



HAL
open science

Le sang, la cervelle et l'urine : l'utilisation des animaux dans la magie islamique médiévale

Jean-Charles Coulon

► **To cite this version:**

Jean-Charles Coulon. Le sang, la cervelle et l'urine : l'utilisation des animaux dans la magie islamique médiévale. Jean-Charles Coulon; Korshi Dosoo. Magikon zōon : Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge, 2, Institut de recherche et d'histoire des textes, pp.561-594, 2022, Bibliothèque d'Histoire des Textes, 9782493209030. 10.4000/books.irht.772 . halshs-03832968

HAL Id: halshs-03832968

<https://shs.hal.science/halshs-03832968>

Submitted on 3 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE SANG, LA CERVELLE ET L'URINE L'UTILISATION DES ANIMAUX DANS LA MAGIE ISLAMIQUE MÉDIÉVALE

Jean-Charles COULON

IRHT-CNRS

« Mais pourquoi tant de bruit pour un livre de recettes magiques dont les ingrédients sont constitués de sang, de cerveau et d'urine ? »¹ se demandait Charles Burnett à propos d'un des plus célèbres traités de magie arabe médiévaux, la *Ghāyat al-hakīm* (*Le but du Sage*) de l'Andalou Maslama al-Qurṭubī (m. 964). La magie est en effet souvent associée dans l'imaginaire à l'emploi des substances animales apparemment les plus répugnantes (bave, urine, excréments...). Cette représentation est partiellement fondée : nombre de recettes magiques préconisent effectivement l'emploi de substances animales afin d'obtenir l'effet désiré par le magicien. Quelle est donc la place de l'animal dans les traités arabes médiévaux traitant de magie et de sciences occultes ? Nous proposerons ici de comprendre la place des substances animales utilisées dans les traités de magie du monde arabo-islamique médiéval.

La place des animaux dans la magie en islam

Selon Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, « la religion musulmane accorde un intérêt singulier à l'animal, en multipliant sur lui les discours. L'animal est présent partout : dans l'hagiographie, les traités de droit, l'oniromancie, la poésie et les contes. Il est représenté dans les miniatures persanes, requis dans les pratiques magiques² ». En arabe, le terme que l'on traduit traditionnellement par « animal » est *ḥayawān* (pl. *ḥayawānāt*). En réalité, ce mot désigne d'une manière générale tout être vivant. Cela inclut donc l'être humain, mais également les êtres invisibles comme les djinns. C'est pour cette raison que les traités

1. Charles Burnett, « Le *Picatrix* à l'institut Warburg : histoire d'une recherche et d'une publication », dans Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 33.

2. Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005, p. 10.

concernant les « êtres vivants » (*ḥayawānāt*) incluent des chapitres et des notices sur les djinns et leurs différentes espèces, à l'instar de l'anthologie littéraire *Kitāb al-Ḥayawān* (*Le livre des êtres vivants*) d'al-Jāhīz³ (m. 868-869) ou de l'encyclopédie zoologique *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* (*Le livre de la vie des animaux*) d'al-Damīrī⁴ (m. 1405). Ces deux ouvrages sont les traités arabes médiévaux les plus connus traitant des animaux d'une manière générale⁵. Les traités consacrés aux animaux peuvent être de natures diverses : des traités lexicographiques répertorient le vocabulaire lié aux animaux⁶, ceux sur les propriétés des animaux énumèrent les utilisations possibles des animaux et de leurs membres ou sécrétions et déjections dans une optique le plus souvent thérapeutique ou apotropaïque, etc.

La littérature que nous pourrions qualifier de magique est au moins aussi variée. Retracer l'histoire de la magie en islam dépasserait ici largement le cadre de notre propos, mais il convient d'en donner quelques grandes lignes afin de resituer les traités dont il sera question⁷. La première grande phase de développement de la littérature magique de langue arabe se situe aux VIII^e-X^e siècles et correspond à la période où la dynastie califale abbasside, à Bagdad, promeut la redécouverte et la valorisation du patrimoine antique grec, indien et mésopotamien. Durant cette période, les califes font venir des ouvrages et des ambassades aussi bien de Byzance que d'Inde dès l'époque d'al-Manṣūr (r. 754-775). Ces ouvrages font l'objet de traductions en arabe dans des bibliothèques et centres de traduction, dont le plus emblématique est la « maison de la Sagesse » (*bayt al-ḥikma*) qu'aurait fondée al-Ma'mūn (r. 813-833) dans la continuité de la bibliothèque (*khizāna*) de son père Hārūn al-Rashīd (r. 786-809). Les sciences occultes connaissent un important développement, qu'il s'agisse de l'astrologie, de l'alchimie, de la « science des propriétés » – sur laquelle nous reviendrons –, mais aussi de l'art talismanique, que l'on peut qualifier de « magie astrale » dans la mesure où le talisman se définit alors comme un objet matériel dans lequel on fait descendre l'essence spirituelle (*rūḥāniyya*) d'un astre. Cette forme de magie culmine dans le célèbre traité de magie *Ghāyat al-ḥakīm* (*Le but du Sage*) de l'Andalou Maslama

3. L'édition de référence de ce traité est al-Jāhīz, *al-Ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, al-Dār al-Ḥalabī, 1965-1969, 8 vol.

4. Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867 ; réimpr. Fuat Sezgin, Frankfurt, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 7 et 8, 2001.

5. Il existe également des traités portant sur un animal ou un groupe d'animaux en particulier, notamment des ouvrages de lexicographie, de zootomie ou de médecine vétérinaire.

6. C'est le cas, par exemple, des œuvres du philologue al- Aṣma'ī (m. 828), comme le *Kitāb al-Wuḥūsh* (*Le livre des bêtes sauvages*), le *Kitāb al-Ibil* (*Le livre du chameau*), le *Kitāb al-Khayl* (*Le livre du cheval*), le *Kitāb al-Shā'* (*Le livre des moutons*), etc.

7. Les données que nous présentons ici brièvement se retrouvent sous forme beaucoup plus développée dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, thèse de doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, 2013, 4 vol. ; Id., *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Paris, CTHS, coll. « CTHS Histoire », 61, 2017 ; Liana Saif, « From *Gāyat al-ḥakīm* to *Šams al-ma'ārif*: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam », *Arabica*, vol. 64/3-4, 2017, p. 297-345. Sur al-Būnī particulièrement, voir, en plus des passages dédiés à cette figure dans les références ci-dessus, 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*, n° 12, 2012, p. 81-143 ; Id., *Esotericism in a manuscript culture: Aḥmad al-Būnī and his readers through the Mamlūk period*, thèse de l'Université du Michigan, soutenue en 2014.

al-Qurtubī (m. 964), plus connu encore sous le nom de sa traduction latine : le *Picatrix*. D'autres traités se situent dans cette lignée comme *al-Sirr al-maktūm* (*Le secret scellé*) attribué au célèbre savant Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210).

À côté de cette magie profondément marquée par l'héritage grec, indien et mésopotamien ou supposé tel, une autre forme de magie se développe à partir du XIII^e siècle. Cette dernière se fonde principalement sur l'enseignement des grands maîtres soufis et connaît une forte diffusion parallèlement à l'expansion du soufisme confrérique. La plus célèbre autorité de cette école est le soufi al-Būnī (m. 1225 ou 1232). Soufi originaire d'Annaba, il écrivit quelques œuvres de cosmologie soufie, de commentaire ésotérique des noms divins et des lettres de l'alphabet arabe, de cheminement spirituel, etc. Mais un compilateur anonyme utilisa des extraits de ses œuvres, ainsi que des extraits d'ouvrages et des opuscules de sciences occultes pour composer un ouvrage intitulé *Shams al-ma'ārif* (*Le soleil des connaissances*), reprenant le titre d'une œuvre alors peu connue du mystique bônois. Ce *Shams al-ma'ārif* rencontra un immense succès : il s'agit d'une œuvre composite, principalement centrée sur l'utilisation des propriétés occultes de l'alphabet arabe, des versets du Coran, des noms divins, etc. Le savant 'Abd al-Rahmān al-Biṣṭāmī (m. 1454) assura une nouvelle renommée à l'œuvre d'al-Būnī, en composant des commentaires de certaines de ses œuvres. Cette seconde célébrité déboucha au XVI^e siècle sur la composition d'une version longue de l'*opus major* d'al-Būnī : le *Shams al-ma'ārif al-kubrā* (*Le grand soleil des connaissances*).

Le fait que nous définissions ainsi deux grandes phases de développement historique ne signifie pas que ces deux formes de littérature magique ont des frontières étanches. Au contraire, la « magie islamique » qui se développe conjointement au soufisme reprend également des données astrologiques et alchimiques, mais les références et autorités citées ne sont plus les mêmes : outre les antiques philosophes et savants comme Hermès, Apollonius de Tyane, Aristote, Ṭumṭum al-Hindī ou Kankah al-Hindī partagent alors leur place avec les compagnons du Prophète, les grands théologiens comme al-Ghazālī (m. 1111) et surtout les grands noms de la mystique islamique comme Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 861), Sahl al-Tustarī (m. 896), al-Ḥallāj (m. 922), Ibn Masarra (m. 931), Ibn Barrajān (m. 1141), etc.

Ainsi, à partir de cette trame historique, nous pouvons nous demander quelles sont les différentes utilisations qui ont été faites des animaux dans ces traditions et si nous pouvons observer de notables différences.

La science des propriétés

La « science des propriétés » (*'ilm al-khawāṣṣ*) est l'expression courante pour désigner cette partie du savoir qui vise à répertorier les qualités sympathiques. Ces qualités sont réputées présentes dans l'ensemble de la Création : aussi bien dans le règne animal, que dans les règnes végétal et minéral, que dans d'autres domaines. Ainsi, les lettres de l'alphabet, le langage ou encore les versets coraniques ont également des propriétés occultes (*khawāṣṣ*). Le philosophe néoplatonicien et disciple de Plotin Porphyre de Tyr (m. ca 310) traite des propriétés dans son *Isagogè* qu'aurait traduit Ḥunayn b. Iṣḥāq (m. 873) en syriaque et dont une traduction arabe d'Abū 'Uthmān

Sa'īd b. Ya'qūb al-Dimashqī (*fl. ca 914*) circulait au début du x^e siècle⁸. La propriété y fait partie des cinq prédicables (avec l'espèce, le genre, la différence et l'accident). Il distingue alors quatre types de propriétés : 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 permanence⁹.

La « science des propriétés » arabe se situe ainsi dans la continuité de la science grecque. Comme le soulignait Manfred Ullmann¹⁰, elle est en effet présente en substance dans la *Physica* de Bolos de Mendes, l'*Aithognōmōn* de Xénocrate, les Cyranides, Galien, Dioscoride, etc. Des traductions arabes permirent à cette science de se diffuser largement en terre d'islam au Moyen Âge. Chacun des trois règnes a fait l'objet de nombreux traités énumérant les propriétés des animaux, des plantes ou des minéraux. Parmi les plus anciens traités arabes consacrés aux propriétés des animaux, nous pouvons mentionner le *Kitāb Manāfi' al-ḥayawān* (*Le livre des bienfaits des animaux*) de 'Īsā b. 'Alī (III^e/IX^e siècle), aussi connu sous les titres de *Kitāb Manāfi' a'ḍā' al-ḥayawān* (*Le livre des bienfaits des membres des animaux*) ou *Kitāb al-Khawāṣṣ min a'ḍā' al-ḥayawān* (*Le livre des propriétés issues des membres des animaux*¹¹).

D'une manière générale, les traités répertoriant les propriétés sont empiriques et la cause – ou la raison – de la propriété n'est pas clairement explicitée. Ainsi, dans le corpus d'œuvres attribuées à l'alchimiste Jābir b. Ḥayyān (*fl. VIII^e siècle*¹²), le *Petit livre de la balance* (*Kitāb al-Mīzān al-ṣagīr*) s'interroge sur la signification de nombreuses propriétés liées aux animaux :

Pourquoi lorsque l'on tue un hibou, l'un de ses yeux reste-t-il ouvert, tandis que l'autre reste fermé ? Pourquoi, si l'on place ces yeux dans le châton d'une bague, celui qui portera la bague avec l'œil ouvert restera-t-il éveillé, tandis que celui qui portera la bague avec l'œil fermé s'endormira ?

8. Douglas Morton Dunlop, « Al-Fārābī's Eisagoge », *The Islamic Quarterly*, vol. 3/1, avril 1956, p. 117.

9. Porphyre, *Isagoge*, éd. et trad. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, J. Vrin, 1998, p. 15.

10. Manfred Ullmann, s.v. « Khāṣṣa », *Encyclopédie de l'Islam*.

11. Fuat Sezgin, *Geschichte der arabischen Schriftums*, Leyde, E.J. Brill, 1967-2010, III, p. 377. Cet ouvrage de 'Īsā b. 'Alī a récemment été édité et traduit en anglais : Lucia Raggetti, *'Isa ibn Ali's Book on the Useful Properties of Animal Parts : Edition, Translation and Study of a Fluid Tradition*, Berlin, De Gruyter, 2018.

12. Il faut rester prudent dans la datation des traités attribués à Jābir b. Ḥayyān. Nous rejoignons la thèse appuyée par Pierre Lory, selon laquelle la rédaction de ce corpus aurait eu lieu en trois phases : une première dans la seconde moitié du VIII^e siècle par une école d'alchimistes proches de Jābir b. Ḥayyān, une deuxième phase s'inscrivant dans le mouvement des traductions des œuvres antiques à Bagdad au IX^e siècle et une troisième phase correspondant à la rédaction et la fixation du corpus au X^e siècle. Voir Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2003, p. 22.

