404, 406, 410, 423, 425,
503, 580, 1222, 1224
Alger15, 17, 561, 594
Algérie 8, 17, 19, 198, 340, 416, 419, 710, 781,
929
Almería305
Alsace-Lorraine69
Amérique du Nord62
Amīniyya (al-, mosquée)832, 833
Anatolie145, 537
Andalus (al-) 217, 264, 265, 301, 302, 303, 305,
331, 339, 340, 403, 404, 407, 412, 413, 414,
415, 423, 433, 461, 501, 532, 591, 619, 620,
622, 634, 639, 895, 956, 990, 1009, 1222
Andes40
Annaba (= Bône, Hippone) 8, 398, 399, 402,
403, 409, 416, 417, 418, 419, 431, 1038, 1222,
1229
Anşinā89
Antioche420, 1195
Aqşā (mosquée al-)1062
Arabie23, 72, 139, 405, 616, 679
Arabique (péninsule)72, 920
Arménie200
Arménie (Grande)850
Athènes185
ʿAyn Šams189
Azerbaïdjan850
Azhar (al-)256, 407, 408, 822

- B -

Bāb al-Manāra647

Bab Ftouh (cimetière)1028
Babylone 73, 74, 78, 80, 81, 136, 137, 155, 164,
170, 193, 247, 328, 333, 355, 379, 633, 634,
1136
Bagdad 76, 79, 89, 94, 97, 98, 100, 127, 129, 136,
138, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 164, 168,
171, 173, 177, 179, 183, 196, 202, 223, 224,
225, 273, 285, 291, 293, 298, 300, 301, 302,
303, 316, 318, 319, 338, 343, 361, 385, 386,
387, 395, 404, 405, 425, 471, 472, 524, 526,
829, 850, 920, 1000, 1007, 1014, 1015, 1019,
1022, 1023, 1024, 1070, 1132, 1164, 1189,
1192, 1222
Bahrēin140
Balkans20
Balkh189, 204, 385, 829, 1009
Bandanīğān200
Basra263
Bassorah 78, 85, 96, 100, 103, 110, 112, 113,
116, 134, 148, 214, 281, 282, 285, 327, 349,
386, 471, 492, 766, 770, 802, 818, 920, 1166
Blida1027
Bocage mayennais33, 37, 1027
Bombay216
Bône Voir Annaba
Boufarik922
Bougie377, 411, 412, 424, 437, 622
Brousse422
Bursa420
Būşīr89

- C -

Caire (Le) 15, 26, 86, 102, 110, 181, 192, 213,
215, 217, 256, 261, 302, 304, 329, 374, 377,
403, 404, 406, 407, 409, 410, 413, 420, 423,
424, 437, 501, 531, 537, 538, 569, 576, 591,
620, 621, 648, 652, 655, 710, 867, 873, 919,
929, 957, 1005, 1007, 1025, 1026, 1038, 1056,
1069, 1075, 1088, 1091, 1104, 1188, 1191,
1222
Carthage258
Catalogne866
Césarée200
Chine162, 225, 258, 599, 855, 1136

Chypre258
Constantinople 148, 200, 549, 588, 1062, 1064,
1065, 1082, 1090, 1102
Cordoue 183, 184, 192, 278, 302, 303, 331, 410,
461
Ctésiphon (= al-Madā'in)200

- D, Ḍ, Ḑ -

Damanhūr al-wahš1188, 1191
Damas 125, 127, 145, 179, 184, 189, 192, 215,
217, 284, 301, 349, 383, 386, 404, 405, 413,
424, 468, 480, 526, 597, 648, 651, 652, 653,
832, 833, 997, 1005, 1088, 1090, 1222, 1223
Damavand80, 81, 82, 126
Damiette622, 1078
Darīn853, 854
Dārīn853
Ḍarwān (puits)98, 99
Dayr Qunnā177

- E -

Edesse177
Égypte 10, 26, 83, 86, 87, 89, 90, 125, 150, 164,
181, 189, 193, 198, 205, 217, 222, 253, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 279, 291, 300, 332,
333, 334, 339, 346, 361, 369, 379, 383, 402,
405, 406, 410, 413, 414, 426, 433, 437, 443,
465, 480, 482, 496, 526, 569, 590, 622, 633,
647, 651, 652, 850, 865, 913, 932, 949, 982,
1005, 1006, 1024, 1025, 1026, 1028, 1029,
1032, 1038, 1040, 1047, 1062, 1067, 1086,
1119, 1136, 1137, 1188, 1189, 1194, 1195,
1198, 1220, 1222, 1223, 1225, 1276
Éthiopie549
Euphrate136, 137
Europe9, 14, 21, 32, 35, 36, 46, 68, 710

- F -

Farāhān200, 201
Fargāna189
Fārs920
Fès ..142, 227, 340, 431, 501, 619, 644, 971, 1027
France9, 13, 60, 67, 668
Fusṭāṭ184, 257, 432, 970

- G, Ğ, Ġ -

Ġaww (porte)139, 140

Ġazīra103, 524, 1223
Géorgie850
Gérone866
Grèce43, 44, 54, 143
Grenade305, 619, 622, 638
Gurgān (= Kurkān)200

- H, Ḥ, Ḧ -

Hama377, 437, 538
Hamaḍān200, 201, 202
Ḥarāla437
Ḥarrān151, 174, 177-91, 327, 669
Hatra502, 1010
Ḥawārizm429, 524, 850
Ḥawarnaq (palais légendaire)992
Hellenopolis (voir aussi Ḥarrān)177
Ḥiḡāz620, 1223
Hippone Voir Annaba
Ḥīra (al-)177, 1012
Ḥurāsān 127, 150, 178, 198, 204, 282, 283, 472,
829, 935
Ḥūzistān89, 1022

- I -

Ibérique (péninsule)145, 302, 336, 337, 433
Ifriqiya1038
Inde 15, 40, 145, 180, 189, 216, 218-22, 223,
224, 225, 228, 230, 231, 258, 273, 297, 298,
299, 317, 323, 368, 571, 572, 599, 817, 854,
1015, 1136, 1146, 1157, 1164, 1196
Indore230
Indus145
Irak 92, 137, 178, 233, 273, 280, 297, 361, 844,
1012, 1024, 1025
Iran21, 58, 82, 171, 184, 233, 394, 972
Ispahan200, 203, 204, 404, 770, 812
Istakhr1009
Istanbul125, 406, 465, 549, 1087

- J -

Jérusalem 189, 217, 305, 328, 404, 405, 432, 538,
590, 1067, 1222

- K -

Kachgar338
Kairouan201, 222, 339, 342, 816, 817, 871
Kāṇaka223

Kardīz854
 Kharpert384, 651
 Koufa 79, 92, 94, 98, 100, 102, 103, 110, 111,
 113, 128, 129, 131, 132, 136, 280, 281, 282,
 283, 284, 386, 492, 766, 771, 772, 810, 856,
 1017

- L -

Labṭīṭ (ville d'airain)990

- M -

Madā'in (al-) Voir Ctésiphon
 Maghreb 14, 87, 99, 217, 340, 402, 414, 415,
 419, 423, 532, 575, 1039, 1222
 Mahdiyya302
 Mākūd (mont)1223
 Malaga409, 622, 644
 Manbij189
 Maroc 7, 12, 13, 15, 22, 69, 95, 115, 412, 437,
 443, 501, 580, 697, 703, 917, 1028
 Marrakech 13, 14, 305, 377, 403, 404, 410, 411,
 431, 433, 437, 580, 795, 950
 Mecque (La) 98, 100, 102, 106, 184, 189, 217,
 280, 291, 297, 303, 369, 407, 411, 423, 424,
 431, 433, 460, 480, 492, 530, 533, 573, 580,
 612, 622, 691, 753, 760, 771, 773, 855, 877,
 879, 1052, 1053, 1054, 1057, 1062, 1071,
 1076, 1077, 1084, 1086, 1090, 1094, 1095,
 1104, 1105, 1111, 1134, 1188, 1222
 Médine 92, 98, 101, 104, 111, 131, 136, 214, 419,
 524, 598, 760, 769, 773, 841, 967, 1052, 1053,
 1054, 1062, 1071, 1076, 1077, 1084, 1090,
 1094, 1095, 1104, 1105, 1111, 1134
 Memphis259, 332, 333
 Merv178, 303
 Mésopotamie145, 379, 1138
 Mettidja19
 Monastir342
 Mossoul 110, 413, 1024, 1025, 1026
 Murcie217, 424, 437
 Mustapha17

- N -

Nichapur832
 Nil256, 426, 442, 1005, 1026, 1188, 1191
 Nisibe832
 Nubie333

- O -

Occident 19, 36, 40, 42, 131, 156, 209, 306, 410,
 411, 412, 425, 567, 607, 630, 638, 661, 877,
 883, 905, 936, 1001, 1018, 1030, 1219, 1220,
 1225, 1247, 1258
 Orient 9, 10, 11, 12, 24, 27, 29, 68, 156, 205, 252,
 302, 306, 307, 376, 406, 412, 414, 549, 620,
 630, 633, 638, 651, 661, 829, 850, 876, 877,
 882, 905, 988, 1001, 1038, 1247, 1258
 Ostie398

- P -

Palestine258, 870
 Panopolis (voir aussi Akhmim) .147, 290, 1195
 Pechina305
 Perse44, 81, 202, 272, 352, 1006, 1137
 Portugal305
 Pyrénées667

- Q -

Qarāfa (cimetière) 406, 407, 408, 409, 410, 432,
 652, 1038, 1220
 Qāsiyūn (mont)424, 833, 834
 Qirmāsīn200
 Qumm200, 1194
 Qūṣ649

- R -

Rayy183, 200, 204, 376, 769
 Rome200, 236, 466
 Ruwaydašt200, 203

- S, Š, Ş -

Safi580
 Safi (porte de)580
 Şa'īd649, 1191
 Šām1223
 Sanaa355
 Sārūq (château)202
 Sawād1023
 Sérira220, 221
 Séville 209, 217, 301, 305, 403, 411, 433, 587,
 612
 Sind148, 171, 223, 224
 Sindâbour220
 Sindân189

- Index des toponymes -

Sumatra24
Sūs353
Syrie 86, 189, 258, 291, 377, 385, 386, 410, 437,
482, 483, 501, 526, 850, 1137

- T, Ṭ, Ṭ̣ -

Ṭabaristān76, 82, 200, 584, 812
Ṭahrah Mardūm (porte)203
Tanger13, 932
Tarmān200
Tébessa412
Tigre146
Tlemcen 16, 28, 411, 431, 433, 501, 523
Tolède180, 189
Tripoli 85, 377, 437, 1081, 1098
Tunis 217, 300, 377, 403, 405, 408, 410, 411,
424, 425, 431, 432, 433, 437, 594, 644, 1038,
1188, 1191, 1222, 1223, 1224, 1229, 1230

Tunisie 26, 27, 409, 781
Ṭurayyā (al-) 347, 348, 349, 350
Turquie 20, 200
Ṭūs350
Tyr 189, 236

- U -

ʿUmariyya (al-) 424, 832
Urfa (= Edesse)177

- W -

Wāsiṭ78, 132, 196, 386, 405, 1022, 1023, 1222

- Y -

Yémen 84, 95, 106, 123, 174, 326, 369, 416, 417,
564, 593, 709, 770, 879, 923, 935, 1029, 1074,
1136, 1161, 1223, 1276

Index des noms d'esprits et des mots magiques

Nous avons inclus dans cet index les noms de djinns, d'anges, de démons, de divinités, mais aussi les mots magiques, signalés par une astérisque. Certains mots magiques peuvent aussi être considérés comme des noms d'esprits dans des invocations.