Pourquoi la chauve-souris a-t-elle peur des feuilles du platane et ne s'en approche jamais¹³ ?

Pourquoi guérit-on de la piqûre du serpent en mangeant des crabes ?

Pourquoi la tortue, renversée sur le dos et placée sur l'orifice d'une chaudière, l'empêche-t-elle de bouillir ?

Pourquoi la pince du crabe attachée au cou d'un homme l'empêche-t-elle d'avoir des écrouelles, tant qu'elle est portée par lui ?

Pourquoi les fruits ne tombent-ils pas d'un arbre auquel on a suspendu un œil de crabe ?

Pourquoi le scarabée enfoui dans des feuilles de rose perd-il tout mouvement, tandis qu'il se remue et revient à la vie quand on le place auprès de la fiente¹⁴ ?

Pourquoi la chair du hérisson en bouillon, rôtie ou bouillie, produit-elle un effet salutaire contre l'éléphantiasis, la phthisie, les rhumatismes et soulage-t-elle les douleurs des reins ?

Pourquoi la chair des vipères, lorsqu'on la mange cuite, guérit-elle de l'éléphantiasis ?

Pourquoi n'a-t-on rien à redouter des animaux féroces lorsqu'on s'est frotté de graisse de lion, et pourquoi les hémorroïdes guérissent-elles quand on s'assied sur la peau de cet animal ?

Pourquoi l'enfant auquel on attache un œil de chacal n'a-t-il jamais peur, et pourquoi les chacals fuient-ils l'endroit où l'un des leurs a été enterré ?

Pourquoi la personne qui porte un morceau de vagin de hyène est-elle aimée de tout le monde, et pourquoi les chiens ne font-ils pas de mal à celui qui a sur lui une langue de hyène ?

Pourquoi le pou pris sur l'oreille droite d'un chien guérit-il, quand on le porte, de la fièvre quarte ? Pourquoi la verge du chien desséchée et attachée à la cuisse d'un homme le rend-elle plus ardent au coït ?¹⁵

Cet extrait est révélateur sur la science des propriétés : tout d'abord, les propriétés sont généralement individuelles et propres non seulement à un animal ou une espèce, mais aussi propre à une partie du corps ou une sécrétion particulière et à une utilisation précise. Aussi, la première utilisation des propriétés des yeux du hibou est très précise : l'effet se produit lorsque cette partie spécifique du corps de cet animal particulier une fois mort lorsqu'il est porté dans le châton d'une bague. L'effet diffère radicalement selon qu'il s'agit de l'œil gauche ou de l'œil droit. Cette utilisation découle par analogie de la première propriété des yeux du hibou lorsqu'il est tué : l'œil ouvert permettra de rester éveillé, l'œil fermé provoquera le sommeil. Il semble que c'est la mort du hibou qui confère à ses yeux ces propriétés, en les figeant dans cet état de veille ou de sommeil.

13. Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* rapporte que « le platane arrête les mauvais effets de la morsure des chauves-souris » (*platani adversantur vespertilionibus*). Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, trad. Ajasson de Grandsagne, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1832, vol. 15, p. 38-39, § 29, 8.

14. Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* rapporte que « les scarabées recherchent la rose » (*scarabæi rosam [appetunt]*). *Ibid.*, vol. 8, p. 213, §115.

15. Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, vol. 3, *L'alchimie arabe*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, p. 151.

Les différentes parties d'un même animal peuvent avoir des propriétés fort différentes. Ainsi, nous pouvons prendre un exemple parmi d'autres dans le *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* d'al-Damīrī. De nombreuses notices ont toutes une section dédiée aux propriétés de l'animal. Ainsi, dans la notice consacrée à la mangouste ichneumon (*Herpestes ichneumon*), ou mangouste d'Égypte, également surnommée le « rat des pharaons » et désignée par le terme de *nims* en arabe, nous pouvons lire :

Quand on fait une fumigation à un pigeonier (*burj al-ḥimām*) avec une queue de mangouste ichneumon, les pigeons le fuient. La vésicule biliaire (*marāratu-hu*) [de la mangouste ichneumon] à laquelle on ajoute du blanc d'œuf et avec laquelle on fait un bandeau sur l'œil : elle rassemble la chaleur et coupe la larme. Le sang (*damu-hu*) [de mangouste ichneumon] dont on injecte dans [le nez] d'un fou¹⁶ (*al-majnūn*) le poids d'un *qirāt* avec du lait de femme et avec lequel on fait une fumigation lui fait retrouver ses esprits. Le pénis (*dhakaru-hu*) [de mangouste ichneumon] que l'on cuit et dont on boit le bouillon guérit celui qui souffre de rétention d'urine (*taqfir al-būl*) et de douleur à la vessie (*waj' al-mathāna*). L'œil droit (*'aynu-hu l-yumnā*) [de mangouste ichneumon], quand il est attaché dans un morceau de tissu en coton (*khirqat kattān*) à celui qui est atteint de fièvre quarte (*ḥumā al-riba'*), le guérit. Si on attache [au même individu l'œil] gauche, [la fièvre quarte] revient. La cervelle (*dimāghu-hu*) [de mangouste ichneumon], quand on la pile avec du jus de raifort (*mā' al-fujl*) et de l'huile de rose (*duhn ward*) et que l'on en oint un être humain atteint de gale (*insān jarib*), l'endroit [oint] devient malade sur le champ. Son remède consiste à broyer l'excrément (*khur'u-hu*) [de mangouste ichneumon] avec de l'huile de jasmin (*duhn al-zanbaq*) et l'en oindre. [De même,] l'excrément (*khur'u-hu*) [de mangouste ichneumon], si on le plonge dans l'eau et qu'un être humain en boit, celui-ci a peur de jour comme de nuit et il voit comme si les démons étaient à sa recherche¹⁷.

Les usages des différentes parties de l'animal incluent tout à la fois des membres, des fluides corporels et sécrétions, mais aussi des déjections.

Il convient de noter que la science des propriétés, abondamment relayée par la médecine (*tibb*), n'est pas subordonnée à la norme religieuse, notamment concernant l'impureté rituelle¹⁸. Nous pouvons prendre un exemple dans le traité de médecine *Firdaws al-ḥikma* (*Le paradis de la Sagesse*) de 'Alī al-Ṭabarī (fl. III^e/IX^e s.). Dans une longue section sur les propriétés thérapeutiques des animaux, un chapitre est consacré aux propriétés du porc :

Huitième chapitre sur les bienfaits des porcs

16. Le terme de *majnūn* signifie à l'origine « possédé par un djinn ». Le terme a ensuite désigné le fou d'une manière générale, sans qu'il n'y ait nécessairement de lien avec une possession par un djinn.

17. Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, éd. cit., vol. 2, p. 429. On trouvera une synthèse de ces propriétés dans l'article de François Viré, s.v. « Nims », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).

18. Mohammed Hocine Benkheira indiquait à juste titre que « certaines espèces illicites ou dont la consommation est réprouvée sont consommées dans un but thérapeutique ou magique. On distingue ici les deux fonctions même si en fait elles sont confondues ». Mohammed Hocine Benkheira, « Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé », *L'Homme*, t. 39, n° 152, 1999, p. 91.

Quand on cuit un foie de porc, on le rape et on le mélange avec du gattilier (ar. *banjankasht*, nom latin *agnus castus*) ou de la rue (*sadāb*) et qu'on en boit avec du vin (*khamr*), cela est bénéfique contre les morsures de tous les serpents. Quand on boit de son urine (*min bawli-hi*), après qu'elle ait séché, l'équivalent d'une fève (*bāqilāt*), cela est bénéfique contre l'épilepsie¹⁹.

Ce dernier cas est particulièrement éloquent. La consommation de porc est théoriquement prohibée parce qu'animal impur. Dans le cas présent, la première recette permet de guérir du venin de serpent avec un remède à base de foie de porc et de vin. Bien entendu, la gravité du mal justifie l'utilisation d'un remède qui peut entacher la pureté rituelle du patient de deux façons : avec un organe issu du porc et avec l'alcool. La seconde recette contient également deux éléments contre la pureté rituelle : le porc et l'urine. Dans ce second cas, le mal combattu (*ṣarʿ*) peut être compris comme l'épilepsie ou comme la possession par un djinn, l'épilepsie étant un des symptômes principaux d'une possession dans la médecine arabe médiévale.

Ces derniers cas nous interrogent sur la question du rapport entre les propriétés des animaux, la pureté rituelle et les représentations qui y sont liées dans la culture arabe médiévale.

*Les propriétés des substances animales répugnantes en contexte islamique :
l'exemple de l'urine et des excréments*

Dans les exemples que nous avons vus ci-dessus, certaines substances peuvent poser problème vis-à-vis de la norme religieuse. En effet, le contact avec le sperme, l'urine ou les excréments met le croyant en état d'impureté rituelle mineure (*ḥadath*²⁰), et, à ce titre, l'emploi de leurs propriétés peut interroger.

Tout d'abord, il faut noter que l'usage des sécrétions et déjections alvines dans une optique pharmacologique et thérapeutique est bien attesté dans l'Antiquité tout autour de la Méditerranée²¹. Il existait également des usages religieux à certaines substances de ce genre.

Concernant l'islam, de nombreux hadiths traitent de la question de l'urine. Ainsi, si nous nous limitons aux plus célèbres recueils de paroles du prophète, dans un hadith rapporté dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 855), le prophète aurait demandé à ses compagnons : « N'entrez pas dans une maison dans laquelle se trouve une représentation figurative (*ṣūra*) ou de l'urine (*bawl*)²². » Un autre hadith de la même collection affirme que le prophète aurait dit : « L'urine a pour nous le même statut que le sang

19. 'Alī al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, éd. Muḥammad Zubayr al-Ṣiddīqī, Berlin, 1928 ; réimpr. Fuat Sezgin, Frankfurt, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 29, 1996, p. 426.

20. Sur la notion de *ḥadath*, voir notamment l'article de Georges-Henri Bousquet, s.v. « Ḥadath », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).

21. Voir, par exemple, pour le cas de l'Égypte antique, l'article de Cécile Couchoud, « Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique », *Bulletin du Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret*, vol. 7, 1993, p. 25-38.

22. Ibn Ḥanbal, I, 146.

(*bi-manzilāt al-dam*)²³. » Dans le même genre d'idée, un hadith collecté par Ibn Māja (m. 887) affirmerait que « l'urine du jeune homme (*ghulām*) est d'eau et d'argile et l'urine de la jeune fille (*al-jāriya*) est de chair et de sang (*min al-laḥm wa-l-dam*)²⁴ ». Cette différenciation se traduit dans d'autres hadiths par un traitement rituel différent, d'après un hadith largement diffusé dans les grandes compilations : « L'urine de la jeune fille se lave (*yughsalu*) et l'urine du jeune homme s'arrose (*yunḍahu*)²⁵. » Ce dernier hadith signifie que l'urine de la jeune fille doit faire l'objet d'un véritable lavage afin de recouvrer l'état de pureté rituelle alors que l'urine du jeune homme peut simplement être arrosée à l'eau, la pureté rituelle étant préservée. Nous pouvons penser que cette différence est liée aux menstrues puisque l'urine de la jeune fille est associée au sang. Selon un autre hadith rapporté par Abū Dāwūd (m. 888) et Ibn Ḥanbal, le vêtement souillé par l'urine devrait ainsi être lavé sept fois²⁶. Il s'agit cependant probablement ici d'urine d'adulte, qui, elle, semble rituellement indifférenciée selon le genre de l'individu. Quelques hadiths largement diffusés associent également l'urine et les excréments : « Quand l'un de vous a été [en contact avec] l'excrément (*al-ghā'it*) et l'urine (*al-bawl*), qu'il ne se tourne pas dans la direction de La Mecque et qu'il ne lui tourne pas le dos²⁷. »

À côté de cet aspect *a priori* négatif de l'urine humaine, certains hadiths reconnaissent des vertus médicinales à l'urine de chameau :

Mūsā b. Ismā'īl²⁸ nous a rapporté que Hammām²⁹ nous a rapporté de Qatāda³⁰ qui le tient d'Anas³¹ – que Dieu soit satisfait de lui – que des gens contractèrent la fièvre à Médine. Le prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – leur ordonna d'aller trouver un berger, c'est-à-dire des chameaux (*al-ibil*), et qu'ils boivent leur lait et leur urine. Ils trouvèrent un berger et burent le lait et l'urine [de ses chameaux] jusqu'à ce que leur corps fût redevenu sain. Ils tuèrent le berger et emmenèrent les chameaux. Le prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – apprit cela et envoya [une troupe] à leur recherche. On les fit venir et il leur fit couper les mains et les

23. Ibn Ḥanbal, IV, 391.

24. Ibn Māja, *Kitāb al-Ṭahāra*, 77.

25. Al-Dārimī, *Kitāb al-Ṭahāra*, 135 ; al-Bukhārī, *Kitāb al-Wuḍū'*, 59 ; al-Tirmidhī, *Kitāb al-Jum'ā*, 78 ; al-Nasā'ī, *Kitāb al-Ṭahāra*, 189 ; Ibn Māja, *Kitāb al-Ṭahāra*, 76, 77, 97, 137 ; Ibn Ḥanbal, VI, 339, 340, 355, 356, 466, 440 et 464.

26. Abū Dāwūd, *Kitāb al-Ṭahāra*, 97 ; Ibn Ḥanbal, 2, 109.

27. Al-Nasā'ī, *Kitāb al-Ṭahāra*, 18, 19, 36 ; Muslim, *Kitāb al-Ṭahāra*, 59 ; al-Tirmidhī, *Kitāb al-Ṭahāra*, 7 ; Ibn Māja, *Kitāb al-Ṭahāra*, 17 ; al-Dārimī, *Kitāb al-Wuḍū'*, 6 ; Mālik b. Anas, *Kitāb al-Qibla*, 6 ; Ibn Ḥanbal, IV, 21, V, 414, VI, 184. Une version raccourcie de ce hadith se trouve également dans al-Bukhārī, *Kitāb al-Wuḍū'*, 11, *Kitāb al-Ṣalāt*, 29 ; Muslim, *Kitāb al-Ṭahāra*, 57 ; Abū Dāwūd, *Kitāb al-Ṭahāra*, 4 ; al-Tirmidhī, *Kitāb al-Ṭahāra*, 6, 12 ; Ibn Ḥanbal, III, 12, 15, VI, 406.

28. Mūsā b. Ismā'īl (m. 838) est un important traditionniste du début de l'époque abbasside.

29. Hammām b. Yaḥyā al-Azdī al-Baṣrī est un rapporteur de hadiths (m. 779-780).

30. Qatāda b. Dī'āma (ca 680-735) est un épigone (génération suivant celle des compagnons du prophète) aveugle et rapporteur de nombreuses traditions prophétiques.

31. Anas b. Mālik (m. 709-711) est un compagnon du prophète et rapporteur de nombreuses traditions prophétiques.

pieds, et leur fit crever les yeux. Qatāda dit que Muḥammad b. Sīrīn³² lui a rapporté que cela eut lieu avant que les peines légales (*al-ḥudūd*) n'aient été révélées³³.

Ce hadith, consigné dans les recueils d'al-Bukhārī (m. 870) et d'Ibn Māja, laisse donc la possibilité au croyant d'utiliser l'urine animale comme remède. Il est intéressant de noter que les précédents hadiths, dans les collections par thèmes, étaient classés dans les livres dédiés aux ablutions ou à la pureté rituelle, alors que ce dernier sur l'urine de chameau se trouve, dans les deux collections qui le rapportent, au livre sur la médecine (*al-ṭibb*). Un hadith rapporté par Ibn Ḥanbal résume cela en faisant dire au prophète : « Il y a dans l'urine et le lait de chameau un remède (*shifā'*)³⁴. » En somme, nous pouvons donc observer que la tradition prophétique associe globalement l'urine à l'impureté mais cela est également tempéré par la reconnaissance de vertus thérapeutiques à l'urine de chameau, dont la consommation est donc licite.

Cependant, même si cet usage de l'urine peut trouver caution dans ces hadiths, l'imaginaire médiéval semble malgré tout assimiler l'utilisation d'urine au paganisme ou à des pratiques magiques et divinatoires. Par exemple, dans le *Kitāb al-Shi'r wa-l-shu'arā'* (*Le livre de la poésie et des poètes*) d'Ibn Qutayba (m. 889), la notice consacrée au poète antéislamique Abū Kabīr al-Hudhalī, indique à propos de son épouse, mère du non moins célèbre poète Ta'abbata Sharran :

Sa mère [celle de Ta'abbata Sharran] utilisait son urine pour en tirer des présages et réciter des formules protectrices quand il partait en razzia. Elle consulta son urine, alors qu'il avait été tué dans un campement, et sut qu'il l'avait été et que Hudhayl revendiquait son meurtre³⁵.

Cette anecdote se situe dans l'Arabie antéislamique. Les pratiques d'urinomanie ne sont pas documentées pour ce contexte historique particulier, mais rien ne permet de douter qu'elles aient pu exister.

L'histoire du poète Ta'abbata Sharran comporte elle aussi un épisode où apparaît l'urine. Le nom de ce poète signifie littéralement « Il porte un mal sous son aisselle. » Le *Kitāb al-Aghānī* (*Le livre des chansons*) d'Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (m. 967) explique ce surnom : il aurait transporté un bélier trouvé dans une plaine sous son aisselle. Le bélier urina sur le poète durant tout le chemin. Arrivé au campement, le poète aurait jeté le bélier à terre, qui se serait révélé être une goule, c'est-à-dire une espèce de djinn

32. Muḥammad b. Sīrīn (654-728) est un important traditionniste de bonne réputation, connu également pour son traité d'onirocritique.

33. Al-Bukhārī, *Kitāb al-Ṭibb*, 57 ; Ibn Māja, *Kitāb al-Ṭibb*, 30. Notre traduction. On trouvera également une traduction de ce hadith dans al-Bukhārī, *Les Traditions islamiques*, par Octave Houdas et William Marçais, Paris, Imprimerie Nationale, 1903-1914, p. 64.

34. Ibn Ḥanbal, I, 293.

35. Trad. par Katia Zakaria, « La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Ta'abbata Sharran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta'abbata Sharran et Persée », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 10, 2015, p. 23 ; texte arabe dans Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa-l-shu'arā'*, Beyrouth, Dār al-thaqāfa, s.d., vol. 1, p. 229.

réputée particulièrement malfaisante, d'où son surnom³⁶. Pour Katia Zakharia, l'urine joue un rôle purificateur dans ce récit à dimension initiatique³⁷.

Des exemples d'utilisation religieuse voire magique d'urine avec une dimension purificatrice sont attestés dans le Moyen-Orient antéislamique. Ainsi, dans le cas du zoroastrisme, on appelle *gōmēz* l'urine de taureau utilisée dans de nombreuses cérémonies. Sa collecte fait l'objet d'un rituel complexe et précis³⁸. Le *gōmēz* est utilisé dans des rituels de purification. Les ablutions avec l'urine semblent aussi avoir été pratiquées par les Manichéens. L'exégète et historien al-Ṭabarī (m. 923) rapporte ainsi que le calife al-Mahdī (r. 775-785) aurait demandé à son fils et futur successeur al-Hādī (r. 785-786) de réprimer les Manichéens (appelés ici *zindīq*) en raison de leurs doctrines, mais aussi de leurs pratiques comme le mariage incestueux (*nikāḥ al-akhawāt wa-l-banāt*), l'ablution par l'urine (*al-ighṭisāl bi-l-bawl*) ou l'enlèvement d'enfants dans les rues (*saraqat al-atfāl min al-ṭuruq*³⁹). Il est difficile de savoir s'il est ici fait référence à la pratique zoroastrienne du *gōmēz* ou s'il s'agit d'une construction historiographique visant à dépeindre les *zindīq* aussi négativement que possible⁴⁰.

36. Ce récit a été analysé par Katia Zakaria, « La figure monstrueuse de la goule », art. cit., p. 38-40.

37. *Ibid.*, p. 42.

38. La consécration du *gōmēz* est expliquée en détail par Pierre Lecoq, *Les livres de l'Avesta : textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016, p. 175. Sur les pratiques magiques accomplies avec l'urine ou le *gōmez* dans l'Iran ancien, voir Satnam K. Mendoza Forrest, *Witches, Whores and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 123-125. Voir aussi Mary Boyce, s.v. « Gōmēz », *Encyclopædia Iranica*. Cette pratique est également signalée par M. Morony, s.v. « Madjūs », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition) ; article que mentionne Katia Zakharia.

39. Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1960-1969, vol. 8, p. 220 ; cité par Toufic Fahd, « Šābi'a », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition). Katia Zakharia cite l'article de Toufic Fahd mais attribue les ablutions par l'urine aux Sabéens alors qu'il s'agit des Manichéens. Ce passage est également mentionné et traduit dans Melhem Chokr, *Zandaqa et zindīqs en islam au second siècle de l'hégire*, Damas, Institut français de Damas, 1993.

40. Il arrive fréquemment que soient attribuées des pratiques jugées ignobles à des groupes religieux considérés comme « païens » ou « déviants ». Un bon exemple est le « rituel de la tête coupée » attribué aux Sabéens de Ḥarrān par Ibn al-Nadīm dans son *Fihrist (Répertoire)* et Maslama al-Qurṭubī (m. 964) dans son *Ghāyat al-ḥakīm (Le but du sage)*. Il s'agit d'un rite au cours duquel un homme était plongé dans une marmite pleine 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 la tête avec les veines et les tendons. Cette tête pouvait alors leur prédire des oracles. Les auteurs qui parlent de ce rituel ne manquent pas de le qualifier d'abominable. Ce rituel de la tête coupée est décrit dans al-Dimashqī, *Kitāb Nukhbat al-dahr ft 'ajā'ib al-barr wa-l-baḥr*, éd. August Ferdinand Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Geography », vol. 203, 1994, p. 41-42 ; Id., *Manuel de la cosmographie du Moyen Âge*, trad. August Ferdinand Mehren, Copenhague, Imprimerie de Bianco Luno, 1874 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Geography », vol. 204, 1994, p. 43 ; Maslama al-Qurṭubī, *Das Ziel des Weisen [= Gāyat al-ḥakīm]*, éd. Hellmut Ritter, Leipzig/Berlin, B.G. Teubner, coll. « Studien der Bibliothek Warburg », 12, 1933, p. 139-140 et 228 ; Maslama al-Qurṭubī, *Le Livre du but du sage : prééminence qu'il convient d'accorder à l'un des deux plus dignes résultats*, trad. Valérie Chébir, mémoire sous la direction de Pierre Lory, Paris, EPHE – V^e section, 1998, p. 113-114 et 178-179 ; Jan

Ainsi, hormis l'urine de chameau dont l'utilisation thérapeutique peut trouver une justification dans la tradition prophétique, les usages prophylactiques de l'urine des autres animaux sont plutôt associés à des savoirs antiques. Nous pouvons prendre l'exemple d'un passage du *Livre d'Ostanès* du corpus d'œuvres attribué à Jābir b. Ḥayyān qui serait la transcription d'une inscription indienne :

Un certain sage envoya un jour quelqu'un nous demander de lui expédier de l'urine d'éléphant blanc mâle, animal qui se rencontre dans la partie la plus occidentale de notre pays. Cette urine, assure-t-on, est un remède pour un grand nombre de maladies. Quand le messenger fut arrivé, nous lui remîmes ce qu'il nous avait demandé. Le sage, lorsqu'il eut reçu cette substance, loua Dieu et lui témoigna sa reconnaissance. Il donna à cette urine la préférence sur tous les autres remèdes, à cause des bons effets qu'il savait être produits par elle, et il en fit ensuite l'éloge, en raison des résultats qu'il avait obtenus. « Jamais, dit-il, je ne l'ai mélangée avec une autre préparation, sans que cette préparation ait acquis une force nouvelle et donné d'excellents résultats. » Il écrivit ensuite à une foule de gens, en leur disant : « Admirez comment une chose infime produit un grand effet.⁴¹ »

Un texte sacré sanskrit vieux de cinq mille ans, le *Damar Tantra*, contiendrait la plus ancienne mention connue de l'urinothérapie en Inde, où elle est appelée « Shivambu Kalpa⁴² ». Un autre texte sanskrit, parmi les textes fondateurs de la médecine ayurvédique, le *Suśrutasamhitā*, contient également des descriptions d'utilisations médicales de l'urine⁴³. Il n'est donc pas étonnant qu'un texte arabe fasse mention d'un sage indien vantant les mérites apotropaïques de cette urine d'éléphant blanc. Cette anecdote en arabe ne manque pas de rappeler la structure d'un hadith : un sage (*ḥakīm*), tel un prophète, loue Dieu d'avoir reçu cette substance et en évoque les bienfaits, sans que ses vertus soient explicitement détaillées, nous saurons seulement qu'il s'agit d'une substance qui améliore les préparations auxquelles on l'incorpore, tel un produit miraculeux. En revanche, cette urine ne correspond pas à n'importe quel animal : l'éléphant blanc est un animal très rare et symbolique. Ainsi, la mère du Bouddha aurait rêvé d'un éléphant blanc avant la naissance de son enfant. L'éléphant blanc devint une offrande prestigieuse en Inde, mais aussi en terre d'islam puisqu'un éléphant blanc appelé Abū l-'Abbās figurait parmi les cadeaux qu'offrit le calife Hārūn al-Rashīd à Charlemagne. C'est cette rareté de l'animal qui confère à son urine ses pouvoirs, mais il est notable qu'il s'agisse bien d'urine et non de sang ou de toute autre substance.

La question de l'utilisation des excréments pose un problème quelque peu différent. En effet, si les vertus thérapeutiques de l'urine sont reconnues dans un hadith, il semble qu'aucun récit lié au prophète n'admette une quelconque utilisation des matières

Östen Hjärke, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, thèse de doctorat, Uppsala, 1972, p. 74-75 et 105-125.

41. Marcelin Berthelot, *L'alchimie arabe*, op. cit., p. 122.

42. Vincenzo Savica, Lorenzo A. Calò, Domenico Santoro, Paolo Monardo, Agostino Mallamace et Guido Bellinghieri, « Urine therapy through the centuries », *Journal of Nephrology*, vol. 24, suppl. 17, 2011, p. 123.