- A -

Abayḍ	920	Anāhīd/Anāhīd	80, 81, 82, 1197
Abğad 231, 842, 904, 905, 907, 912, 1257, 1260, 1261, 1267, 1268		Anğalalīṭ/Falīṭ*	559, 1249
‘Abrā	1141	ange	Voir <i>malak</i>
Abrā’īl	1140	Anmrā	1140
Abū l-Tawābi‘ (= al-Aḥmar)	925, 927	Anūḥ*	924, 942, 943, 945, 1273, 1274
Abū Riyāḥ	360	Anyā’īl	877, 878, 1247
Abū Zawba‘a	1140	‘Anyā’īl	860
Abū ‘Unqūd	1024	‘Anyā’īl 912, 914, 915, 916, 918, 1259, 1261, 1267, 1268	
Abyaḍ	916, 920, 928	Aphrodite	354, 1143
Adūnāy* 254, 872, 874, 875, 887, 944, 1185, 1187		Apollon	246, 899
Ağrārḥ*	953, 954	Aqšā*	932
Āh*	945, 1273, 1274	‘Aramram (al-)	1141
Ā‘h*	899, 900	Ārhba	1139
Aḡmlyā’īl	898, 900	Arqiyā’īl	899, 900
Aḥmar (al-) 905, 906, 916, 917, 918, 920, 925, 926, 927, 928, 1258, 1260, 1261, 1262, 1264		‘Arqiyā’īl	860
Ahrā’īl	899, 900	‘arš (<i>ahl al-</i>)	909
Ahyā* .. 709, 771, 772, 813, 888, 944, 1185, 1187		Artiyā’īl	912
Ahyāšarāhyā*	212	Ašğa‘	1140
Āl*	872, 873, 874, 875, 887	Askā	899, 900
al-arkyāt*	929, 930	Ašmāṭūn*	929, 930
al-Ġāy	899, 900	Ašmḥ*	932
Alḥ*	932	Asmūn	899, 900
Ālhīm	1139	Asqūlūbyā	246
al-Ḥylwma*	953	Ašṭḥ*	932
al-Lūl	877, 878, 1247	Aswad (al-)	921
‘Allūm*	951, 952	Aswad al-Zarqā’	922
‘Almaš*	Voir <i>Ġalmaš*</i>	‘Aṭbūrah*	885
al-Rāḥis	1138	‘āṭrabāb*	885
‘Amarrad	1137	Aṭūn*	929, 930
Ameretāt	77	‘Aynā’īl	860
‘āmīr (pl. ‘ummār, ‘awāmīr) 118, 121, 122, 643, 644, 645, 932		A‘yṭṭī*	885
Amlḥ*	932	Ayyūm*	953, 954
		‘Ayzār	1139
		Azazel	143
		‘Azra	1141

- B -

Bağad	911
Barhaš*	559, 1248
Barhayūlā/Brhdlā/Barhidlā*	559, 1249
Barhidlā*	Voir Barhayūlā*
Barqān	916, 923-24, 926, 927
Baršan*	559, 1249
Bašāriš*	1249
Baškaylaḥ/Baskalyaḥ/Yaškaylaḥ*	559, 1249
Baṭīh*	558, 559
Bazğal*	559, 1248
Bbīl*	932
Bhlhlyūh*	929, 930
Bhlṭif*	929, 930
Bḥšhšlṭūš*	925
Bḥṭš	1141
Bīduḥt/Bīduḥ/Baydūk 78, 79, 80, 354, 355, 356, 1143	
Bikaḥṭahawnayh*	1249
Bikaḥṭaḥṭahawniya*	1249
Bikaḥṭahwanayyah*	1249
Bikaḥṭūniya*	1249
Biktān	1139
Birhatīh*	558, 559, 886, 1248
Bīsā	899, 900
Bklm	1139
Blḥ*	932
Blḥyā*	932
Bšlhṭṭ*	929, 930
Bšlyūš*	929
Bšlywš*	930
Budūḥ*	559
Burāq	923

- C -

Chérubins Voir *Karūbiyyūn (al-)*

- D, Ḍ, Ḑ -

Dāhir	1138
Dālūm*	1273, 1274
Danhaš	1141
Danyā'il	876, 878, 1247
Dardiyā'il 859, 860, 877, 878, 899, 900, 912, 1018, 1247	
Darḥamiyā'il	877, 878, 1247
Dar'iyā'il	860
Dā'ūğ*	942, 943, 945, 1273, 1274

Daymūma*	953, 954
Dayyūm*	951, 952, 953, 954, 1273, 1274
Ḍaḏağ	231, 912
Ḍaḏgaš	911, 1259, 1261, 1268
démon	Voir <i>šayṭān</i>
Dhmwš	577
Dinūn*	885
Dī'ūğ*	945, 1273, 1274
djinn	Voir <i>ğinn</i>
Ḑkz*	899, 900
Dntī*	885
Dsūš*	885
Dywyd	1140

- E -

effrit	Voir <i>'ifrīt</i>
Eshmoun	258, 899

- F -

Faḏqar	911, 1259, 1261, 1268
Falīt*	Voir <i>Angalalīt*</i>
Falnahūd*	Voir <i>Qalnahūd*</i>
Fargūṭīl	877, 878, 1247
Farmazān*	Voir <i>Qazmaz*</i>
Farrūḥ	1139
Fatra	1139
Fayrūz	1138
Fī'ūğ*	942, 943, 945, 1273, 1274
Fīšāqūm*	929, 930
Fqrūn	1141
Frāskīl	898, 900
Fuḡṭus	352, 1137

- G, Ğ, Ğ -

Gabriel	Voir <i>Ğibrīl</i>
Ğabrīqīl	877, 878, 1247
Ğalmaš/'Almaš*	559, 1248
Ğamūnā'*	885
Ğartiyā'il	877, 878, 1247
Ğaṭr*	885
Ğayāhā*	559, 1249
Ğibrā'il	1268
Ğibrīl 84, 125, 214, 228, 363, 364, 689, 771, 772, 773, 774, 826, 827, 839, 840, 841, 859, 860, 882, 905, 906, 909, 912, 916, 924, 1198, 1258, 1261, 1267	
Ğibriyā'il	860, 898, 900, 914, 915, 916, 924

ġinn (*ġinnī*, *ġānn*) 11, 41, 42, 77, 81, 91, 106, 107,
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
 124, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 140, 143,
 144, 156, 159, 160, 259, 269, 270, 299, 321,
 323, 324, 342, 343, 347, 348, 349, 350, 352,
 353, 354, 355, 360, 372, 380, 391, 392, 394,
 464, 540, 560, 566, 577, 578, 579, 588, 605,
 606, 612, 615, 616, 643, 644, 645, 647, 648,
 658, 680, 691, 692, 750, 780, 781, 786, 793,
 794, 807, 808, 874, 888, 905, 906, 908, 909,
 914, 915, 917, 918, 925, 926, 927, 928, **919–**
32, 937, 940, 946, 955, 992, 996, 997, 1017,
 1018, 1019, 1023, 1025, 1027, **1022–29**,
 1071, 1129, 1135, 1137, 1138, 1142, 1154,
 1156, 1158, 1159, 1160, 1161, 1163, 1164,
 1165, 1168, 1189, 1192, 1197, 1205, 1225,
 1229, 1248, 1249, 1258, 1260, 1274, 1275
 - *arwāḥ ġinniyya*615
 - *ġinniyya*342, 616, 927, 928
 - *ḥadīm min al-ġinn*914
 - *maradat al-ġinn*645
 Ġmz*899, 900
 Ġndrb1138
 Gog et Magog83, 944
 goule Voir *ġūl*
ġūl (*aġwāl*, *ġīlān*)11
 Ġybwra*953, 954

- H, Ḥ, Ḥ -

ḥamalat al-ʿarš/amlāk ʿaršiyya 464, 488, 773,
 904, 905, 906, 907, 909, 910, 911, 912, 913,
 1257, 1258, 1259, 1260, 1261, 1267, 1268
 - *ḥadamat al-ʿarš*859, 860
 Hamhama1139
 Hamrākīl898, 900
 Ḥāmt*953, 954
 Harāhīl899, 912
 Harākīl899, 900
 Ḥarmakiyāʿīl877, 878, 1247
 Ḥarmāya860
 Ḥarmiyāʿīl860
 Harṭama1139
 Hārūt et Mārūt 71, **73–84**, 109, 193, 278, 279,
 333, 354, 370, 438, 786, 944, 1043
 Haṣbāwit*872
 Ḥašram1141
 Haurvatāt77

Hawwaz 231, 842, 912
 Hawzaḥ911, 1259, 1261, 1267, 1268
 Ḥayyūm* 951, 952, 953, 954
 Hdlyāġ/Hdlyāḥ 925, 926, 927
 Ḥdūd 898, 900
 Ḥfš* 899, 900
 Ḥġz*885
 Hībūrš* 929, 930
 Ḥimrān 1138
 Ḥīṭ^c 1139
 Hmwtā*991
 Ḥnsū[n]*885
 Ḥšd*899
 Ḥšd*900
 Hšṭšlhkūš*925
 Htġn*885
 Hṭḥ* 899, 900
 Ḥṭwfa 1140
 Ḥūlālā 899, 900
 Ḥulqūm 1026, 1027
 Hurmuz 1139
 Ḥūṭḥīl*559
 Ḥūṭīr* 559, 1248
 Ḥuṭṭī 231, 842, 912
 Ḥuwayriṭ (al-) 1141
 Hūwiyāʿīl991
 Ḥwba* 953, 954
 Hyā*392
 Hyašb 1140
 Hyṭwb* 1273, 1274

- I -

Iblīs 79, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 132, 133,
 136, 137, 143, 299, 354, 434, 920, 924, 1027,
 1139, 1142, 1143
ʿifrit (*ʿafārit*) 11, 352, 353, 577, 578, 579, 645,
 769, 879, 905, 906, 925, 926, 927, 928, 996,
 997, 1018, 1137, 1258, 1260, 1261
 - *tawāqif al-ʿafārit (al-)* 578, 579
 Igda883
 Īh* 942, 943, 944
 Īl*887, 942, 943, 944, 945, 1273, 1274
 ʿIšār 1140
 Iṣbāʿut* Voir Iṣbāwit*
 Iṣbāwit*872, 873, 874, 875, 1185, 1187
 Ismākīl 578, 898, 900
 Ismāʿīl 578, 898