43. *Ibid.*

fécales à des fins thérapeutiques⁴⁴. Au contraire, toutes les mentions de déjections ou du processus de défécation sont liées de près ou de loin à la question de la pureté rituelle⁴⁵. De là, la mention de recettes comportant des utilisations de matières alvines peut correspondre à deux usages principaux : soit il s'agit d'un puissant répulsif (au sens large : il peut s'agir de repousser un mal), soit, en usage interne, il s'agit d'un remède exceptionnel correspondant à une situation extrême. Ainsi, dans la *Ghāyat al-ḥakīm* de Maslama al-Qurtūbī, nous pouvons trouver la recette suivante :

Talisman (*tilasm*) pour repousser tous les fauves et les renards des vignes et autres : « Prenez de l'excrément de chiens noirs et de l'excrément de loups. Réunissez-les. Puis, mettez-les à macérer dans de l'urine d'être humain où ils vieilliront pendant sept jours. Puis, aspergez-en n'importe quel endroit où vous voudrez que les fauves, animaux sauvages, renards et sangliers ne s'approchent durant trois jours successifs. Aucun animal sauvage ne s'en approchera ni même ce qui peut exister de plus immense chez les serpents. En effet, les serpents et les vipères sont avides de se cacher et de se réfugier le matin très tôt dans les vignes et entre leurs branches à cause de l'épaisseur de leur ombre. En effet, quand il fait chaud, les arbres et les plantes sont plus frais⁴⁶. »

Bien entendu, le mélange d'excréments et d'urine macérés pendant sept jours doit produire une substance répugnante à l'odeur fétide. Il s'agit bien ici d'un usage comme puissant répulsif et non d'une préparation à consommer.

La même *Ghāyat al-ḥakīm* de Maslama al-Qurtūbī mentionne également un usage interne des excréments :

En Arménie, il pousse une herbe (*hashīsha*) dont les feuilles ressemblent à celles de la luzerne (*al-raṭba*)⁴⁷, ou qui sont plus fines. C'est un poison qui tue. Lorsque les Arméniens se font la guerre, ils la coupent, la pressent [pour en exprimer] l'eau – non pas avec leurs mains, mais avec un presseur –, en enduisent les pointes de leurs flèches, en enduisant un morceau de coton qu'ils placent au bout de leurs flèches. Puis, ils les lancent contre les guerriers qui les combattent. Lorsqu'elles se fichent dans le corps d'un être humain, elles le tuent dans l'heure ou le jour-même, selon la toxicité du poison par rapport à la force du corps [de l'ennemi]. Parmi les poisons, cette herbe tue par une propriété qui la caractérise dans [sa capacité à] tuer. Quand elle [ne fait que] toucher les corps des êtres humains, elle ne leur nuit pas. Quand ils en boivent ou en mangent, elle leur nuit, mais ne les tue pas. [Mais], quand elle est mélangée au fer et qu'elle touche le sang, elle tue. Il n'existe pas de remède qui soit bénéfique contre cela ou qui mette fin à sa nuisance, en dehors de l'excrément humain que l'on prendra

44. Bien entendu, nous n'avons pas pu consulter l'ensemble des collections de hadith et cette observation ne concerne que les recueils dits « canoniques », qui ne sont qu'une petite partie de la production de recueils de hadiths.

45. Dans le cas des collections classées par thème, la majorité des occurrences se trouvent dans la partie sur la pureté rituelle (*tahāra*).

46. Maslama al-Qurtūbī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 370-371 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 276.

47. Voir Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, trad. Lucien Leclerc, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale », t. 25, 1883 ; réimp. Fuat Sezgin, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 72/2, 1996, p. 176.

humide ou sec. S'il est humide, on en avalera un poids de deux drachmes avec de l'huile de violette (*bi-duhn banfasaj*) pure, de l'huile de rose ou de l'huile de sésame, en même quantité. Grâce à cela, [ce poison] ne nuira plus. Si l'excrément est sec, on en prendra le double de l'humide et on le boira avec [le même] poids en rose broyée. Je crois que cette plante qui est mentionnée est l'hellébore (*al-kundus*)⁴⁸ à partir du jus de laquelle on fabrique chez nous « l'herbe aux archers » (*al-baqila*)⁴⁹ et avec laquelle on chasse avec des flèches de bois. Elle tue sans délai la cible du jet, mais ne le fait que si elle entre en contact avec le sang.

Puis il dit : « Dans le pays de Kabul et les autres pays de l'Inde, il pousse de l'aconit féroce (*al-bīsh*)⁵⁰. Il est le plus aigu et meurtrier des poisons. Deux grains d'orge tueront en quatre heures de temps. Nous ne lui connaissons pas de remède plus efficace que de consommer de l'excrément humain sec et manger [l'excrément] humide. Il sauvera de la mort l'homme qui prend de l'aconit féroce, le revivifiera et le défendra contre ses méfaits. D'une manière générale, [l'excrément humain] sauve du poison chaud et froid, et du poison des vipères et des scorpions⁵¹. »

Dans le cas présent, il s'agit d'un remède à un poison extrême contre lequel il n'y a pas d'autre remède. La consommation de fèces se justifie ici comme un ultime recours pour éviter une mort certaine. Nous pouvons supposer que l'excrément est réputé efficace contre les poisons en tant que répulsif : il s'agirait en fait du seul répulsif suffisamment répugnant pour repousser les effets du poison. L'aspect dégoûtant du remède est d'ailleurs rappelé d'une certaine façon dans la manière de le préparer pour la consommation. Les huiles de violette, de rose ou de sésame visent probablement à contrecarrer le dégoût que pourrait inspirer ce remède, il s'agirait en quelque sorte du « morceau de sucre qui aide la médecine à couler ». La phrase indiquant que « grâce à cela, il n'y aura pas de préjudice » peut être interprétée de deux façons : soit cette préparation permet de ne pas souffrir des effets du poison, ou bien l'ajout de ces huiles parfumées permet de neutraliser les effets secondaires négatifs qu'impliquerait la consommation de l'excrément.

48. Sur le *kundus*, voir Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, trad. Lucien Leclerc, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale », t. 26, 1883 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 73/3, 1996, p. 204-205.

49. *Al-Baqila* semble ici désigner la plante appelée *baqlat al-ummāt* (litt. « l'herbe des archers ») décrite par Ibn al-Bayṭār et qu'il rapproche de l'*helenium* décrit par al-Ghāfiqī. Ibn al-Bayṭār décrit le processus de fabrication d'une mixture à partir de l'écorce de ses racines utilisée pour enduire des flèches tirées contre des bêtes sauvages qui meurent instantanément sitôt que la substance entre en contact avec le sang de la victime. Ibn al-Bayṭār précise que les racines dépouillées de leur écorce sont vendues par les pharmaciens de sa région comme du *kundus*, en précisant que ce sont deux plantes différentes. Voir Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, *op. cit.*, vol. 1, p. 251.

50. Il n'y a pas d'identification unanime chez tous les auteurs arabes pour la plante appelée *bīsh*. La description qu'en fait Ibn al-Bayṭār permet à Lucien Leclerc de l'identifier à l'*aconitum ferox*, tout en reconnaissant que chez d'autres auteurs il peut s'agir d'autres plantes du genre aconit. Voir Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, *op. cit.*, vol. 1, p. 298-299.

51. Maslama al-Qurtubī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 373-374 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 278.

Ces pratiques relèvent du domaine du répugnant. Cependant, une autre pratique conjugant la « science des propriétés » et le répugnant est l'élaboration de « putréfactions » (*ta fīn*).

Les « putréfactions » animales (ta fīn)

Le terme de *ta fīn* peut être rendu par « putréfaction » ou « fermentation ». Malgré le caractère apparemment morbide du nom de cette pratique, celle-ci peut créer des êtres vivants sans passer par la reproduction sexuée, et elle relève donc de la « génération artificielle⁵² ». La « génération spontanée » des mouches à partir d'un cadavre est l'exemple le plus souvent avancé depuis l'Antiquité pour montrer l'existence de cette forme d'existence (*takwīn*) dans la nature, les traités de magie exposant donc des techniques afin de produire des êtres vivants plus complexes. Le *Kitāb al-Tajmī'* (*Le livre de la concentration*) attribué à l'alchimiste Jābir b. Ḥayyān⁵³ expose ainsi les différentes écoles traitant de la génération artificielle :

[...] Quant à l'école qui se déclare partisane de la putréfaction, elle affirme : cette génération ne peut s'achever, parce qu'elle est faite sans putréfaction ; et la génération n'a lieu qu'à l'aide de la putréfaction. Cependant, ils disent : le procédé est bon et correct pourvu qu'on y emploie de l'humidité. Voici la façon dont on procède : on met le moule à l'intérieur d'une sphère de cuivre qui est arrangée de la même façon que celle dont nous avons parlé en premier lieu. Que cette (sphère) soit remplie d'eau et que le moule soit placé à l'intérieur de l'eau. Que la sphère de cuivre se trouve dans la sphère d'argile et que le feu soit plusieurs fois plus fort que dans le premier cas. Sache que tant qu'il y aura une sphère unique à l'intérieur de laquelle se trouvera le moule, le feu aura une puissance du premier degré – c'est pourquoi nous avons dit que (la puissance du feu) est exprimable en nombres. Par contre, si la sphère se trouve dans une autre sphère, le feu aura une puissance du second degré, c'est-à-dire sera trois fois plus fort que dans le premier cas⁵⁴.

Cette école est mise en opposition avec ceux qui disent que « l'esprit (vital) n'est engendré qu'à l'aide de l'air », puis ceux qui estiment que le sperme est « le principe

52. Sur la « génération artificielle », voir notamment Paul Kraus, *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, coll. « Mémoires présentés à l'institut d'Égypte », vol. 45, 1942 ; réimp. Paris, Les Belles Lettres, 1986 et Fuat Sezgin, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 68, 2002, p. 97-134. Cette question a récemment été réexplorée par Liana Saif dans « The Cows and the Bees: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's *Liber Vaccae* (*Kitāb al-Nawāmīs*) », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 79, 2016, p. 1-47.

53. Sur ce traité, voir Paul Kraus, *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, coll. « Mémoires présentés à l'institut d'Égypte », vol. 44, 1942 ; réimp. Fuat Sezgin, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 67, 2002, p. 95-96, n° 398.

54. Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume II. Jābir et la science grecque, op. cit.*, p. 115.

sans lequel il n'y a pas de génération » et enfin ceux pour qui c'est le sang qui est la substance nécessaire à la génération. La description du *Kitāb al-Tajmī'* peut sembler relativement théorique puisqu'il ne s'agit pas d'un exemple précis ou d'une recette concrète.

On trouvera ainsi des sections consacrées aux « putréfactions » dans les traités de magie et de sciences occultes. L'origine des « putréfactions » est généralement attribuée à Platon et son *Kitāb al-Nawāmīs* (*Le livre des lois*), traité de magie apocryphe (à ne pas confondre avec l'ouvrage philosophique portant le même titre), qui fut traduit en latin sous le titre de *Liber Vaccae* (*Le livre de la vache*) en raison d'une recette pour la génération d'un homoncule par l'insémination d'une vache⁵⁵. Les *nawāmīs*, dans le contexte magique, ont fini par désigner des recettes de magie naturelle attribuées à Platon ou se réclamant de son enseignement. De là, ces « putréfactions » se retrouvent dans de nombreux textes de magie naturelle. Nous pouvons mentionner par exemple le *Kitāb al-Sumūm* (*Le livre des poisons*) d'Ibn Waḥshiyya⁵⁶, la *Ghāyat al-ḥakīm* de Maslama al-Qurtubī, le *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya fī l-sīmiyā'* (*Livre de Sharāsīm l'Indienne sur la sīmiyā'*) attribué à Sharāsīm al-Hindiyya⁵⁷, les *'Uyūn al-ḥaqā'iq wa-īdāḥ al-ṭarā'iq* (*Les sources des réalités et l'éclaircissement des voies*) de l'alchimiste Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad al-'Irāqī al-Sīmāwī (fl. XIII^e siècle), le supplément à la *Tadhkirat ūlī l-albāb* (*Récapitulatif pour ceux qui ont de l'esprit*) attribué à un disciple de Dāwūd al-Anṭākī (m. 1599), l'auteur de la *Tadhkira*⁵⁸. Par exemple, l'encyclopédie magique *'Uyūn al-ḥaqā'iq* d'Abū l-Qāsim al-'Irāqī al-Sīmāwī consacre à cette question des « putréfactions » sa quatrième section, partiellement reprise quelques siècles plus tard dans le supplément à la *Tadhkira*. Cette section comporte une brève introduction avant de présenter quelques « recettes » :

Abū Bakr b. Waḥshiyya al-Nabaṭī a dit que, dans la création de l'espèce d'être vivant doué de parole [et non doué de parole], les putréfactions connues sont des secrets que ne peut comprendre qu'un sage (*ḥakīm*) qui les a faites. Chaque fois que [cette espèce] est dans le monde de l'être et de la corruption (*'ālam al-kawn wa-l-fasād*), alors elle [y] est par la putréfaction, par l'engendrement (*al-tawlīd*), la diversité des natures (*ikhtilāf al-ṭabā'i*), le changement des mélanges (*taghyīr al-amziya*), la diversité des lieux, [des

55. Sur la tradition latine du *Liber Vaccae*, voir notamment Maaïke van der Lugt, « “Abominable Mixtures”: The *Liber vaccae* in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic », *Traditio*, vol. 64, 2009, p. 229-277. Voir aussi l'édition et traduction italienne du *Liber Aneguemis* (titre transcrit de l'arabe) : (pseudo-)Platon, *Liber Aneguemis. Un antico testo ermetico tra alchimia pratica, esoterismo e magia nera*, éd. et trad. Paolo Scopelliti et Abdessattar Chaouech, Milan, Associazione Culturale Mimesis, 2006.

56. Ce texte a été traduit en anglais sur la base de deux manuscrits, mais n'a pas été édité à ce jour à notre connaissance. Voir Martin Levey, *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, vol. 56/7, 1966.

57. Sur le *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*, voir Jean-Charles Coulon, « The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya* and Medieval Islamic Occult Sciences », dans Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki et Farouk Yahya (éd.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leyde-Boston, Brill, 2021, p. 317-379.

58. Le supplément est toujours édité avec la *Tadhkira*. Voir Dāwūd al-Anṭākī, *Tadhkirat ūlī l-albāb wa-l-jāmi' li-l-'ajab al-'ujāb*, Le Caire, 1877 ; réimpr. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 83-85, 1997.

temps et de l'air] et le croisement de l'animal avec un autre d'une autre espèce à un degré déterminé du lever d'un astérisme (*tawāli' al-falak*) comme le croisement du chameau avec la vache à un degré déterminé qui donnera une girafe⁵⁹.

Sache, ô mon frère, que la diversité des espèces animales parmi les poissons est engendrée dans le lieu [*i.e.* la mer] en raison de son étendue, le mélange des parties terrestres se heurtant aux vagues et la cuisson des deux chaleurs – la chaleur de l'air et la chaleur du soleil. Peut-être que les choses engendrées dans la mer sont plus nombreuses que ce qui est engendré sur terre. Les poissons ont de nombreuses espèces. Parmi elles, il y a un poisson qui, quand un être humain en mange la nuit du vendredi, il se verra dans son sommeil comme s'il se faisait sodomiser (*ka-anna-hu yankahu-hu fī dubari-hi*). [Il existe] un autre poisson, celui qui en mange voit dans son sommeil celui qui lui fait peur et le frappe au point qu'il en sera affligé et pleurera. Le propos à ce sujet est long. Sache[-le]⁶⁰.

Cette introduction indique que la source ici est Ibn Waḥshiyya et non le pseudo-Platon. Ibn Waḥshiyya est le nom de l'auteur d'un corpus d'œuvres se réclamant de l'Antiquité nabatéenne et dont le principal traité, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* (*L'agriculture nabatéenne*), se présente comme la traduction en arabe de traités mésopotamiens qu'il aurait dictée à son secrétaire Ibn al-Zayyāt en 930. Certains chercheurs comme Paul Kraus émirent l'hypothèse qu'Ibn Waḥshiyya pourrait être un personnage fictif créé par Ibn al-Zayyāt pour endosser la paternité de ce corpus d'œuvres, bien que rien ne permette réellement de douter de l'existence d'Ibn Waḥshiyya. Dans tous les cas, ce personnage devient une autorité majeure en magie naturelle. Dès le x^e siècle, le personnage d'Ibn Waḥshiyya est considéré comme un sorcier (*sāḥir*) opérant dans « la voie blâmable » par le bibliographe bagdadien Ibn al-Nadīm (m. 995 ou 998)⁶¹. La réputation sulfureuse d'Ibn Waḥshiyya concorde donc ici parfaitement avec cette pratique des « putréfactions » dans un cadre magique. On remarquera aussi que les deux exemples de poissons donnés ici relèvent aussi de la « science des propriétés » puisque ce sont les propriétés de ces poissons qui sont exposés, ainsi que la prééminence des poissons dans ce domaine, ce qui concorde avec l'exposé de Jābir b. Ḥayyān où il explique que l'humidité est essentielle pour l'art des « putréfactions ».

L'exposé de Jābir b. Ḥayyān et cette introduction demeurent théoriques, nous pouvons donc prendre un exemple afin d'illustrer la pratique de la « putréfaction » elle-même :

Description de la putréfaction (*ta'fīn*) des serpents

Si tu veux cela, prends autant de grosses araignées que tu peux, mets-les dans une bouteille en verre et recouvre-les de lait d'ânesse jusqu'à les submerger et laisse [la

59. Sur l'origine hybride de la girafe selon les auteurs arabes, voir Thierry Buquet, « Les légendes relatives à l'origine hybride et à la naissance des girafes selon les auteurs arabes », *Bulletin d'études orientales*, vol. 62, 2014, p. 125-147.

60. Al-'Irāqī, *'Uyūn al-ḥaqā'iq*, MS Princeton, Garrett 544H, fol. 22a-b. À comparer avec *ibid.*, MS Paris, BnF, Arabe 2674, fol. 21b-22a et Dāwūd al-Anṭākī, *Tadhkirat ūlī l-albāb*, éd. cit., vol. 3, p. 89-90.

61. Sur Ibn Waḥshiyya, voir Jean-Charles Coulon, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, op. cit., vol. 1, p. 243-264 ; Id., *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, op. cit., p. 121-134.

bouteille] dans du fumier pendant quatre semaines. Un serpent rouge sera engendré de [cette opération]. Si une grosse tarentule est mise [dans la bouteille] à la place des araignées, c'est un serpent comme le dragon (*al-thu' bān*) qui sera engendré. S'il mord un être humain, [ce dernier] sera tué sur place et dans l'heure, et il n'y a pas d'antidote⁶².

Cette recette provient de l'encyclopédie magique *'Uyūn al-ḥaqā'iq wa-īdāḥ al-ṭarā'iq* (*Les sources des réalités et l'éclaircissement des voies*) de l'alchimiste Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad al-'Irāqī al-Sīmāwī et puise sa source dans un talisman (*ṭilasm*) décrit par Maslama al-Qurṭubī dans sa *Ghāyat al-ḥakīm*⁶³. La génération de ces créatures correspond donc bien à la pratique consistant à enfermer des animaux dans un récipient clos et au contenu humide ou liquide. Il est plongé dans du fumier, substance répugnante, allant de pair avec la dangerosité de l'animal qui en sortira. La « cuisson », si elle n'est pas évoquée ici, est généralement sous-entendue par le fait que le récipient (ou le fumier dans lequel il se trouve) doit être exposé au soleil.

Il s'agit bien entendu ici des cas les plus extrêmes d'utilisation de substances animales. Les animaux et leurs propriétés sont également utilisés d'autres façons, notamment en relation avec les astres.

Les animaux et les astres

La première phase de développement de la magie dans le monde arabo-musulman médiéval avait une forte dimension astrologique. La magie se développa en effet parallèlement à d'autres sciences auxquelles elle était liée d'une certaine façon, comme la « science des propriétés » que nous avons présentée ci-dessus, l'astrologie, l'alchimie, etc. La forte dimension astrologique de cette magie explique que l'on puisse trouver des correspondances entre astres et animaux. En effet, les traités de magie exposent bien souvent des correspondances, qui aident le praticien à comprendre la création et à savoir comment adapter ses rituels au but recherché. Ainsi, dans un chapitre dédié aux correspondances astrales, la *Ghāyat al-ḥakīm* de Maslama al-Qurṭubī, traité le plus emblématique de cette première phase de développement de la magie, fait correspondre à chaque planète une liste d'animaux⁶⁴.

Ainsi, à Saturne correspondent « les animaux dont la couleur est noire et la figure laide comme les chameaux (*al-ibil*), les moutons (*al-ghanam*), les porcs (*al-khanāzīr*), les loups (*al-dhi'ba*), les singes (*al-qurūd*), les chiens (*al-kilāb*) et les chats (*al-sanānīr*) noirs, tout oiseau au long cou et au cri sauvage comme les autruches (*al-ni'ām*), les

62. Al-'Irāqī, *'Uyūn al-ḥaqā'iq*, MS Princeton, Garrett 544H, fol. 28b. À comparer avec *ibid.*, MS Paris, BnF, Arabe 2674, fol. 27b. Pour le texte arabe, sa traduction anglaise et les sources du passage, voir aussi Liana Saif, « The Cows and the Bees », art. cit., p. 47.

63. Maslama al-Qurṭubī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 412 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 300.

64. Maslama al-Qurṭubī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 149-156 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 124-129. Nous avons traduit cette section de la *Ghāyat al-ḥakīm* dans Jean-Charles Coulon, « Fumigations et rituels magiques : le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale », *Bulletin d'études orientales*, vol. 64, 2015, p. 207-217.

outardes (*al-ḥubbārā*), les hiboux (*al-būm*), les chouettes⁶⁵ (*al-hāma*), les corbeaux (*al-ghurāb*), les chauve-souris (*al-waṭwāt*), la grue (*al-kurkī*) et toute bête (*dābba*) se réfugiant sous la terre⁶⁶ et tout insecte (*khishāsh*) puant et sale ». Plusieurs critères permettent de lier ces animaux à la planète en question. Tout d'abord la robe noire correspond à la couleur associée à Saturne. Concernant les oiseaux, les autruches, outardes et grues sont des oiseaux terrestres : leur difficulté à rejoindre les cieux, capacité pourtant traditionnellement associée aux oiseaux, les qualifie donc pour être associés à l'astre de la divinité chtonienne de l'Antiquité par excellence. La chouette, le hibou et la chauve-souris sont des animaux nocturnes. De surcroît, la chouette représentait l'âme d'un défunt dans l'imaginaire arabe antéislamique. Enfin, outre son plumage noir, le corbeau est un oiseau charognard et lié à la mort. Ces animaux comportent donc tous au moins une caractéristique propre à les rattacher à une symbolique saturnienne.

À Jupiter correspondent « les animaux qui ont une belle apparence et sont égoûrés en offrandes [à Dieu] (*al-qarābīn*), en œuvres de charité (*al-ṣadaqāt*) et en aumônes (*al-zakawāt*) et toute bête (*dābba*) propre et peu nuisible (*naẓīfa qalīlat al-adhā*) comme les chameaux (*al-ibil*) et les moutons (*al-da'n*), tout oiseau de bonne apparence et beau comme les paons (*al-tāwāwīs*), les coqs (*al-dīka*), les colombes sauvages⁶⁷ (*al-ḥimām al-barrī*), le francolin (*al-durrāj*) et tout insecte bénéfique comme le ver à soie (*dūd al-ḥarīr*) et ce qui y ressemble ». Jupiter est un astre lié au pouvoir et à la justice. Il garantit donc l'équilibre et l'harmonie sociaux. De là, les animaux qui lui sont attribués sont partagés en sacrifices. La superbe jupiterienne trouve également un écho dans les oiseaux mentionnés ou le ver à soie, qui produit un textile particulièrement luxueux.

À Mars correspondent « les chameaux [à la robe] rouge, toute bête sauvage (*al-sibā'*) qui a des griffes et des canines et qui est agressive, tout insecte rouge et nuisible, les vipères (*al-afā'ī*), les scorpions (*al-'aqārib*) et les gros lézards (*al-ḥarādhīn*) ». La couleur de Mars est le rouge, d'où la couleur de la robe des chameaux. Il s'agit de la planète de la guerre, d'où les animaux mentionnés, agressifs et dangereux pour l'être humain.

Au Soleil correspondent « les animaux qui ont de la vigueur, de la force et un intense courage comme l'être humain (*al-ins*), [les animaux] habiles parmi les chameaux (*al-ibil*), le cheval noble (*al-jawād al-karīm*) et les béliers des montagnes (*al-kibāsh al-jabaliyya*), tout oiseau que les rois prennent comme les éperviers (*al-sawdānīqāt*) et les aigles (*al-'uqbān*), [ainsi que] les grands serpents (*al-ḥayyāt al-'izām*), une partie

65. Kazimirski rappelle à juste titre dans son dictionnaire que le terme de *hāma* désigne la chouette et que cet animal représentait dans l'imaginaire arabe antéislamique l'âme d'un défunt (Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860, vol. 2, p. 1460). Cet animal est donc particulièrement approprié à la symbolique saturnienne.

66. *Dābba* désigne un animal à pas lent, et plus particulièrement les bêtes de somme. Cependant, dans le présent contexte, l'expression utilisée par Maslama al-Qurṭubī ne manque pas de faire penser à *dābbat al-ard* (litt. « la bête de la terre »), animal fabuleux qui apparaîtra à la fin des temps lorsque viendra l'Antéchrist. Elle portera le bâton de Moïse et le sceau de Salomon. Voir Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., vol. 1, p. 662.

67. *Ḥamām* désigne le pigeon en général et la colombe en particulier. L'importance de la couleur blanche signalée en plusieurs endroits dans ce paragraphe consacré à Jupiter nous permet de préférer le terme colombe.

des paons (*al-ṭawāwīs*) [et aussi] les moutons (*al-ḍa'n*) et les bovins (*al-baqar*). [Le Soleil] partage avec Mars les panthères⁶⁸ (*al-nimr*) ». Le soleil est l'astre royal par excellence, on le trouve parfois surnommé « l'astre » ou « le sultan » des planètes. De là, vigueur et force sont les qualités des animaux associés ou bien les animaux prisés des rois.