Ismā'īl al-Kātib578, 579
 Isrāfīl 771, 860, 882, 898, 900, 909, 912, 916
 Išyta*953, 954
 'Izrā'īl 860, 882, 909, 922, 1259, 1261, 1267,
 1268
 - malak al-mawt922
 'Izriyā'īl 898, 900, 914, 915, 916

- K -

Kabikağ680
 Kalamun231, 912
 Kalkā'īl917
 Kallūm*951, 952
 Karamyā'īl883
 Karīr*558, 559, 1248
 Karūbiyyūn (al-, Chérubins)910
 Kasfiyā'īl859, 860, 886, 916
 Kawkab1138
 Kaydahūlā*559, 1249
 Kaywān1138
 Kaẓhīr*559, 1249
 Kfqa*953, 954
 Khf*953, 954
 Klkyā'īl898, 900
 Kškšly'ūs*925
 Kšmālḥ*932
 Kursāya860
 kursī (ahl al-)909
 Kwāyātā*885

- L -

Lamaštū921
 Llšhaq*885
 'lšāqš*929, 930, 932
 'Lšq*929, 930
 'Lšqūm*929, 930
 Ltābtā*953, 954
 Lūdā898, 900
 Lūḥā898, 900
 Lūmā898, 900
 Lw'ālyh*1273

- M -

Magog Voir Gog et Magog
 Mahālah333
 Mahkal924
 Mahlah333

malak (malā'ika, amlāk) 58, 73, 74, 76, 77, 78, 79,
 83, 84, 121, 122, 125, 128, 143, 190, 206, 215,
 216, 228, 231, 259, 265, 266, 270, 271, 324,
 333, 354, 357, 372, 381, 438, 481, 494, 519,
 540, 556, 573, 574, 595, 605, 606, 614, 622,
 623, 632, 658, 665, 680, 686, 720, 725, 735,
 757, 773, 774, 780, 784, 785, 786, 791, 792,
 794, 799, 807, 808, 826, 859, 860, 861, 862,
 865, 867, 873, 874, 876, 878, 880, 881, 882,
 883, 884, 885, 886, 887, 888, 905, 906, 907,
 908, 909-19, 922, 931, 937, 940, 947, 955,
 976, 977, 988, 989, 990, 996, 1018, 1032,
 1071, 1154, 1156, 1158, 1159, 1164, 1165,
 1170, 1258, 1259, 1260, 1261, 1274

- malak muqarrab 700, 755, 756

- malā'ika muwakkilīn bi-l-nār791

Manša'905, 911, 1258, 1261, 1267, 1268

Manūn*885

Marḥiyā'īl 877, 878, 1247

Mārūt Voir Hārūt et Mārūt

Maṭlīḥ*885

Mā'ūğ* 942, 943

Maymūn 905, 906, 916, 921, 923, 922-23, 924,
 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 998, 1258,
 1261

- Maymūn al-Aswad922

- Maymūn al-Azraq922

- Maymūn al-Saḥābī922

- Maymūn al-Ṭayyār922

Maymūna928

Māywhā*953

Mazğal* 559, 1248

Métatron 884, 885, 888, 912

Mfrš 1140

Mhāqāl 1138

Mḥāyd* 953, 954

Mḥbdīla*953

Mhlšnūḥ*885

Mhmūn*885

Mhrāqs* 929, 930, 932

Mḥtūkrā 1140

Mhyā'īl 898, 900

Mīkā'īl 860, 882, 899, 900, 912, 914, 915, 916,
 917, 919, 1259, 1261, 1267, 1268

Mirdās 1140

Mismār 1141

Mlyṭnhyāyād*991

Mntzr*	885
Mqh*	953, 954
Mqš*	932
Mrbwra*	953, 954
Mrbyā	1141
Mrtqn*	885
M'rūš*	885
Mslqr	1140
Mšmīt*	885
Mtmūn*	885
Mṭqrbyāy*	885
Muḍahhab (al-)	905, 906, 916, 919, 920, 925, 926, 927, 1258, 1260, 1261
Munkar	882
Murra	916, 924, 1139
Musabbihūn (al-, = Séraphins)	910
Mustaṭīc*	885
Muzāḥim	1139

- N -

ṅākfdmābr*	885
Nakīr	882
Nāmān	1140
Namū Ṣalḥ/Namū Ṣalḥ*	559, 1249
Nāsatya	82
Nāšūr	360
Ndw*	899, 900
Nephilim	279
Nīrāt*	Voir Qabarāt*
Nīṭiyā'il	860
Nizār	1140
Nmūdrky	1140, 1141
Nnmyūš	1140
Nšarū*	885
Nūryā'il	859, 860, 883
Nwdr	1140

- Q -

Qabarāt/Nīrāt*	559, 1249
Qādim	1140
Qaḍmyā'il	877, 878, 1247
Qāl*	953, 954
Qalmāmīm	899, 900
Qalnahūd/Falnahūd*	558, 559, 1248
Qamiyātīl	877, 878, 1247
Qarašat	231, 912
qarīn (qarā'in)	930, 931, 932

- qarīna	913, 932, 1248
Qārūn	1138
Qazmaz/Qazmazān /Farmazān*	559, 1249
Qbš*	899, 900
Qdmna	1140
Qh*	953, 954

- R -

Raḥl	1139
Raziel	357, 865
Rbh*	899, 900
Rê	757
Riḍwān	882
Riyāḥ	1139
ṛmwdi*	885
Rṭn*	899, 900
Rūbā'il	917
Rūfiyā'il	898, 899, 900, 916, 917
Rūqiyā'il	859, 860, 886, 905, 906, 907, 914, 915, 917, 1258, 1260, 1261, 1267, 1268

- S, Š, Š -

Sa'afaš	231, 912
Šādān al-Ḥariṭ	1141
Šaddād	1138
Šaddāy*	872, 873, 874, 875, 887
Šā'diyā'il	917
Šāffūn (al-, = les Rangés)	910
Šafšafā'il	912
Šāḥbā	1141
Šaḥr	81, 348, 354, 905, 906, 991, 992, 997, 1017, 1018, 1141, 1258, 1260
Sāhtwn	1140
Sakrtatā*	885
Šalšā'il	917
Sama'miyā'il	877, 878, 1247
Šamḥābārūḥ*	1249
Šamḥāhir*	559, 1249
Šamḥāhir/Šamḥāhir*	559, 1249
Šamharūš	905, 922, 928, 1027, 1258
Samḥā'il	917
Samḥīl	859, 860
Šamḥīṭ	886
Šamḥītā	562, 886
Šamḥūraš	905, 906, 916, 921-22, 928, 1027, 1258, 1261

Šamḥūtyā	886	Šmḥyā'īl*	932
Samsamā'īl	860, 916, 917, 1268	Šmr'al	1138
Šamšamā'īl	916	Smūṭīṭā*	885
Samsamiyā'īl	914, 915	Šn'īq	925, 926, 927
Šamšamiyā'īl	1258, 1261	Sqt*	900
Šam'iyā'īl	859, 860	Šqt*	899
Šarāhīl	899, 912	Srkmākīl	898, 900
Šarāhya* 709, 771, 772, 813, 888, 944, 1185, 1187		Šttīlākūš*	925
Sarfiyā'īl	860	Štwḥ*	932
Šarfiyā'īl 877, 878, 914, 915, 916, 1247, 1259, 1261, 1268		Šūgāl 877, 905, 906, 925, 926, 927, 1258, 1260, 1261	
Ša'sa'a	1139	Šūgyā'īl	877, 878, 927, 1247
Satan 76, 92, 113, 114, 117, 118, 159, 287, 607, 608, 610, 625, 861, 924, 1231, Voir Šayṭān (al-)		Swrāḥī*	885
Šātī'c*	929, 930	Ṣyāḥwā*	885
Sattāḥ	911, 1268	Šyta*	953
Šattāḥ	1259, 1261		
Saydūk 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1138			
Šayṭān (al-)	93, 607, 608, 611		
šayṭān (šayāṭīn) 38, 45, 46, 73, 74, 75, 76, 87, 93, 94, 98, 99, 117, 118, 121, 122, 128, 133, 135, 159, 168, 205, 208, 270, 271, 277, 278, 279, 323, 324, 333, 342, 352, 353, 354, 364, 519, 520, 560, 578, 579, 605, 606, 611, 614, 658, 707, 792, 793, 794, 874, 908, 920, 921, 922, 925, 928, 931, 932, 944, 946, 955, 988, 996, 1017, 1129, 1135, 1137, 1139, 1142, 1154, 1156, 1161, 1189, 1225, 1274, 1275			
- ḥayālāt šayṭāniyya	644		
- kibār al-šayāṭīn	578, 579		
- šayṭān mārid	520, 738, 739		
Šayṭūb	1141		
Sayyār	1138		
Sayyūm*	951, 952		
Séraphins	Voir Musabbīḥūn (al-)		
Šftīl	1140		
Šhbāṭūš*	212		
Šhf*	953, 954		
Shiyā'īl	898, 900		
Šḥā'īl	898, 900		
šibāb (šū'ba min al-ḡunūn)	781		
Skr*	899, 900		
Šmḥ*	932		
Šmḥīṭā*	885, 886		

- T, Ṭ, Ṭ -

tābi' (tawābi')	124, 927, 932
- tābi'a	927, 937
Tābwna*	953, 954
Ṭaḥaḍ	231, 912
Ṭāḥīl	877, 878, 1247
Ṭāḥwl*	953
Ṭalhakfiyā'īl	859, 860
Ṭamriyāt/Damriyāt 905, 906, 925, 926, 927, 928, 1258, 1260, 1261	
Tamšīṭā*	886
Ṭaniyā'īl	860
Tāqmīm	899, 900
Tarqab*	559, 1248
Ṭarš*	1249
Ṭassūm*	951, 952, 953, 954
Ṭāsūm*	1273, 1274
Ṭātā'īl	860, 899, 900
Tatliḥ/Tagliḥ/Y'lbh*	558, 559, 1248
Ṭayfūr	360
Ṭaykal	911, 912, 1259, 1261, 1267, 1268
Ṭbābūr	1140
Ṭff*	953, 954
Ṭḥāyd*	953, 954
Thot	93, 257
Ṭṭwn*	885
Ṭqy'tān	1140
Ṭrb*	1273, 1274
Ṭšḥyš*	885
Ṭu'bān	1140
Tukābid*	953, 955

Ṭūnaš*	1249
Ṭūrān*	558, 559, 1248
Ṭūš*	1249
Ṭūtyāl	884
Ṭūtyā'il	884
Ṭūyāš*	1249
Tyšāma	1140
Ṭzġān*	885

- U -

ʿUḏāfir	1140
ʿŪgi'el	944
Umm al-Šibyān	927, 932, 937
Umm Ḥulqūm	1026
Umm ʿUnqūd	1024, 1025
ʿUnqūd	1024, 1025, 1026, 1027

- W -

Waqqāš	1140
Wl*	885

- Y -

Yāh*	942, 943, 944, 945, 1273, 1274
Yaškaylaḥ*	Voir Baškaylaḥ*
Yātrāṭīl*	932
Ydyġ*	953
Yhkš*	929, 930
YHWH*	872, 873, 874, 882
Ynkfil	898, 900
Yūqš*	929, 930
Yʿrfqūš*	929, 930

- Z, Ṣ -

<i>zabāniya</i>	791, 792
Zarqā' (Banū l-)	143
Zawba'a	360, 1140
Za'zūr	360
Zeus	151, 246
Zīzb	1138
Zunbūr	1138
Zūryā'il	898, 900
Zyḏwh*	953
Z'rūš	1141

Index des termes astrologiques

Nous avons établi les entrées de cet index en fonction du terme français usuel, à l'exception des mansions lunaires, qui n'ont pas d'équivalent. Les entrées des termes arabes renvoient au terme français correspondant.