À Vénus correspondent « les chameaux (*al-ibil*), ce qui a une belle forme et qui est équilibré comme l'antilope⁶⁹ (*al-ḡabī*), les gazelles (*al-ghizlān*), les moutons (*al-ḍa'n*), les lièvres (*al-arānīb*), tout bel oiseau, au chant et à la vue agréable et au chant extraordinaire comme la perdrix (*al-ḥajal*), le ramier⁷⁰ (*al-yamām*), les passereaux (*al-ʿaṣāfir*), les poules (*al-dajāj*) et ce qui y ressemble, et tout insecte dans lequel il y a de la couleur et de la beauté ». Vénus, astre de l'amour et de la séduction, se voit ainsi associée à de beaux animaux. Maslama al-Qurtubī insiste, pour ce qui est des oiseaux, sur leur chant. Cela n'est pas sans rappeler que Vénus est surnommée *al-Muṭriba* (« celle qui donne du plaisir par le chant »).

À Mercure correspondent « les êtres humains (*al-ins*), les petits chameaux (*ṣiḡhār al-ibil*), l'onagre (*ḥumūr al-waḥsh*), les singes (*al-qarida*), les gerboises (*al-yarābī*), les loups (*al-dhi'āb*), les ramiers (*al-warāshīn*), tout ce qui a une démarche légère et qui est rapide dans sa fuite, toute bête (*dābba*) qui saute avec légèreté, tout oiseau au vol léger et dont le chant est beau et extraordinaire et tout insecte au mouvement rapide comme les fourmis (*al-naml*) et les cloportes (*banāt wardān*) ». Mercure (ou Hermès) était le messager des dieux dans la mythologie antique, d'où la démarche légère et la rapidité que partagent beaucoup d'animaux qui lui sont associés. Mais c'est aussi le trait d'union entre le ciel et la terre et un astre associé à l'ambiguïté. Par exemple, il est considéré comme *mumtazij* (« mélangé », « mixte »), à la fois mâle et femelle, à la fois chaud et froid, à la fois humide et sec, à la fois faste et néfaste... D'où son association à des animaux tels que l'être humain ou le singe, ou des animaux avec une certaine ambiguïté comme l'onagre, littéralement en arabe « l'âne des animaux sauvages », à cheval entre l'animal domestique et l'animal sauvage.

Enfin, à la Lune correspondent « les chevaux de bât gris (*al-barādhīn al-shuḥb*), les mules (*al-biḡhāl*), les ânes (*al-ḥamīr*), les bovins (*al-baqar*), les lapins (*al-arānīb*), les oiseaux légers et rapides dans les airs, tout animal qui se forme dans les airs et qui s'en nourrit, tout oiseau blanc, les oiseaux aquatiques (*ṭayr al-mā'*), les serpents blancs (*al-ḥayyāt al-bīd*) et les vers blancs (*al-dūd al-abyaḍ*) ».

Dans ces correspondances entre astres et animaux, nous voyons que la symbolique est très importante, qu'il s'agisse de la couleur ou tout simplement de l'adéquation

68. Le terme de *nimr* désigne en arabe contemporain le tigre, mais désignait la panthère à l'époque médiévale. Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., vol. 2, p. 1346-1347.

69. *Zabī* désigne en premier lieu la gazelle (Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., vol. 2, p. 132) mais peut, par extension, aussi désigner le daim ou le chevreuil (Jean-Baptiste Belot, *al-Farā'id al-durriyya. 'Arabī-faransī*, Beyrouth, Dār al-maṣriq, 1971, p. 464). C'est pourquoi nous avons préféré traduire *zabī* par un terme plus générique pour le distinguer de *gazāl* (pluriel *gizlān*).

70. Jean-Baptiste Belot, *al-Farā'id al-durriyya*, op. cit., p. 981 ; Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., vol. 2, p. 1634.

des représentations de l'animal dans l'imaginaire arabe aux fonctions de l'astre en question.

C'est cette même symbolique qu'il faut tenter de décrypter dans de nombreuses recettes où les animaux peuvent être utilisés non pas pour leurs propriétés, mais pour leur symbolique. Par exemple, dans la *Ghāyat al-ḥakīm*, une recette de fumigation à Vénus requiert l'utilisation de cervelle de moineau et de cervelle de buse⁷¹. L'utilisation de ces substances ne peut se comprendre dans ce contexte qu'en rappelant que le moineau est un animal associé à Vénus et réputé aphrodisiaque depuis l'Antiquité. Al-Damīrī rappelle dans son *Ḥayāt al-ḥayawān* les propriétés aphrodisiaques du moineau⁷². Quant à la buse, elle est décrite dans le même texte d'al-Damīrī comme étant « très lubrique » (*kathīr al-shabaq*), ce qui correspond tout à fait à la symbolique de Vénus⁷³. Les recettes de fumigation de la *Ghāyat al-ḥakīm* comportent des substances animales. Cela pourrait témoigner d'une influence de l'alchimie de Jābir b. Ḥayyān. En effet, les traités du corpus jābirien mentionnent l'utilisation de substances animales pour l'élaboration de l'elixir. Pierre Lory exposait deux interprétations à ces évocations de substances animales : « [...] soit de comprendre ces textes à la lettre et de considérer que Jābir avait effectivement voulu signifier que la Pierre était extraite de substances organiques, et en particulier de la bile jaune [...] soit de voir dans les expressions *ḥayawān*, *ḥayawānī*, une manifestation de la cosmologie "animiste" appliquée par les alchimistes au règne minéral⁷⁴ ». Dans le cas des fumigations de Maslama al-Qurṭubī, également auteur d'un traité d'alchimie intitulé *Rutbat al-ḥakīm* (*L'échelon du Sage*), il est clair que c'est une interprétation littérale de ces substances animales qui doit prévaloir.

Le sacrifice et l'utilisation du sang des animaux

Outre l'utilisation des substances animales dans la perspective de correspondances astrologiques, la *Ghāyat al-ḥakīm* fait également état de sacrifices. Par exemple, dans la section consacrée aux Sabéens de Ḥarrān, une communauté astrolâtre dont le culte perdura jusqu'au x^e siècle, nous trouvons la description du sacrifice d'un taureau à Saturne :

Ils disent que le premier des sacrifices à Saturne est le taureau, car il est apte et beau. Ils magnifient ses cornes qui forment [comme] une couronne sur sa tête. Ils disent qu'il est le plus beau et le plus approprié des animaux domestiques pour les immolations. Ils sacrifient [ces animaux] à Saturne, notamment après les avoir nourri d'herbes

71. Maslama al-Qurṭubī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 343 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 262.

72. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, éd. cit., vol. 2, p. 144 (texte arabe) et vol. 2, p. 307 (trad.).

73. Nous avons analysé cet exemple dans Jean-Charles Coulon, « Fumigations et rituels magiques : le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale », *Bulletin d'études orientales*, vol. 64, 2015, p. 198-200.

74. Jābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie. Les dix premiers traités du Livre des soixante-dix*, intr. et trad. Pierre Lory, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1996, p. 260261 ; cité dans Jean-Charles Coulon, « Fumigations et rituels magiques », art. cit., p. 198.

que des vierges leur cueillent au lever du Soleil, revenant par des chemins différents pour préserver le secret qui leur a été confié. [Quant au] veau, il doit être sans poils blancs. [Les Sabéens] déposent sur ses yeux une chaîne en or à la jonction des deux cornes en disant qu'ils tiennent cela aussi d'Hermès. Et lorsqu'ils désirent l'égorger, cela ne leur est pas difficile. Ils n'ont pas besoin de l'attacher avec du *fiḥār*, qui est de la corde. Ils l'encensent en se présentant devant lui et en accomplissant la prière des Grecs. [Le veau] s'approche [alors] du lieu de l'immolation et pose sa corne sur le bord du *mashkan*⁷⁵, qui est un petit trou rond. Il est immolé en une seule fois. [Puis,] ils coupent sa tête et la déposent sur l'autel (*'alāthā*)⁷⁶. On interprète le mouvement de sa langue, de ses oreilles, de ses lèvres, et de ses deux yeux. [Ensuite,] ils observent la substance jaune du sang qui se trouve dans le petit trou rond (*mashkan*) et la mousse qu'il y a autour de l'offrande. Ils s'en tiennent à cela pour savoir comment gouverner, car le gouvernement, selon eux, est saturnien. Là où Saturne commence son cycle, il y retourne. Cette immolation a lieu, selon eux, lorsque le Soleil passe [dans le signe du] Taureau.

Le veau est aussi mentionné dans la Thora : il est celui qui a échappé à l'immolation dans le champ des Banū Anūn⁷⁷.

Le sacrifice du taureau par les Sabéens est mentionné dans d'autres sources arabes, notamment l'ouvrage bibliographique *al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm⁷⁸ ou al-Mas'ūdī (m. 956) dans son ouvrage historique *Murūj al-dhahab (Les prairies d'or)*⁷⁹. Bar Hebraeus évoque également le sacrifice d'un taureau par les Sabéens à l'époque du calife al-Ma'mūn (r. 813-833)⁸⁰. Le sacrifice, dans ce cas, est assimilé à un culte astrolâtre. Il s'agit ici de magie astrale qui se réfère essentiellement à l'Antiquité. Qu'en est-il dans la magie islamique développée à partir du XIII^e siècle ?

Dans les œuvres attribuées à al-Būnī, nous sommes dans le cadre d'une magie islamique dans le sens où ce sont des éléments religieux (versets coraniques, noms divins, etc.) qui structurent les rituels et les talismans écrits. Les animaux n'en sont pas moins présents. Tout d'abord, nombre de substances d'origine animale sont utilisées dans la confection des talismans, par exemple pour les supports comme le parchemin (*raqq*) ou le cuir (*jild*). Certes, cela n'est pas une innovation *per se*, et certains talis-

75. Du syriaque *maškenā* (tabernacle).

76. Du syriaque *'elātā* (autel).

77. Maslama al-Qurṭubī, *Das Ziel des Weisen*, éd. cit., p. 227-228 ; Id., *Le Livre du but du sage*, trad. cit., p. 178 ; Jan Östen Hjärke, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, op. cit., p. 96-100. Hjärke compare également ce rituel dans la *Ghāyat al-ḥakīm* aux autres sources qui le mentionne.

78. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Riḍā Tajaddud, Téhéran, Marvi Offset printing, 1971, p. 386 ; Id., *The Fihrist of al-Nadīm*, éd. et trad. Bayard Dodge, New York/Londres, Columbia University Press, 1970.

79. Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab wa-ma'ādīn al-jawhar*, éd. et trad. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beyrouth, al-Jāmi'a l-lubnāniyya, 1965-1979, vol. 2, p. 390 ; Id., *Les prairies d'or*, trad. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Paris, Société asiatique, 1962-1997, vol. 2, p. 538, § 1397.

80. Bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum*, éd. Paul Bedjan, Paris, Maisonneuve, 1890, p. 146 (arabe) ; Id., *Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei chronicon syriacum*, trad. Georgius Guilielmus Kirsch, Leipzig, Adamus Fridericus Boehmius, 1789, p. 148.

mans peuvent être écrits sur papier. Cependant, le métal était la matière privilégiée pour les talismans de la magie astrale comme dans la *Ghāyat al-ḥakīm*⁸¹.

En revanche, même si les sacrifices ou l'utilisation de substances telles que le sang sont beaucoup moins présents, nous trouvons quelques rituels de ce type dans les œuvres attribuées à al-Būnī (fautivement ou non). Dans le traité consacré aux prières et aux noms divins intitulé *al-Lum'ā al-nūrāniyya* (*La lueur lumineuse*), nous trouvons le rituel suivant :

D'après *al-Sirr al-badī'* (*Le secret créateur*)⁸², quand l'être humain a peur d'être tué, de subir un châtement ou d'autre chose, qu'il égorgé un bélier (*kabsh*) gras et exempt de tout défaut comme dans les sacrifices. Il sera égorgé dans un endroit vide, de façon rituelle (*dhabḥan shar'īyyan*), en se tournant vers la *qibla* et en disant lors de l'égorge-ment : « Ô mon Dieu, ceci est à toi, ô mon Dieu, c'est mon sacrifice, accepte-le venant de moi ». [Qu'il creuse une fosse pour son sang et le rebouche avec la terre pour que personne n'aïlle et vienne sur son sang. [Qu'il en découpe soixante parts : la peau est une part, la tête est une part, le ventre est une part, jusqu'à atteindre soixante parts. [Qu'il n'en mange rien, ni lui ni celui qui lui doit son argent : qu'il ne partage que pour les pauvres et les nécessiteux. Ce sera pour lui un sacrifice et la chose détestable dont il a peur ne lui arrivera pas. [Ce rituel] fait consensus, est expérimenté (*mujarrab*) et testé. Dieu est bienfaisant pour ses adorateurs.

Si [cet individu] a peur de quelque chose sans [pouvoir faire] cela, qu'il donne à manger à soixante pauvres de la meilleure des nouritures et les rassasie. Il dira : « Ô mon Dieu ! Je te demande de m'épargner cette chose que je crains grâce au [soulagement] des préoccupations de ceux-là ; je te demande, par leurs âmes, leurs esprits et leurs constances, de me délivrer de ce que je crains et cherche à éviter ». [Dieu] le délivrera, et [ce rituel] fait aussi consensus, est testé et répandu chez les soufis⁸³ (*ahl al-ṭarīqa*)⁸⁴.