- A -

‘Aḍrā’ (al-) Voir Vierge
Aḥmar (al-) Voir Mars
‘Aqrab (al-) Voir Scorpion
Asad (al-) Voir Lion
ascendant (ṭālī‘) 267, 327, 360, 363, 364, 569,
890, 960, 961, 1009, 1010, 1204
‘Awwā’ (al-) 696, 893, 898, 900, 1207, 1249,
1252, 1254

- B -

Bahrām Voir Mars
Balance (al-Mīzān) 241, 528, 711, 890, 897, 899,
900, 1001, 1197, 1208, 1209, 1262, 1263,
1264, 1265, 1266
Balda (al-) 898, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Baṭn al-Ḥūt Voir Rišā’ (al-)
bayt Voir maison et domicile
Bélier (al-Ḥamal, al-Kabš) 170, 267, 528, 702,
711, 879, 881, 890, 892, 893, 894, 897, 899,
900, 902, 903, 1001, 1009, 1010, 1197, 1207,
1209, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266
burġ Voir Zodiaque (signe)
Buṭayn (al-) 891, 892, 894, 898, 900, 1207, 1248

- C -

Cancer (al-Saraṭān) 528, 890, 897, 899, 900,
1001, 1197, 1207, 1209, 1262, 1263, 1264,
1265, 1266
Capricorne (al-Ġady) 528, 711, 890, 897, 899,
900, 902, 903, 1001, 1197, 1208, 1209, 1262,
1263, 1264, 1265, 1266
chute (hubūt) 528, 1209

- D, Ḍ, Ḑ -

Dabarān (al-) 696, 898, 900, 1207, 1248, 1251,
1253

Dalw (al-) Voir Verseau
décan (waġh, wuġūh) 170, 186, 892, 902, 903,
1209, 1262, 1263, 1264, 1265
Ḍirā’ (al-) 898, 900, 1207, 1248, 1251, 1253
domicile (bayt, buyūt) 186, 187, 1001, 1010,
1201, 1209

- E -

electiones Voir nuġūm (iḥtiyār al-nuġūm)
exaltation (šaraf) 528, 529, 721, 722, 892, 905,
906, 959, 960, 961, 1209, 1257, 1260
exil (wabāl) 1001, 1209

- F -

Farġ al-muqaddam (al-, = al-Farġ al-awwal)
..... 1208, 1249, 1253, 1254
Farġ al-mu’ahḥar (al-, = al-Farġ al-āḥir) 899,
900, 1208, 1249, 1253, 1254

- G, Ġ, Ğ -

Ġabha (al-) 898, 900, 1207, 1248, 1252, 1254
Ġady (al-) Voir Capricorne
Ġafr (al-) 898, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Ġawzā’ (al-) Voir Gémeaux
Gémeaux (al-Ġawzā’, al-Taw’āmān) 528, 890,
897, 899, 900, 902, 903, 960, 961, 1001, 1002,
1197, 1207, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265,
1266

- H, Ḥ, Ḧ -

Ḥamal (al-) Voir Bélier
Han’a (al-, = al-Taḥāyi) 898, 900, 1207, 1248,
1251, 1253
Haq’a (al-, = al-Maysān) 898, 900, 1207, 1248,
1251, 1253
Ḥaraṭān (al-, = al-Zubra) 1207, 1248, 1252, 1254
hubūt Voir chute
Ḥūt (al-) Voir Poissons

- I -

Ibra (al-) Voir Šawla (al-)
Iklīl (al-) 898, 900, 1208, 1249, 1252, 1254

- J -

Jupiter (*al-Muštari*) 119, 120, 187, 188, 189, 212,
248, 249, 318, 322, 491, 528, 529, 539, 715,
716, 717, 718, 736, 873, 890, 905, 917, 918,
922, 960, 961, 980, 998, 999, 1001, 1138,
1197, 1202, 1209, 1215, 1216, 1217, 1218,
1235, 1236, 1258, 1259, 1261, 1263, 1265,
1266

- K -

Kabš (al-) Voir Bélier
Kātib (al-) Voir Mercure
Kaywān (al-) Voir Saturne

- L -

Lion (*al-Asad*) 890, 897, 899, 900, 902, 903, 1001,
1197, 1207, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265,
1266
Lune (*al-Qamar*) 140, 151, 159, 188, 189, 191,
195, 197, 230, 267, 388, 519, 520, 521, 528,
529, 538, 539, 569, 641, 670, 691, 715, 716,
717, 718, 721, 722, 724, 736, 740, 741, 887,
890, 891, 892, 893, 905, 906, 959, 960, 961,
969, 980, 981, 993, 998, 999, 1001, 1181,
1182, 1197, 1201, 1202, 1209, 1215, 1216,
1217, 1218, 1235, 1236, 1251, 1252, 1253,
1254, 1258, 1261, 1262, 1264, 1265, 1279,
1284, 1286
- *ḥakīm al-dawra l-qamariyya* 322
- *mabīt al-Qamar* 856

- M -

maison (*bayt, buyūt*) 186, 267, 1001
mansion lunaire (*manzil al-Qamar*) 173, 272,
382, 383, 461, 490, 560, 567, 572, 691, 694,
696, 722, 723, 724, 727, 728, 802, 848, **891-
902**, 955, 1201, **1207-8**, 1248, **1251-55**
manzil al-Qamar Voir mansion lunaire
Mars (*al-Mirriḥ, al-Aḥmar, Bahrām*) 170, 188,
189, 212, 528, 539, 689, 694, 695, 715, 716,
717, 736, 737, 738, 739, 741, 742, 743, 744,
745, 768, 808, 867, 890, 892, 917, 918, 920,

980, 998, 999, 1001, 1009, 1010, 1031, 1033,
1197, 1202, 1209, 1215, 1216, 1217, 1218,
1235, 1236, 1258, 1261, 1262, 1263, 1264,
1265

Maysān (al-) Voir Haq'a (al-)
Mercure (*‘Uṭārid, al-Kātib*) 170, 188, 189, 521,
528, 538, 539, 715, 716, 717, 736, 873, 923,
924, 980, 998, 999, 1001, 1002, 1196, 1197,
1202, 1209, 1215, 1216, 1217, 1218, 1235,
1236, 1259, 1261, 1263, 1264, 1265
Mirriḥ (al-) Voir Mars
Mizān (al-) Voir Balance
Muqātil (al-) Voir Saturne
Muštari (al-) Voir Jupiter

- N -

Naṭḥ (al-) Voir Šaraṭān (al-)
Naṭra (al-) 696, 899, 900, 1207, 1248, 1251, 1254
Na‘ā'im (al-) 898, 899, 900, 1208, 1249, 1252,
1254

- P -

Poissons (*al-Ḥūt, al-Samaka, al-Riṣā'*) 528, 890,
899, 900, 1001, 1197, 1208, 1209, 1263, 1264,
1265, 1266

- Q -

Qalb (al-) 899, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Qamar (al-) Voir Lune
Qaws (al-) Voir Sagittaire

- R -

Rāmī (al-) Voir Sagittaire
Riṣā' (al-, = Baṭn al-Ḥūt) 899, 900, 1208, 1249,
1253, 1255
Riṣā' (burğ al-) Voir Poissons

- S, Š, Ş -

Sa'd al-aḥbiya 1208, 1249, 1253, 1254
Sa'd bula' .696, 898, 900, 1208, 1249, 1253, 1254
Sa'd al-dābiḥ 696, 898, 900, 1208, 1249, 1253,
1254
Sa'd al-su'ūd 696, 898, 900, 1208, 1249, 1253,
1254
Sagittaire (*al-Qaws, al-Rāmī*) 267, 528, 890, 897,
899, 900, 1001, 1197, 1208, 1209, 1262, 1263,
1264, 1265, 1266

Samaka (al-) Voir Poissons
Šams (al-) Voir Soleil
šaraf Voir exaltation
Šaraṭān (al-, = al-Naḥḥ) 691, 893, 898, 900, 1207, 1248
Saraṭān (al-) Voir Cancer
Šarfa (al-) 893, 898, 900, 1207, 1249, 1252, 1254
Saturne (*Zuḥal*, *al-Muqātil*, *al-Kaywān*) 187, 188, 189, 250, 368, 369, 521, 522, 528, 539, 693, 715, 716, 717, 718, 736, 743, 859, 890, 921, 922, 923, 973, 980, 998, 999, 1000, 1001, 1138, 1165, 1197, 1202, 1209, 1215, 1216, 1217, 1218, 1235, 1236, 1259, 1261, 1262, 1264, 1265, 1266
Šawla (al-, = al-Ibra) 899, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Scorpion (*al-‘Aqrab*, *al-Šūra*) 890, 897, 899, 900, 902, 903, 1001, 1010, 1197, 1208, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266
sextile (*tasdīs*) 529, 908
Simāk (al-) 696, 898, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Soleil (*al-Šams*) 151, 170, 188, 189, 195, 246, 250, 251, 439, 440, 462, 513, 519, 521, 528, 529, 539, 607, 608, 641, 699, 711, 715, 716, 717, 718, 736, 740, 741, 743, 794, 851, 853, 869, 879, 881, 890, 892, 898, 899, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 917, 918, 920, 951, 952, 960, 961, 967, 968, 973, 980, 981, 998, 999, 1000, 1001, 1032, 1164, 1181, 1182, 1197, 1202, 1209, 1215, 1216, 1217, 1218, 1235, 1236, 1257, 1258, 1260, 1261, 1262, 1263, 1264, 1266, 1286, 1287
Sunbula (al-) Voir Vierge
Šūra (al-) Voir Scorpion

- T, Ṭ, Ṭ -

Taḥāyī (al-) Voir Han‘a (al-)
tāli‘ Voir ascendant
Ṭarafa (al-, = al-Ṭarf) 899, 900, 1207, 1248, 1251, 1254
tasdīs Voir sextile
taṭlīt Voir trigone

Taureau (*al-Ṭawr*) 170, 528, 568, 569, 691, 721, 722, 890, 893, 894, 896, 897, 899, 900, 961, 1001, 1002, 1197, 1207, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266
Taw‘āmān (al-) Voir Gémeaux
Ṭawr (al-) Voir Taureau
trigone (*taṭlīt*) 529, 908
Ṭurayyā (al-) 696, 893, 894, 896, 898, 900, 1207, 1248, 1251, 1253

- U -

‘Uṭārid Voir Mercure

- V -

Vénus (*al-Zuhara*) 80, 81, 82, 170, 188, 189, 278, 355, 521, 528, 539, 570, 683, 715, 716, 717, 736, 743, 764, 890, 896, 907, 918, 920, 947, 951, 952, 969, 976, 977, 980, 998, 999, 1000, 1001, 1136, 1143, 1197, 1202, 1209, 1211, 1215, 1216, 1217, 1218, 1235, 1236, 1259, 1261, 1263, 1265, 1266
- ḥaḡar al-Zuhara 976
Verseau (*al-Dalw*) 890, 897, 899, 900, 1001, 1197, 1208, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266
Vierge (*al-Sunbula*, *al-‘Adrā‘*) 528, 890, 897, 899, 900, 902, 903, 1001, 1002, 1197, 1207, 1208, 1209, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266

- W -

wabāl Voir exil
waḡh Voir décan

- Z, Ṣ -

Zodiaque (signe du - *burġ*, *burūġ*) 170, 176, 186, 187, 567, 696, 702, 703, 711, 723, 848, 889, 890, 897, 899, 900, 902, 903, 999, 1001, 1010, 1197, 1200, 1201, 1262, 1263, 1264, 1265
- burūġ turābiyya 696
Zubānā (al-) 898, 900, 1208, 1249, 1252, 1254
Zubra (al-) Voir Ḥaraṭān (al-)
Zuḥal Voir Saturne
Zuhara (al-) Voir Vénus

Index des notions, concepts et termes techniques

Nous avons établi les entrées de cet index en fonction du terme arabe translittéré afin d'éviter toute l'ambiguïté que peut supposer une traduction. Les entrées des termes français renvoient au terme arabe correspondant. Nous n'avons pas pris en compte les occurrences de ces termes dans les incipits et excipits des manuscrits présentés en annexe.

- A -

a'dād mutaḥābba227, 332, 513, 1173
 - *a'dād mutaḥābba wa-mutabājida*1173
afsūn57, 1163
aḥadiyya 627, 748, 749, 826, 827, 1178
 - *dāt aḥadiyya witrīyya*793, 794
 alchimie Voir *kīmiyā'* (al-)
ʿaqd (ʿuqūd) 94, 95, 109, 118, 220, 272, 357, 577, 578, 594, 971, 1163
 - *ʿaqd al-alsina* 514, 902, 1034, 1203, 1262, 1264, 1278, 1279, 1280, 1281, 1282
 - *ʿaqd al-ḥadīd*514, 515
 - *ʿaqd al-mā'*982
 - *ʿaqd al-nawm*1203
 - *ʿaqd al-ṣāḥwa*1203
 - *ʿaqd al-siḥr*240
 - *ʿaqd al-sumūm al-qātīla*896
 - *ʿaqd uḥuwwa fī Llāh*839, 840, 841
 - *nār al-ʿaqd*982
 - *taʿqīd*118
 - *ʿuqda*118
ʿarš 132, 133, 482, 488, 574, 716, 735, 778, 803, 804, 865, 884, 906, 948, 1004, 1005, 1191, 1193, 1274
 - *ʿālam al-ʿarš*715, 716
 - *ʿarš al-ʿazīm* (al-) 766, 819, 820, 859, 860, 1185, 1186, 1187, 1191, 1193
 - *ʿarš al-karīm* (al-)1185, 1186
 - *ʿarš al-maḡīd* (al-)773, 774
 - *ʿarš maʿnawī*484, 547
 - *ʿarš al-Raḥmān*488
 - *ʿarš al-raḥmāniyya*488
 - *ʿaršīyya* (al-*hay'a l-*)911
 - *ʿaršīyya* (al-*hay'a l*)911
ʿaṣā Mūsā 90, 133, 754, 854, 855, 1110, 1156
 - *Ġiyāt* (bâton de Moïse)90

- *Māsā* (bâton de Moïse)90
 - *Naf'a* (bâton de Moïse)90
 - *ʿUlayq* (bâton de Moïse)90
asmā' al-af'āl 499, 746, 747, 1238
asmā' al-aḥlāq 499, 746, 1238
asmā' al-awṣāf 499, 746, 1238
asmā' al-dāt 499, 746, 747, 1238
asmā' al-ṣifāt 499, 746, 747, 1238
 astrologie Voir *nuḡūm*
āyat al-kursī 300, 528, 529, 570, 612, 700, 719, 721, 722, 778, **781-84**, 790, 846, 907, 942, 943, 952, 959, 960, 964
 - *āy al-kursī*782
ʿayn (al-, mauvais œil) 107, 111, 262, 338, 339, 615, 1157, 1163, 1164
 - *nazra*856
ʿazīma (ʿazā'im) 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 187, 262, 270, 271, 326, 349, 351, 358, 360, 380, 392, 558, 559, 574, 577, 600, 605, 606, 615, 616, 643, 657, 658, 685, 805, 807, 808, 820, 932, 968, 970, 971, 972, 973, 1136, 1137, 1142, 1154, 1156, 1158, 1160, 1162, 1164, 1165, 1166
 - *ʿazīmat ʿunṣur al-nār*574
 - *ṣāḥīb al-ʿazīma*120

- B -

bas mala 109, 229, 479, 490, 496, 501, 504, 684, 691, 734, 776, **790-96**, 940, 979, 988, 989, 990, 1012, 1131
baṣṭ 500, 573, 585, 962, 964, 966, 1063, 1170, 1171, 1204
baṣṭ (≠ *qabḍ*) 815, 1226
 bâton de Moïse Voir *ʿaṣā Mūsā*
budūḥ 345, 367, 369, 558, 559, 560, 967, 968, 969, 972, 973

- C -

carré magique Voir *wafq*
conjuración Voir *ʿazīma*

- D, Ḍ, Ḑ -

daʿwa (*daʿawāt*) 58, 263, 452, 453, 502, 519, 520, 521, 522, 533, 541, 567, 576, 588, 613, 623, 629, 637, 638, 674, 675, 682, 737, 739, 751, 760, 761, 767, 811, 896, 1081, 1099, 1165, 1166, 1202, 1274
- *aṣḥāb daʿawāt al-kawākib* 607, 608
- *daʿwat al-kawākib* 325, 519, 596, 658, 1160, 1162, 1165, 1201
- *daʿwat al-mandal* 560
- *daʿwat al-šams* 1205
divination Voir *kihāna*
duʿāʾ (*adʿiyāʾ*) 58, 109, 157, 158, 271, 365, 430, 441, 442, 452, 453, 454, 519, 520, 522, 551, 561, 567, 618, 623, 659, 675, 691, 692, 695, 701, 702, 721, 732, 737, 738, 739, 742, 745, 760, 768, 772, 774, 777, 805, 806, 807, 808, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 820, 823, 824, 825, 827, 842, 859, 860, 861, 913, 914, 932, 939, 940, 1003, 1052, 1068, 1069, 1075, 1078, 1079, 1081, 1111, 1112, 1130, 1133, 1186, 1188, 1192, 1253, 1269, 1271, 1272
- *duʿāʾ al-Mirriḥ* 744, 745

- E -

experimenta Voir *muḡarrabāt*

- F -

Fātiḥa (*sūrat al-*) 104, 108, 109, 322, 516, 570, 612, 686, 689, 696, 699, 700, 735, 766, 777, 778, 781, **778-81**, 790, 825, 904, 906, 907, 913, 915, 940, 941, 952, 1127, 1158, 1169, 1215, 1245, 1269, 1270, 1271
- *ḥatm al-Fātiḥa* 735
fawātiḥ al-suwar 442, 756, **796-805**
- *Ā.L.M* 442, 462, 513, 568, 569, 763, 764, 766, 800, 801, 802, 803, 804, 836, 837, 939, 940
- *Ā.L.M.R* 513, 568, 569, 800, 801, 802
- *Ā.L.M.Ş* 513, 566, 568, 569, 683, 796, 797, 800, 801, 802, 803, 804
- *Ā.L.R* 513, 568, 569, 763, 764, 800, 801, 802, 803, 804, 939, 941

- *Ḥ.M* 568, 763, 764, 803, 804, 858, 939, 940, 1190, 1191, 1193, 1273
- *Ḥ.M.ʿ.S.Q* 300, 442, 443, 569, 593, 800, 801, 802, 803, 804, 1185, 1186, 1190, 1191, 1193, 1273, 1274
- *ḥawāmīm* 763, 1190, 1273, 1274
- *K.H.Y.ʿ.Ş* 300, 442, 443, 463, 566, 568, 593, 800, 801, 802, 803, 804, 1185, 1186, 1190, 1191, 1192, 1193, 1273, 1274
- *N* 568, 569, 764, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 939, 1185, 1186
- *Q* 568, 569, 799, 800, 801, 802, 803, 804
- *Ş* 568, 569, 799, 800, 801
- *Ṭ.H* 568, 569, 800, 801, 802
- *Ṭ.S* 442, 569, 800, 801, 802, 803, 804, 1190, 1193
- *Ṭ.S.M* 568, 569, 800, 801, 802, 952
- *Y.S* 568, 569, 800, 801, 802, 803, 804, 1190, 1191, 1193
- *ʿ.S.Q* 568, 800, 801
fāʾida (*fawāʾid*) 309, 360, 538, 593, 597, 600, 614, 648, 672, 673, 689, 700, 799, 804, 815, 1060, 1068, 1069, 1111
faʾl 268, 269, 271, 641
filaqtīrāt 325, 658, 1165
firāsa 359, 370, 597, 613, 655, 656, 657

- G, Ğ, Ġ -

ğadwal (*ğadāwil*) 29, 696, 747, 900, 940, 971, 1106, 1169, 1171, 1176
ğafir 494, **847-49**, 886, 1171
ğibt **91-94**

- H, Ḥ, Ḑ -

ḥāl šayṭānī 609, 610, 611
ḥālūma 685, 689, 694
ḥalwa 612, 690, 771, 772, 831, 842, 843, 844, 845, 925, 930, 953, 954, 1220, 1227, 1231
- *asmāʾ al-ḥalwa* 1220, 1227, 1231
ḥarq al-ʿāda (*ḥawāriq al-ʿādāt/al-ʿawāʾid*) 84, 428, 443, 613, 742, 743, 803, 804, 858, 1166, 1219, 1225
- *qaṭʿ al-ʿawāʾid* 731, 733
ḥātām (*ḥawātim*) 29, 76, 128, 129, 187, 271, 310, 341, 342, 369, 502, 514, 515, 558, 559, 569, 577, 585, 588, 593, 594, 595, 695, 737, 738, 744, 745, 763, 764, 826, 827, 845, 846, 925,

- 926, 930, 933, 934, 935, 938, 942, 943, 960, 961, 973, 1006, 1007, 1008, 1136, 1142, 1274, 1275
 - *ḥātam* ‘*Abd al-Rāhib sāḥir al-ġinn*588
 - *ḥātam Kisrā*1007
 - *ḥātam al-Maʿmūn*1006, 1007, 1008
 - *ḥātam Muqātil b. Sulaymān*1118
 - *ḥātam al-Saffāḥ*1006, 1007
 - *ḥātam Sulaymān* 75, 76, 129, 133, 230, 493, 533, 561, 685, 688, 689, 710, 754, 780, 786, 827, 862, 915, 932, **933-49**, 981, 992, 1008, 1018, 1071, 1273, 1274
 - *ḥawātim al-ayyām al-sabʿa* 686, 695, 1058, 1100
 - *al-ḥawātim al-ṭiniyya*785, 786
ḥawāṣṣ 141, 166, 230, 231, 234, 235, 236, 238, 240, 269, 314, 315, 367, 381, 435, 492, 508, 525, 551, 565, 592, 600, 605, 606, 633, 658, 659, 684, 686, 742, 746, 749, 785, 797, 823, 963, 965, 966, 971, 1063, 1068, 1069, 1146, 1154, 1155, 1160, 1162, 1169, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1204, 1205
ḥīla (*ḥiyal*) 124, 126, 163, 211, 244, 296, 314, 315, 332, 671, 672, 822, 823, 1135, 1136, 1150, 1161
 - *ḥiyal Banī Mūsā*1149
 - *ḥiyal al-sadana wa-l-ḥuwwāʿ*124
 - *ḥiyal sāsāniyya*394, 658, 1166
ḥimiyāʿ380, 605, 606, 1154, 1155, 1156
ḥirz332, 442, 938, 1157
 - *ḥirza hindiyya*332
ḥizb (*aḥzāb*) 441, 442, 443, 509, 566, 619, 824, 1112, 1128, 1129, 1130
 - *aʿmāl ḥizbiyya*1203
- I -
- iḥfāʿ*388, 597, 599, 658, 1160, 1166
iḥrāġ al-ġānn647, 648
 invocation Voir *daʿwa*, *duʿāʿ*, *ḥizb*
ʿirāfa (*ʿilm al-*)1162
ism Allāh al-aʿẓam 276, 277, 285, 286, 292, 300, 330, 451, 469, 470, 483, 495, 526, 527, 532, 540, 598, 599, 635, 641, 684, 685, 693, 706, **751-59**, 765, 768, 769, 770, 773, 774, 783, 792, 793, 794, 801, 802, 807, 821, 822, 826, 827, 835, 839, 840, 844, 845, 846, 851, 852, 853, 854, 858, 859, 861, 862, 873, 880, 933, 934, 935, 936, 939, 940, 941, 942, 945, 947, 948, 949, 957, 984, 995, 996, 1004, 1005, 1008, 1013, 1015, 1018, 1070, 1168, 1170, 1184, 1185, 1186, 1189, 1192, 1274, 1275
istiḥdām585, 605, 606, 1154, 1156, 1158
 - *istiḥdām al-arwāḥ*690
 - *istiḥdām al-kawākib al-ʿulwiyya* 234, 235, 1158
 - *istiḥdām al-rūḥāniyyāt*239
 - *istiḥdām al-ʿulwiyyāt*238
istiḥdār513, 515, 658, 1160, 1164, 1165
istiḥrāġ al-malāʿika556
istinzāl1164
istiʿāna
 - *istiʿāna bi-l-arwāḥ al-arḍiyya*372
 - *istiʿāna bi-l-arwāḥ al-sādaġa*1160
 - *istiʿāna bi-l-falakiyya*1160
 - *istiʿāna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya* 372, 658, 1163, 1168
 - *istiʿāna bi-l-ḥawāṣṣ al-ṭabīʿiyya*1160
 - *istiʿāna bi-l-ḥurūf*670, 671
 - *istiʿāna bi-l-qurbānāt*1202
 - *istiʿāna bi-l-ṣayāṭin*364
ʿiyāfa92, 106, 327
- J -
- jonglerie Voir *šaʿbaḍa/šaʿwaḍa*
- K -
- karāma* (*karāmāt*) 268, 275, 287, 288, 290, 291, 373, 377, 431, 432, 444, 580, 593, 610, 611, 613, 803, 804, 819, 820, 897, 899, 940, 1189, 1190, 1192
 - *karāma ṣayṭāniyya*287
kawkab sayyār314
kawkab ṭābit314
kihāna 94, 106, 221, 258, 267, 269, 327, 370, 513, 658, 659, 1160, 1161
kimiyāʿ (*al-*) 36, 49, 50, 51, 56, 60, 64, 67, 147, 149, 152, 162, 163, 167, 193, 210, 212, 213, 219, 232, 234, 236, 239, 241, 265, 266, 274, 289, 290, 291, 293, 299, 308, 309, 310, 311, 313, 332, 335, 355, 359, 362, 370, 387, 397, 426, 427, 436, 496, 497, 510, 580, 581, 605, 634, 635, 641, 648, 655, 657, 661, 672, 683, 693, 722, 864, 894, 895, **974-84**, 1044, 1046, 1151, 1157, 1198

- 'ilm al-fasād670, 671, 672
kursī 484, 487, 715, 716, 803, 804, 860, 868, 869,
909, 912, 1235, 1236
- 'ālam al-kursī715, 716
- kursī (ahl al-)909

- L -

līmiyā'605

- M -

mandal (manādil)391, 392, 1136
- ḍarb al-mandal391
- da'wat al-mandal Voir da'wa
- mandal al-mir'āt360
- mandal sulaymānī Voir à l'index des titres
d'œuvres mentionnés
- mandal Ṭayfūr360
- nadd mandalī967
- 'ūd mandalī852
maṭānī (al-sab' al-) .. 952, 1256, 1259, 1269, 1272
médecine Voir ṭibb
mère du Livre Voir umm al-kitāb
miracle Voir mu'ǧiza (prophètes), karāma
(saints), ḥarq al-'āda
mu'awwidatān . 94, 107, 108, 120, 699, 700, 1158
muǧarrab 165, 501, 508, 587, 594, 595, 650, 685,
694, 695, 696, 699, 700, 776, 777, 822, 823,
1142, 1175, 1176
muǧarrabāt586-88, 650, 694, 938
mu'ǧiza (mu'ǧizāt) 85, 125, 268, 269, 287, 359,
373, 514, 515, 613, 1161
muṭallaṭ al-Ġazālī367, 527, 585, 593

- N -

nāmūs (nawāmīs) 213-15, 231, 244, 245, 246,
597, 598, 1149
- aṣḥāb al-nawāmīs214
- funūn al-nawāmīs1149
- 'ilm al-nawāmīs597
- sunnat al-nāmūs271
- ṭariqat al-nawāmīs al-'uzamā'686
- ṭariqat aṣḥāb al-nawāmīs al-'uzamā'214,
887, 1058, 1100
- wāḍi'ū l-nawāmīs335
nīranǧ (nīranǧāt) 57, 116, 124, 126, 131, 220,
258, 272, 307, 313, 314, 315, 327, 351, 356,

359, 360, 383, 599, 658, 896, 1135, 1145,
1146, 1160, 1162

noeud Voir 'aqd
nom suprême Voir ism Allāh al-a'zam
nombres amiables Voir a'dād mutaḥābba
nuǧūm

- aḥkām al-falak267, 269
- iḥtiyārāt al-nuǧūm 124, 234, 314, 565, 721,
734, 735, 959, 960, 993
- 'ilm aḥkām al-nuǧūm 48, 266, 359, 609, 655,
656, 657
- 'ilm al-kawākib325, 326
- 'ilm al-nuǧūm 155, 164, 224, 226, 267, 269,
293, 324, 325, 326, 335, 370, 609, 641,
1001, 1200
nušra (nušar)113, 114, 115, 118, 270, 1147

- O -

œil (mauvais œil) Voir 'ayn (al-)
oniromancie / onirocritique Voir ta'bīr al-
ru'ya
ornithomancie Voir 'irāfa

- P -

phylactères Voir filaqtīrāt
physiognomonie Voir firāsa
prestidigitation Voir ša'baḍa/ša'waḍa, Voir
ša'baḍa/ša'waḍa
propriétés Voir ḥawāṣṣ

- Q -

qabḍ (≠ baṣṭ)815, 1226

- R -

raml ('ilm al-) 84, 135, 228, 360, 370, 655, 1150,
1157
- aṣḥāb al-ḥaṭṭ124
rīmiyā'605
riyāda (riyādāt) 238, 387, 473, 475, 485, 486,
488, 612, 830, 1054, 1169
- ahl al-riyāda513, 515
- aṣḥāb al-riyāda386, 387
- ḥukm al-riyādāt al-dā'ima485
- al-riyāda l-mufrāṭa615, 616
- al-riyādāt al-kubrā488
- al-riyādāt al-ṣuǧrā488
- riyādāt al-'uqūl870

- rubūbiyya 740, 741, 748, 749, 809, 810, 826, 827, 978, 1156
- rūḥāniyya (rūḥāniyyāt)
- ʿilm al-rūḥāniyya385, 1150
- rūḥāniyya (rūḥāniyyāt) 58, 186, 187, 191, 197, 237, 239, 259, 271, 310, 311, 322, 325, 363, 385, 484, 486, 519, 520, 577, 582, 594, 595, 600, 607, 608, 640, 642, 658, 718, 735, 799, 800, 825, 889, 893, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 905, 906, 907, 1032, 1159, 1162, 1165, 1172, 1196, 1202, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1258, 1259, 1261, 1267, 1268
- quwwa rūḥāniyya 721, 722, 891, 892, 893
 - rūḥāniyyāt al-asmāʾ577
 - rūḥāniyyat kawkab ʿUṭārid1196
 - rūḥāniyyat al-Qamar230
 - rūḥāniyyat al-Šams917
 - rūḥāniyyat Zuḥal1165
 - rūḥāniyyūn185, 186, 190
- ruqya (ruqā) 58, 91, 95, **103-9**, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 156, 157, 158, 219, 220, 221, 270, 271, 307, 326, 339, 340, 341, 346, 347, 356, 358, 397, 542, 601, 605, 606, 645, 657, 658, 721, 1136, 1154, 1156, 1158, 1160, 1163
- ruse Voir ḥīla
- S, Š, Ş -**
- šahāda109, 727, **785-87**
- saint Voir walī
- šamadiyya748, 749, 826, 827
- sawāqit al-fātiḥa 686, 689, 696, 778, 825, 913, 915, 938, 940, 941, 1269, 1271
- šaʿbaḍa/šaʿwaḍa 126, 131, 135, 284, 351, 356, 391, 633, 658, 1145, 1167
- sceau Voir ḥātām
- sceau de Salomon Voir ḥātām Sulaymān
- Siège divin Voir kursī
- siġilmūs310
- siḥr 45, 46, 59, 63, 65, 71, 73, 74, 76, 81, 84, 85, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 112, 113, 114, 132, 133, 160, 199, 219, 221, 240, 243, 244, 245, 247, 254, 255, 258, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 277, 278, 281, 283, 297, 299, 309, 312, 313, 314, 325, 331, 344, 351, 359, 363, 364, 366, 367, 371, 372, 373, 376, 377, 387, 394, 397, 399, 438, 577, 604, 606, 607, 609, 615, 622, 631, 632, 633, 634, 638, 641, 642, 647, 649, 655, 656, 657, 658, 971, 1041, 1043, 1136, 1137, 1144, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158, 1160, 1163, 1165, 1200, 1201, 1203
- kalām siḥrī 577, 578
 - siḥr abyad47
 - siḥr ʿamālī 268, 269, 314, 609
 - siḥr bāṭil263
 - siḥr ḥalāl 46, 263, 270, 271, 275, 351
 - siḥr ḥarām bāṭil271
 - siḥr ʿilmī 268, 269, 314, 315, 609
 - siḥr kabīr379
 - taʿlīm siḥrī634
 - ṭarīqa siḥriyya629
 - umūr siḥriyya296
- simiyāʾ 56, 57, 214, 215, 216, 229, 231, 261, 275, 299, 309, 310, 311, 312, 360, 372, 373, 380, 381, 383, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 396, 422, 435, 437, 438, 450, 497, 564, 571, 572, 574, 575, 580, 597, 599, 602, 603, 605, 606, 609, 619, 620, 622, 623, 624, 630, 631, 635, 636, 638, 639, 641, 642, 655, 656, 657, 659, 670, 671, 672, 865, 952, 1043, 1044, 1045, 1046, 1154, 1155, 1156, 1204
- simiyāʾ arḍī380
 - simiyāʾ rūḥānī380
 - simiyāʾ rūḥānī kawkabī381
 - simiyāʾ rūḥānī malakī381
- T, Ṭ, Ṭ -**
- taʿalluq al-qalb 658, 1168
- taʿbīr al-ruʾyā 103, 234, 338, 359, 566, 655, 656, 657, 880, 1123
- tafsīl500, 717, 718, 966, 1204, 1236
- taġallī (taġalliyyāt) ..468, 469, 507, 626, 742, 751
- ašḥāb al-taġallī wa-l-mazāhir626
 - ašḥāb al-taġalliyyāt wa-l-mazāhir . 474, 1178
- taġrid/taġarrud al-nafs 266, 670, 671, 685, 701, 1164
- tāġūt**91-94**
- taḥyīl/taḥayyul (taḥāyīl/taḥayyulāt) 84, 220, 296, 297, 313, 371, 372, 1154, 1162, 1167
- taksīr (kasr) 457, 500, 518, 522, 523, 527, 528, 529, 542, 551, 554, 573, 585, 691, 693, 704, 744, 745, 962, 963, 964, 965, 966, 1063, 1169, 1170, 1172, 1204

- ta^liq al-qalb372
tamīma (tamā'im) 105, 110, 111, 112, 1136
tāqūfa (tawāqif) 494, 495, 579, 684, 857, 858,
862, **875-82**, 883, 888, 917, 944, 996, 1040,
1046, **1247**
- tāqūfat Bal'ām 495, 854, 855, 879, 880
- tāqūfat Mūsā880
- tāqūfat Yūsuf 495, 854, 855, 879, 880
tasbiḥ (tasbiḥāt) 215, 686, 885, 887, 909, 910,
1020, 1202
tashīr1164
- tashīr al-arwāḥ1164
- tashīr al-ġinn380, 616, 1160
- tashīr al-Mirriḥ1202
- tashīr al-Muštari1202
- tashīr al-Qamar1201
- tashīr rūḥāniyyat al-aflāk wa-l-kawākib ..658
- tashīr rūḥāniyyat al-kawākib1165
- tashīr al-Šams1202
- tashīr al-sibā'1203
- tashīr 'Uṭārid1202
- tashīr Zuḥal1202
- tashīr al-Zuhara1202
tašrif/tašarruf 25, 288, 369, 485, 496, 512, 514,
515, 540, 585, 598, 599, 600, 623, 628, 632,
633, 635, 636, 672, 673, 683, 718, 730, 732,
739, 742, 744, 745, 767, 768, 966, 984, 1205,
1236
- ahl al-tašarruf635, 636
- ḥāl al-tašarruf796, 797
- tašarruf al-^laql1176
- tašarruf al-nufūs al-rabbāniyya628, 636
- tašarruf bi-l-ḥurūf wa-l-asmā' ('ilm al-) ..659
- tašrif bi-l-ism al-a^lzam ('ilm al-)1170
- tašrif falak al-Mirriḥ717
- tašrif falak al-Zuhara717
ta^ltīr
- ta^ltīr al-kawākib1200
- ta^ltīrāt ḥarfīyya463, 601
ta^ltīr (ta^ltīrāt) 175, 508, 613, 614, 615, 618, 619,
632, 633, 672, 673, 693, 721, 735, 744, 745,
746, 843, 845, 964, 965, 1166, 1211, 1213
ta^lwīd (ta^lawīd) 114, 116, 120, 121, 157, 158, 356
- ^lawā'id120, 121
ṭibb **96-97**, 113, 115, **153-62**, 164, 234, 235,
236, 239, 265, 266, 293, 336, 339, 357, 358,
360, 367, 497, 541, 542, 583, 584, 597, 600,
606, 655, 656, 657, 984, 1044, 1152, 1155,
1206
- ṭibb arwāḥī 156, 464
- ṭibb aṭfālī156
- ṭibb bāḥī156
- ṭibb ġismī156
- ṭibb mibḍa'ī156
- ṭibb milī156
- ṭibb mušibb156
- ṭibb nabawī 464, 542, 582, 603, 1044
- ṭibb rūḥānī 158, 421, 463, 464, 542, 581,
582-86, 595, 601, 603, 642, 1043, 1044
- ṭibb tiryāqī156
ṭilasm (ṭilasmāt, ṭalāsim) 29, 57, 116, 133, 164,
165, 191, 195, 199, 202, 204, 209, 212, 231,
234, 235, 238, 239, 243, 244, 245, 246, 247,
254, 255, 258, 259, 260, 265, 266, 271, 300,
310, 311, 313, 314, 324, 326, 332, 351, 359,
364, 379, 383, 436, 513, 515, 566, 577, 605,
606, 609, 629, 630, 632, 633, 636, 638, 647,
655, 656, 657, 669, 894, 895, 896, 970, 992,
1136, 1137, 1144, 1145, 1146, 1154, 1156,
1160, 1180, 1182, 1200, 1201, 1203
- al-qalam al-ṭilasmānī 1195
- aṣḥāb al-ṭilasmāt266
- muṭalsim199
Trône divin Voir 'arš
tuwala/tiwala 105, 112, 113

- U -

Umm al-kitāb/Umm al-Qur'ān 104, 108, 512, 685,
766, **778-81**, 803, 804, 806, 905, 938, 940,
1256, 1258, 1259, 1261, 1269, 1270, 1271,
1272

- V -

verset du Sièg Voir āyat al-kursī

- W -

waḥda 627, 747, 1178, 1179
- ahl al-waḥda l-muṭlaqa621
- aṣḥāb al-waḥda627
- waḥda ġāmi'a 1178
- waḥda muṭlaqa621
- waḥdat al-wuġūd612
waḥdāniyya 747, 748, 749, 758, 789
wāḥidiyya 627, 1178

<i>wahm/tamwīh (awhām)</i> 219, 220, 284, 371, 1154, 1162, 1164, 1179, 1189, 1192	1126, 1154, 1156, 1157, 1165, 1169, 1172, 1204
- <i>aṣḥāb al-awhām wa-l-nafs al-qawiyya</i>372	- <i>mu‘aššar</i> (base dix) 515, 556
- <i>ta‘līq al-wahm</i>1200	- <i>muḥammas</i> (base cinq) ... 382, 556, 737, 738
<i>walāya</i> 268, 287, 290, 719, 720, 1163, 1166, 1219, 1225, 1226	- <i>murabba‘</i> (base quatre) 215, 382, 552, 556, 558, 559, 717, 967, 968
<i>walī (awliyāʾ)</i> 290, 291, 435, 576, 589, 610, 673, 676, 677, 684, 685, 686, 701, 702, 731, 733, 739, 755, 756, 757, 824, 825, 858, 859, 993, 1170, 1174, 1189, 1192, 1211, 1213, 1227	- <i>musabba‘</i> (base sept) 556, 717
- <i>‘ilm al-awliyāʾ</i>435	- <i>musaddas</i> (base six) 427, 556, 717, 962, 963, 967, 968, 970, 971, 973
<i>waqf (awfāq)</i> 16, 29, 49, 161, 162, 215, 217, 240, 266, 267, 345, 366, 367, 368, 369, 370, 382, 414, 423, 426, 427, 452, 457, 458, 459, 464, 478, 502, 511, 514, 515, 516, 518, 527, 528, 531, 534, 537, 539, 540, 541, 542, 545, 551, 552, 554, 555, 556, 557, 560, 561, 565, 566, 571, 573, 583, 584, 585, 593, 599, 600, 605, 606, 637, 668, 669, 678, 680, 683, 694, 701, 703, 717, 718, 737, 750, 808, 831, 883, 941, 948, 955-74 , 1006, 1017, 1063, 1075, 1077,	- <i>muṭallat</i> (base trois) 267, 366, 382, 515, 527, 556, 585, 593, 1157, 1165
	- <i>muṭamman</i> (base huit) 556, 573
	- <i>mutassa‘</i> (base neuf) 267, 556, 717
	<i>wird (awrād)</i>365, 805, 807, 1068, 1081
	- Z, Ẓ -
	<i>zağr</i> 267, 269, 271, 641
	- <i>aṣḥāb al-zağr</i>124
	<i>zāʾirğa</i> .585, 600, 847, 849-51 , 1042, 1071, 1170

Table des matières

Introduction : Magies et histoires.....	7
Magie et Islam à l'époque moderne et coloniale	9
Magie et colonialismes : le problème de la définition	30
Magie et Islam à l'époque post-coloniale.....	36
Première partie : La formation d'une tradition magique arabe	71
I. Magie, islam et arabité	72
1.1. La magie dans le Coran	72
1.2. La magie dans la tradition	95
1.3. La perpétuation d'une magie antéislamique : magie et arabité.....	115
II. Les héritages hellénistique et indo-persan	145
2.1. La sagesse du monde : la réappropriation de l'héritage grec et indien	146
2.2. La constitution de l'héritage pseudo-grec.....	177
2.3. L'Inde, entre héritage et phantasmes.....	218
2.4. L'élaboration des grands corpus pré-mağrītiens.....	232
III. Du sage au saint : l'évolution de la magie du IV ^e /X ^e au VI ^e /XII ^e siècle	275
3.1. Magie, noms divins et soufisme.....	275
3.2. L'ésotérisme andalousien au IV ^e /X ^e siècle.....	301
3.3. Intégration sociale et discours sur la magie	337
3.4. Une nouvelle approche de l'ésotérisme	361
Conclusions	397
Deuxième partie : La figure et les œuvres d'al-Būnī dans l'histoire de la magie islamique	398
IV. Histoire d'al-Būnī	401
4.1. Le personnage historique d'al-Būnī.....	401
4.2. La légende d'al-Būnī	419
4.3. Al-Būnī et le soufisme	430
V. Histoire de l'œuvre d'al-Būnī	445
5.1. Le noyau historique	445
5.2. Le <i>Šams al-ma'ārif</i>	477
5.3. Les œuvres mineures du corpus primitif.....	497
VI. Continuation et commentaires de l'œuvre d'al-Būnī.....	511
6.1. Les commentaires des œuvres du noyau historique d'al-Būnī	511
6.2. Postérité du <i>Šams al-ma'ārif</i>	542
6.3. Analyse critique du <i>Manba' uṣūl al-ḥikma</i>	550
VII. L'héritage d'al-Būnī : postérité et controverses	564
7.1. La magie islamique après al-Būnī.....	564
7.2. <i>Al-ṭibb al-rūḥānī</i> : la médecine magique	582

7.3. Les controverses sur le soufisme et la <i>sīmiyā'</i> : al-Būnī et ses détracteurs	603
7.4. « Vulgarisation » et diffusion de la <i>sīmiyā'</i> et de l'œuvre d'al-Būnī	638
Conclusions : l'écriture de la magie	661
Troisième partie : Analyse et lectures du <i>Šams al-ma'ārif</i>	663
VIII. Spécificités du grimoire à travers le <i>Šams al-ma'ārif</i>	667
8.1. Un livre-talisman ?	668
8.2. Un objet personnalisé	680
8.3. Écriture, oralité et auralité	704
IX. Sources mystiques, théologiques et religieuses du <i>Šams al-ma'ārif</i>	713
9.1. La base būnienne	713
9.2. Exégèse et noms divins	750
9.3. Soufisme opératif et exégèse coranique	777
9.4. L'art de l'invocation : le soufisme opératif	805
9.5. Les cercles divinatoires du VII ^e /XIII ^e siècle en partage	831
X. Sources et éléments magiques du <i>Šams al-ma'ārif</i>	864
10.1. Éléments et sources juifs et pseudo-juifs	864
10.2. Les données astrologiques	889
10.3. Angélogie et démonologie	908
10.4. Carrés magiques et numérologie	955
10.5. La place de l'alchimie	974
XI. Une lecture politique et sociale ?	986
11.1. Archétypes et représentation du pouvoir	987
11.2. <i>Šams al-ma'ārif</i> et <i>adab</i>	1002
11.3. Magie et politique : l'Invisible et le souverain	1022
Conclusion : un modèle d' <i>adab</i> magique ?	1036
Conclusions : Une question de pouvoir	1037
Annexes	1051
Un panorama des œuvres d'al-Būnī	1051
I. Le <i>Šams al-ma'ārif</i>	1051
II. <i>Al-Lum'a l-nūrāniyya</i>	1073
III. <i>Laṭā'if al-išārāt</i>	1084
IV. <i>'Ilm al-hudā wa-asrār al-ihtidā' fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i>	1087
V. <i>Mawāqif al-ġāyāt</i>	1093
VI. <i>Hidāyat al-qāšidīn</i>	1095
VII. <i>Qabs al-iqtidā' ilā wafq al-sa'āda wa-naġm al-ihtidā' ilā šaraf al-siyāda</i>	1096
VIII. <i>Al-Tawassulāt al-kitābiyya wa-l-tawaġġuhāt al-ṭā'ibiyā</i>	1099
IX. <i>Al-Laṭā'if al-tis' / al-Laṭā'if al-ṣa'īr</i>	1099
X. <i>Tartīb al-da'awāt fī taḥṣīṣ al-awqāt</i>	1101

XI. Le « résumé » : <i>al-Muntaḥab al-rafi' al-asnā fi l-taṣarrufāt bi-asmā' Allāh al-ḥusnā</i>	1103
XII. <i>Ḥawāṣṣ al-asmā' al-ḥusnā</i>	1106
XIII. Le recueil de Ḥāğğī Ḥalīfa	1107
XIV. L'apocryphe <i>al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ</i>	1108
XV. [<i>Risāla fi</i>] <i>Faḍā'il (Fawā'id) al-basmala</i>	1110
XVI. <i>Kitāb Manāfi' al-Qur'ān</i>	1112
XVII. Les <i>opera minora</i>	1113
XVIII. Pièces en vers	1125
XIX. Pièces (amulettes, talismans, etc.) attribuées ou se référant à al-Būnī...1126	
XX. Les erreurs d'attribution	1131
Discours sur la magie en Islam au Moyen Âge.....	1135
La magie dans le <i>Fihrist</i> d'Ibn al-Nadīm.....	1135
L'initiation aux sciences occultes d'après al-Ġawbarī	1148
Les sciences occultes d'après al-Ṣanhāğī	1154
Les catégories de magie d'après Ṭāşköprüzāde	1160
Les propriétés du carré magique et de la prière d'après al-Ġazālī	1174
Écoles de pensée soufies d'après Ibn Ḥaldūn	1178
La Table d'émeraude et ses variantes.....	1180
Invocation extraite du <i>Qūt al-qulūb</i> d'Abū Ṭālib al-Makkī	1184
Le <i>ḥizb al-baḥr</i> d'al-Şādīlī.....	1188
Tables des matières.....	1194
Table des matières du <i>Şawq al-mustahām fi ma'rifat rumūz al-aqlām</i> attribué à Ibn Waḥşīyya	1194
Table des matières d' <i>al-Sirr al-maktūm</i> attribué à Faḥr al-Dīn al-Rāzī.....	1200
Table des matières du <i>Qabs al-anwār</i> d'al-Nadrūmī	1204
Table des matières des <i>Şumūs al-anwār</i> d'Ibn al-Ḥāğğ al-Tilimsānī	1205
Tables de correspondance (magie astrale).....	1207
Les vingt-huit mansions lunaires	1207
Données astrologiques d'après al-Qabīşī.....	1209
Les natures simples et complexes d'après al-Mağrīṭī	1210
Le <i>livre gardé</i> de Ġa'far al-Başrī d'après al-Mağrīṭī	1211
Sourates, lettres et planètes d'après al-Mağrīṭī.....	1215
Notices biographiques d'al-Būnī.....	1219
Notice biographique d'al-Būnī selon 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī	1219
Notice d'al-Būnī par al-Maqrīzī	1222
Notice d'al-Būnī par al-Munāwī	1225
Notice d'al-Būnī par Abū l-Qāsim al-Būnī.....	1229
Notice d'al-Būnī par al-Nabhānī.....	1231

Mentions des œuvres d'al-Būnī	1232
Tableaux de correspondances d'après les œuvres du corpus bunianum	1234
La balance des lettres d'après <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i>	1234
La correspondance des sphères et des lettres d'après <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i>	1235
Le pouvoir (<i>taṣrīf</i>) des sphères d'après <i>Laṭāʾif al-iṣārāt</i>	1236
Les noms divins d' <i>al-Lumʿa l-nūrāniyya</i> : les dix <i>anmāt</i>	1237
La classification des noms divins dans le <i>Qabs al-iqtidāʾ</i>	1238
Les noms divins dans <i>al-Muntaḥab al-rafiʿ al-asnā</i>	1241
Les neuf « subtilités » (<i>al-laṭāʾif al-tisʿ</i>)	1244
La liste de Sufyān dans le <i>Šams al-maʿārif</i>	1245
Les quatre saisons (<i>tāqūfa</i>)	1247
Les vingt-huit noms de la <i>Birhatiyya</i> et leurs correspondances	1248
Traductions de passages du <i>Šams al-maʿārif</i>	1251
Les mansions lunaires	1251
Sept versets et sept planètes	1256
La création des jours de la semaine	1262
Les invocations de la semaine	1267
Les noms de la « mère du Coran »	1269
Les noms du col de la tunique de Joseph	1273
L'élaboration du sublime bouillon	1276
L'élaboration de l'Élixir	1283
Bibliographie	1288
Catalogues de bibliothèques	1288
Usuels et ouvrages de référence	1298
Sources manuscrites	1300
Sources éditées (en arabe)	1304
Sources éditées (autres langues)	1328
Études	1329
Index	1414
Index des anthroponymes	1414
Index des titres d'œuvres mentionnés	1438
Index des toponymes	1449
Index des noms d'esprits et des mots magiques	1453
Index des termes astrologiques	1460
Index des notions, concepts et termes techniques	1463
Table des matières	1470

La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge

Résumé

Al-Būnī est une figure centrale dans l'étude de la magie en Islam au Moyen Âge. En effet, son principal traité, le *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (Le « grand » soleil des connaissances), est le plus grand manuel de magie se basant sur le Coran, les beaux noms de Dieu, les invocations aux anges, etc. Malheureusement, à ce jour, cette œuvre nous est connue à travers des éditions se basant sur des manuscrits très tardifs, fort éloignés du contenu des manuscrits des œuvres ayant pu être écrites par al-Būnī : en témoignent les nombreux anachronismes. Aussi, ce travail de recherche propose de faire l'analyse et d'établir une édition critique d'une partie du « corpus bunianum » : le *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif* (Le soleil des connaissances et les grâces exquis) dans sa version courte (la supposée plus ancienne), *al-Lum'a l-nūrāniyya* (La lueur luminescente) et d'autres traités qui ont contribué à former le *Šams al-ma'ārif*. L'édition de ces textes correspondant au « noyau historique » de cet immense corpus met en évidence les éléments les plus anciens des œuvres attribuées à al-Būnī et les influences ayant contribué à la formation d'une magie islamique, se référant non plus essentiellement à des autorités grecques, indiennes, mésopotamiennes, etc., mais aussi au Coran, à la tradition prophétique et aux traditions magiques, mystiques et kabbalistiques juives, chrétiennes et musulmanes. Intimement liée aux sphères du pouvoir, cette littérature magique participe également à leur mise en scène et reflète leur évolution.

Mots-clés : al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Moyen Âge, Islam, magie, sciences occultes, ésotérisme, soufisme, astrologie, alchimie, kabbale

Abstract

Al-Būnī is a key author in the study of magic in Islamic civilization in the Middle Ages. Indeed, his main treatise, the *Šams al-ma'ārif al-kubrā* (The "Great" Sun of Knowledge), is the most important magic manual based on the Qur'ān, the beautiful names of God, invocations to the angels, etc. Unfortunately, until now, this work has been known to us through editions based on very late manuscripts, very different from the contents of manuscripts of works written by al-Būnī as the many anachronisms point out. In this research, we propose an analysis and a critical edition of part of the "corpus bunianum": *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif* (The Sun of Knowledge and the Exquisite Graces) in its short version (the supposedly more ancient one), *al-Lum'a l-nūrāniyya* (The Luminescent Glow) and other treaties that have been used to write down the *Šams al-ma'ārif*. Editing these texts corresponding to the "historic core" of this vast corpus highlights the oldest parts of the works attributed to al-Būnī and the influences that contributed to the formation of an Islamic magic, referring not only to Greek authorities, Indian, Mesopotamian, etc., but also to the Qur'ān, the prophetic tradition and magical, mystical and Kabbalistic Jewish, Christian and Muslim traditions. Closely linked to realms of power, this magical literature also contributes to their splendour and reflects their evolution.

Keywords: al-Būnī, *Šams al-ma'ārif*, Middle Ages, Islam, magic, occultism, esoterism, Sufism, astrology, alchemy, Kabbalah.

Discipline : histoire médiévale et études arabes