Ce rituel se trouve également dans le *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* d'al-Damīrī⁸⁵. Dans le cas présent, bien que des rituels proprement magiques se trouvent dans *al-Lum'ā al-nūrāniyya* (comme la fabrication de talismans écrits, de bagues, etc.), ce sacrifice de bélier revêt un caractère religieux. En effet, il s'agit d'un sacrifice tout à fait similaire à celui accompli lors du pèlerinage (et, pour ceux qui ne font pas le pèlerinage cette année-là, le sacrifice d'*al-ʿīd al-kabīr*) et qui célèbre le sacrifice d'Abraham. La victime de ce sacrifice « doit être grasse et sans défauts – en particulier, elle ne doit

81. Voir par exemple Constant Hamès, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'islam », dans Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 215-232. Il a notamment signalé une évolution de la gravure (*naqsh*) du talisman à son écriture (*kitāba*) avec le développement du corpus d'œuvres attribuées à al-Būnī.

82. Nous ignorons de quel livre précisément il peut s'agir. Toutefois, cela pourrait être *al-Sirr al-badī' fī fakk al-ramz al-manī'* attribué au prince omeyyade Khālid b. Yazīd, réputé s'adonner à l'alchimie. Ce titre est mentionné dans l'ouvrage bibliographique *Kashf al-zunūn* de Ḥājī Khalīfa.

83. Litt. « les gens de la voie ». *Ṭarīqa* signifie littéralement « la voie » et désigne souvent en contexte religieux le cheminement mystique et, par extension, la confrérie soufie. Al-Būnī était lui-même un soufi de renom.

84. Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, op. cit., vol. 3, p. 152-153.

85. Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, éd. cit., vol. 2, p. 319.

ni boiter, ni être aveugle ou borgne, ni galeuse ni chétive, ni présenter de scarification rappelant le *wasm* anté-islamique (marque tribale constituant un titre de propriété). Il semble que les femelles doivent être préférées aux mâles, sauf en ce qui concerne le bélier, ce qui serait soit une "survivance païenne", soit une influence de la légence d'Abraham. Une victime de couleur blanche est préférée⁸⁶ ». Ensuite, « les pèlerins sacrificants consomment une partie de la viande (le tiers, en principe) et distribuent le reste aux pauvres à titre de *ṣadaqa*, aumône⁸⁷ ». En effet, « la médiation des pauvres est nécessaire pour valider le sacrifice musulman, en particulier ceux du pèlerinage et de l' *'ayd*⁸⁸ ». Le rituel d'al-Būnī ci-dessus présenté est une offrande à Dieu qui suit donc tous les codes du sacrifice rituel du pèlerinage et rien ne permet véritablement de le distinguer d'un acte de dévotion si ce n'est son intentionnalité, claire, précise et bien marquée. Un autre élément dans la façon de présenter le rituel permet de le rapprocher des pratiques magiques : il est suivi des termes « expérimenté » (*mujarrab*) et « testé » (*ma'mūl bi-hi*). Or, « expérimenté » est un terme qui clôt bien souvent les recettes, aussi bien médicales et pharmacologiques que magiques⁸⁹.

Nous trouvons toutefois également, dans le *Shams al-ma'ārif*, des rituels dans lesquels l'animal, et surtout son sang, a une place centrale, sans la coloration religieuse que nous trouvons dans le rituel précédent. Par exemple, le rituel suivant, à propos de noms divins réputés d'origine syriaque⁹⁰, est bien loin d'un sacrifice qui trouverait sa caution dans le Coran ou les hadiths :

Si tu les [*i.e.* les noms syriaques présentés juste avant] écris sur un parchemin de renard (*jild tha'lab*) et les porte avec toi, tu seras caché à tes ennemis. Si tu les écris sur le cœur d'un bélier noir (*qalb īs aswad*), que tu le lacères et t'en fais un collyre, alors tu verras les djinns et tu entendas leurs paroles. Ils t'obéiront après que tu leur aies parlé avec ces noms, du premier au dernier, puis tu diras : « Par la vérité de ces noms, répondez et soumettez-vous à moi ! » et tu verras un de leurs savants devant toi. Tu leur demanderas ce que tu veux, ils te répondront et t'informeront de n'importe quelle chose qui t'est cachée⁹¹.

86. Nicole Grandin, « Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 3, *Le sacrifice II*, 1978, p. 101.

87. *Ibid.*, p. 103.

88. Anne-Marie Brisebarre, « La "Fête du sacrifice". Le rituel ibrahîmien dans l'islam contemporain », dans Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp (dir.), *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Connaissance du Monde Arabe », 1999, p. 93-121.

89. Mohammed Hocine Benkheira distingue cinq situations liées à la mise à mort de l'animal : « le culte, la commensalité et l'hospitalité, la médecine, la magie, le blasphème ». Dans le cas présent, le curseur se situerait donc entre le culte (dont le rite décrit reprend les codes) et la magie (manifeste dans la façon de l'écrire et l'objectif exprimé), à ceci près que la viande ne doit pas être consommée par le bénéficiaire du rituel. Mohammed Hocine Benkheira, « Lier et séparer », art. cit., p. 90.

90. En réalité, il ne s'agit pas du syriaque au sens où nous l'entendons de nos jours. Le terme arabe *suryānī* (litt. « syriaque ») désigne dans le soufisme une langue céleste universelle que peuvent parler les mystiques parfaitement accomplis et qui leur permet de communiquer avec l'ensemble de la Création. Voir Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, Paris, Éditions Dervy, 2004, p. 28 ; Éric Geoffroy, *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, p. 304.

91. Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, op. cit., vol. 2, p. 353-354 (MS Saint Laurent de l'Escurial, 925, fol. 67b).

Ce rituel nécessitant un cœur de bélier noir dont on tire un collyre est une pratique qui pouvait certainement être suspectée de friser la mécréance, d'autant plus qu'elle met l'être humain en communication directe avec les djinns plutôt que de recourir directement à Dieu ou Ses agents que sont les anges. Le bélier noir, de par sa couleur, répond à une symbolique saturnienne, de là, il n'est pas étonnant que son utilisation permette la communication avec des êtres invisibles tels les djinns. On notera d'ailleurs que la précision de la couleur outre l'association à Saturne, distingue cette victime de celle du sacrifice du pèlerinage, qui devrait de préférence être blanche. L'utilisation du bélier noir en nécromancie est attestée dans l'Antiquité⁹². En outre, dans une perspective arabo-musulmane, cet animal peut également symboliser Iblīs (le Satan islamique), représenté dans les manuscrits comme un individu noir⁹³, parfois avec les traits d'un bélier⁹⁴. Il convient alors de rappeler qu'Iblīs est souvent considéré dans l'exégèse comme « le père des djinns » (*abū l-jinn*)⁹⁵. Par analogie, le sang du cœur de bélier noir permet donc d'entrer en communication avec les djinns. L'utilisation en collyre évoque les récits sur l'origine du collyre : Zarqā' al-Yamāma, l'inventeuse supposée du collyre dans la littérature arabe médiévale, était réputée avoir une vue particulièrement perçante grâce à son utilisation de l'antimoine en collyre⁹⁶.

Le *Shams al-ma'arif* contient également une autre recette nécessitant du sang d'animal, cette fois de chauve-souris. Il s'agit d'un rituel pour empêcher l'écoulement de sang, particulièrement les menstrues, et, par extension, il traite également l'impuissance de l'homme :

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 (*khuffāsh*) 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 saurez⁹⁷ »,

92. Auguste Bouché-Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. 1, *Introduction. Divination hellénique (Méthodes)*, Paris, Ernest Leroux, 1879, p. 150 : « Les nécromants demandaient davantage au bélier noir qu'ils employaient dans leurs évocations. Ils le prenaient par une corne ou par les pieds de devant et le faisaient marcher ainsi debout en décrivant un cercle. Le bélier suivait d'abord docilement l'impulsion, puis s'abattait tout à coup à l'endroit précis où il fallait évoquer l'ombre désirée. On observait aussi, dans les sacrifices divinatoires, si la victime frappée tombait sur le flanc gauche ou sur le flanc droit ; si elle expirait sur-le-champ ou tardait à mourir. »

93. Voir par exemple le manuscrit du texte d'Abū Ma'shar al-Balkhī, *Kitāb al-Mawālīd*, MS Paris, BnF, Arabe 2583, fol. 2r.

94. Voir notamment le manuscrit du *Kitāb al-Bulhān*, MS Oxford, Bodleian Library, Or. 133, fol. 33a. À ce sujet, voir également Stefano Carboni, *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*, Torino, Editrice Tirrenia Stampatori, 1988, p. 59-61 ; Id., « The 'Book of Surprises' (Kitāb al-bulhan) of the Bodleian Library », *The La Trobe Journal*, 91, 2013, p. 26-27.

95. Voir par exemple al-Ṭabarī (m. 923), dans son exégèse du verset XV, 27, qui affirme que *al-jānn* qui y est mentionné est en réalité Iblīs en tant que père des djinns. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākīr et Aḥmad Muḥammad Shākīr, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1954-1968, vol. 14, p. 62-65.

96. Sur Zarqā' al-Yamāma et l'invention du khôl, voir Jean-Charles Coulon, « Zarqā' al-Yamāma et l'invention du khôl : magie, féminité et saphisme », *Journal asiatique*, 303/2, 2015, p. 231-238.

97. Coran, VI, 67.

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 moitié [de l'œuf] et son épouse l'autre moitié, il coïtera avec la férocité du lion, à moins que [son impuissance] ne soit « naturelle » (*'innīn*⁹⁸)⁹⁹.

Le sang de chauve-souris est ici utilisé pour réguler un dysfonctionnement lié à la sexualité (menstrues prolongées ou impuissance). Or, nous trouvons parmi les propriétés traditionnellement dévolues à la chauve-souris quelques éléments à voir avec le développement de la sexualité. Notamment, Ibn al-Bayṭār rapporte que « si on tue [une chauve-souris] et que l'on en fait des frictions sur le pubis des enfants impubères, on empêche la pousse des poils¹⁰⁰ ». Les propriétés dépilatoires du sang de chauve-souris se retrouvent dans l'Antiquité, par exemple chez Pline qui préconise le sang et le cerveau de chauve-souris contre une pilosité abondante ou Aélius d'Amida (VI^e siècle) qui recommande le sang de chauve-souris contre la pousse des cils¹⁰¹. Edward Westermarck attestait d'un usage similaire du sang de chauve-souris

98. Le terme de *'innīn* désigne l'impuissant (*allaḡī lā ya'ī l-nisā'*). Ibn Manzūr explique que le terme renvoie à une impuissance constatée par un juge ou provoquée par un sortilège (*wa-'unnina 'an imra'ati-hi iḡā ḥakama l-qāḡī 'alay-hi bi-qālika aw muni'a 'an-hā bi-l-sihr*). Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, éd. 'Abd Allāh 'Alī l-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh et Hāšim Muḥammad al-Šāḡilī, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1981, vol. 4, p. 3140. Voir aussi Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, *op. cit.*, vol. 2, 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. 'Atīqa. Voir Sigismund Sussia Reich, « Quatre coupes magiques », *Bulletin d'études orientales*, vol. 7-8, 1937-1938, p. 164.

99. Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, *op. cit.*, vol. 2, p. 497-498 (MS Saint Laurent de l'Escurial, 925, fol. 96b).

100. Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, trad. cit., vol. 2, p. 38, § 811.

101. Clémentine Audouit, « La chauve-souris et ses usages en Égypte ancienne », *Chroniques d'Égypte*, vol. 91/181, 2016, p. 31-32. Cet usage se retrouve également dans la médecine latine médiévale : ainsi, dans sa *Chirurgie*, Henri de Mondeville (m. ca 1320) affirme : « La première chose, c'est-à-dire empêcher les poils de naître dès la puberté, s'obtient en frictionnant la région avec du sang de chauve-souris ; cela a été expérimenté chez nous sur une femme assez (*satis*) publique, à ce

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 poils¹⁰².

La chauve-souris peut également correspondre à une autre représentation : d'après al-Damīrī, en onirocritique, la chauve-souris représente une magicienne (*al-khuf-fāsha fī l-manām imra'a sāhira*)¹⁰³. Or, le rituel vise à délivrer d'un sortilège basé sur le « nœud » (*'aqd*, la victime de ce sort étant le *ma 'qūd*). La mise à mort de la chauve-souris et l'utilisation de son sang correspondent symboliquement à la mort de la sorcière, du moins à l'annulation de son moyen d'action. Cette mise à mort symbolique permettrait de comprendre la transgression de l'interdit prophétique concernant la mise à mort des chauves-souris que rapporte al-Jāhiz¹⁰⁴. De même, l'œuf symbolise la vie et la naissance¹⁰⁵. La conception suppose un coït de qualité, ce qui explique son usage contre l'impuissance.

Quant aux lettres utilisées, BṬD et WĀḤ, elles sont issues du carré magique appelé *budūh*. Il est composé de neuf cases (trois cases de côté) dont les lignes contiennent respectivement les triades de lettres BṬD, ZHJ et WĀḤ. On retrouve ces séries de lettres dans des manuscrits et des talismans pour désigner ce carré magique d'ordre trois¹⁰⁶. Ce carré est donc une variation à partir du *budūh*, dont le contenu est alors réutilisé dans une matrice d'ordre six. Ce carré magique est par ailleurs rapporté dans d'autres textes. Dans le *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma* (*Le livre de la miséricorde : la médecine et la sagesse*), attribué au célèbre théologien égyptien al-Suyūfī (m. 1505), nous trouvons un rituel similaire pour libérer un époux victime d'un sortilège avec un œuf pondu le jour-même à faire cuire et une invocation à prononcer (que

que j'ai entendu raconter par des personnes qui le tenaient d'elle. » Henri de Mondeville, *Chirurgie*, trad. Édouard Nicaise, Paris, Alcan, 1893, p. 588. Nous tenons à remercier Laurence Moulinier-Broggi pour cette information.

102. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, Macmillan and Co., 1926, vol. 2, p. 328.

103. Al-Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, éd. cit., vol. 1, p. 371. Joseph de Somogyi classe cette association parmi les interprétations symboliques : Joseph de Somogyi, « The interpretation of dreams in Ad-Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayawān* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, p. 6.

104. Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. cit., vol. 3, p. 537-538. On trouve une résurgence de cet interdit dans le fait qu'à Ait Tamsāmān, selon Edward Westermarck, seul un individu dont le nom est Muḥammad a le droit de capturer et tuer une chauve-souris. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, op. cit., vol. 2, p. 328.

105. 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: a Study of Muhammedan Magic and Folk-lore in Iran*, Londres, Luzac and Co, 1938, p. 205.

106. 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 H 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. Karl R. Schaefer, *Enigmatic charms. Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leyde/Boston, Brill, 2006, 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 dans l'Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909, p. 129.

l'on ne trouve pas dans le *Shams al-ma'arif*¹⁰⁷. Dans une autre recette du même livre, ce carré est utilisé comme remède contre la ménorragie avec une autre conjuration ('*azīma*)¹⁰⁸.

Même si l'usage du sang est fort répandu dans la « science des propriétés » et la magie astrale, il est moins courant dans la magie islamique, mais les exemples ci-dessus montrent qu'il n'en est pas pour autant exclu ou rare. La question de l'utilisation rituelle du sang nous pose ainsi une autre question : y a-t-il des régimes spécifiques à suivre dans les traités de magie et quelle y serait la place de l'animal ?

Les régimes préparatoires aux rituels

De nombreux rituels, aussi bien en magie astrale qu'en magie coranique, supposent un régime spécifique afin de préparer le corps de l'officiant. Quand un régime spécifique est préconisé, il exclut souvent la consommation de chair animale. Cela peut néanmoins se justifier ou se présenter de plusieurs manières différentes.

Ainsi, dans *al-Sirr al-maktūm* attribué à Fakhr al-Dīn al-Rāzī, une des conditions de la pratique de l'art talismanique est qu'« il ne faut pas manger de produit issu des animaux et se contenter de pain, de sel et des plantes de la terre¹⁰⁹ ». Il s'agit ici d'une des expressions les plus claires d'un régime végétarien pour la préparation rituelle du corps de l'officiant. Il est possible, dans le cas d'*al-Sirr al-maktūm*, dans la mesure où il s'agit d'une magie astrale se référant abondamment à l'Antiquité, qu'il y ait une influence antique : beaucoup de philosophes grecs prônaient de ne pas consommer de viande, voire de substances animales, comme Pythagore¹¹⁰ ou Épicure, etc.

Dans le *Shams al-ma'arif*, le régime préparatoire à certains rituels ne consiste qu'à consommer exclusivement des aliments licites (*ḥalāl*), soit des aliments d'origine végétale et des substances ou de la chair animales dans le cadre de licéité établi par les écoles juridiques. Ce régime provient d'un traité qu'al-Būnī consacra au cheminement soufi : les *Mawāqif al-ghāyāt* (*Les stations des buts*)¹¹¹. Un chapitre sur les exercices

107. Al-Suyūṭī, *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, éd. Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭba'at dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, s.d., p. 146.

108. *Ibid.*, p. 203. Le carré est reproduit par Edmond Doutté d'après al-Suyūṭī seulement comme un remède contre la ménorragie. Edmond Doutté, *Magie et religion*, op. cit., p. 234.

109. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirr al-maktūm*, lith. Mīrzā Muḥammad al-Shīrāzī, Bombay, s.d., p. 6.

110. 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, nombre de ses disciples l'étaient comme Empédocle, qui considérait même que les Anciens étaient 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 : Colin Spencer, *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*, Hanovre, University Press of New England, 1995, p. 61-68.

111. « Manger licite » (*akl al-ḥalāl*) est la première condition de validité des « exercices spirituels » des cheminants (*al-sālikīn*), la première étape de l'aspirant soufi. Al-Būnī, *Mawāqif al-ghāyāt*, dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, op. cit., vol. 4, p. 191 (MS Berlin, Sprenger, 892, fol. 8b). On retrouve le même précepte dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, op. cit., vol. 4, p. 227 (MS Berlin, Sprenger, 892, fol. 40a). Une injonction similaire préconise plus loin dans le texte

préparatoires (*al-riyādāt*) d'une autre œuvre d'al-Būnī, appelée *Shams al-ma'ārif* mais ne devant pas être confondue avec le célèbre traité magique portant le même titre, préconise même pour certaines périodes préparatoires de ne pas manger de viande¹¹². Ce chapitre se retrouve dans certains manuscrits du livre de magie du même titre. Dans une autre œuvre authentique d'al-Būnī, les *Laṭā'if al-ishārāt* (*Les subtilités des indices*), nous pouvons également trouver des régimes spécifiques comme le fait de ne manger que du pain¹¹³. Ces régimes visent à ne pas perdre la « pureté rituelle », comme on en trouve l'idée dans un hadith rapporté dans le *Ihyā' ulūm al-dīn* du théologien al-Ghazālī (m. 1111) : « 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 langue¹¹⁴. »

Dans le *Shams al-ma'ārif*, les aliments des diètes préparatoires sont parfois précisés : du pain (*khubz*), éventuellement accompagné d'huile (*zayt*), de l'eau pour seule boisson (*mā'*)¹¹⁵, etc. On en déduit ainsi parfois qu'il s'agit d'un régime végétarien.

D'où viendrait donc cet impératif du régime végétarien nécessaire à des pratiques magiques ou religieuses ? Quelques cas de végétarisme sont attestés dans le monde musulman médiéval. Le plus célèbre est celui d'al-Ma'arrī (973-1058), poète aveugle mystique qui prônait un régime de vie végétarien¹¹⁶. Selon Theodore Duka, son végétarisme serait le fruit d'une influence bouddhiste¹¹⁷, et il est vrai qu'al-Ma'arrī aurait pu

de ne manger « que ce qui est permis » (*lā ya'kulu illā min al-mubāh*). Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 203 (MS Berlin, Sprenger, 892, fol. 17b). Le stade le plus abouti de l'ascèse consiste en revanche à ne plus rien manger (*wa-lā ya'kulu šay' bi-sabab*). Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 217 (MS Berlin, Sprenger, 892, 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-ḥiṭṭa wa-ḡayr dālīka*). Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 225 (MS Berlin, Sprenger, 892, fol. 37a).

112. Al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 52 et 58 (MS Damas, Bibliothèque Nationale al-Asad, manuscrit n° 8536, fol. 49a et 52a).

113. Al-Būnī, *Laṭā'if al-ishārāt*, dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 81 (MS Paris, Bibliothèque nationale de France, Arabe 2657, fol. 14b). On notera également que le *Qabs al-iqtidā'* fautiveusement attribué à al-Būnī contient également une invitation à ne manger que de la nourriture licite avant d'utiliser certains noms. (Pseudo-)al-Būnī, *Qabs al-iqtidā'*, dans Jean-Charles Coulon, *La magie islamique, op. cit.*, vol. 4, p. 282 (MS Damas, Bibliothèque Nationale al-Asad, manuscrit n° 7112, fol. 149b).

114. Al-Ghazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār Šādir, 2010, vol. 2, p. 113.

115. La provenance de l'eau est parfois précisée, comme de l'eau de pluie (*mā' maṭar*). 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.

116. Sur al-Ma'arrī, voir 'A'ishah 'Abd al-Rahman, « Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī », dans *Abbasid 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. 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 abstint également).

117. Theodore Duka, « The Influence of Buddhism upon Islam », *Journal of Royal Asiatic Society*, vol. 36/1, 1904, p. 125-141.

être en contact avec les communautés bouddhistes du Khurāsān, notamment de Balkh. C'est en tout cas l'hypothèse de l'influence bouddhiste sur al-Ma'arrī qu'avait défendue Theodore Duka pour expliquer son végétarisme. Les arguments d'al-Ma'arrī pour justifier son végétarisme sont bien connus : d'abord la religion (ne pas tuer ou causer de souffrance à un être vivant), ensuite la santé (avec des références à Galien), enfin l'argent (mais il affirme que, même s'il avait eu davantage d'argent, il ne consommerait toujours pas de viande¹¹⁸). Il n'est pas le seul cas de soufi « végétarien » : le mystique 'Abdak al-Şūfī (fin du VIII^e-début du 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 vie¹¹⁹. Il est possible, dans le cas d'al-Būnī, que l'influence soit davantage celle de courants ascétiques, sans qu'il soit possible en l'état actuel de les identifier clairement.

Conclusion

Le règne animal demeure essentiel dans la pratique de la magie dans le monde arabo-musulman médiéval. Dans le cadre de cette étude, nous n'avons abordé que l'animal comme matière ou support de magie, mais il conviendrait aussi d'étudier l'animal comme cible de la magie, puisque de nombreux rituels visent à chasser des animaux nuisibles (serpents, scorpions, mais aussi des bêtes sauvages pour rendre une terre moins hostile ou des oiseaux et animaux qui peuvent envahir un lieu de culte ou de vie sociale) ou à préserver des animaux (notamment les bêtes d'élevage). De plus, ce chapitre ne saurait bien entendu être exhaustif, d'une part parce que les sources à notre disposition sont nombreuses et mériteraient individuellement des études entières, d'autre part parce qu'il existe encore un très grand nombre de textes encore inédits et, partant, trop méconnus de la recherche. Nous pouvons cependant observer que les substances animales sont utilisées pour des propriétés (*khawāṣṣ*) dont une partie provient de l'héritage scientifique antique, particulièrement hellénique. Ces propriétés sont parfois intégrées à des pratiques particulières, comme les « putréfactions » (*ta'fīn*). Ces substances s'utilisent néanmoins avec des conditions et un cadre proche de celui de la médecine, à savoir un cadre où le médecin et le patient peuvent prendre une relative liberté vis-à-vis de la norme juridique et religieuse si le but est bel et bien la guérison ou un meilleur état. C'est pourquoi nous pouvons trouver des utilisations du porc ou de substances réputées impures comme l'urine ou les excréments. L'héritage de l'Antiquité ne se limite pas aux « sciences naturelles », car l'imaginaire islamique médiéval associe également le sacrifice des animaux aux cultes païens de l'Antiquité, dont on trouve des résurgences au Moyen Âge à côté des sacrifices « orthodoxes » encadrés dans les différentes écoles juridiques. C'est également dans la continuité de l'Antiquité que, dans les traités de magie et de sciences occultes, les animaux s'inscrivent dans le système des correspondances. Ainsi, à chaque planète correspondent des animaux, et leurs propriétés « naturelles » s'enrichissent avec cette dimension

118. 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).

119. Benedikt Reinert, « 'Abdak al-Şūfī », *Encyclopædia Iranica*, I, p. 172-173.

symbolique, permettant une multiplicité des usages. Au final, même dans une magie « islamique », qui se réclame davantage des autorités religieuses et des grands maîtres soufis, ces utilisations des animaux et de leurs propriétés, y compris leur sang, bien qu'en retrait, sont bien présentes.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- BAR HEBRAEUS, *Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei chronicon syriacum*, trad. Georgius Guilielmus Kirsch, Leipzig, Adamus Fridericus Boehmius, 1789.
- , *Chronicon Syriacum*, éd. Paul Bedjan, Paris, Maisonneuve, 1890.
- AL-BUKHĀRĪ, *Les traditions islamiques*, trad. Octave Houdas et William Marçais, Paris, Imprimerie Nationale, 1903-1914.
- AL-DAMĪRĪ, *Kitāb Hayāt al-ḥayawān*, Le Caire, Bulaq, 1867 ; réimpr. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 7 et 8, 2001.
- DĀWŪD AL-ANTĀKĪ, *Tadhkirat ūlī l-albāb wa-l-jāmi' li-l-'ajab al-'ujāb*, Le Caire, 1877 ; réimpr. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 83, 84 et 85, 1997.
- AL-DIMASHQĪ, *Kitāb Nukhbat al-dahr fī 'ajā'ib al-barr wa-l-baḥr*, éd. August Ferdinand Mehren, Saint-Petersbourg, 1866 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Geography », vol. 203, 1994.
- , *Manuel de la cosmographie du Moyen Âge*, trad. August Ferdinand Mehren, Copenhague, Imprimerie de Bianco Luno, 1874 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Geography », vol. 204, 1994.
- FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *al-Sirr al-maktūm*, lith. Mīrzā Muḥammad al-Shīrāzī, Bombay, s.d.
- AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2010, 4 vol.
- IBN AL-BAYṬĀR, *Traité des simples*, trad. Lucien Leclerc, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale », t. 23, 25 et 26, 1877, 1881 et 1883, 3 vol. ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 71-73, 1996.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, éd. 'Abd Allāh 'Alī l-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh et Hāshim Muḥammad al-Shādhilī, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1981, 6 vol.
- IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, éd. Riḍā Tajaddud, Téhéran, Marvi Offset printing, 1971.
- , *The Fihrist of al-Nadīm*, éd. et trad. Bayard Dodge, New York/Londres, Columbia University Press, 1970, 2 vol.
- IBN QUTAYBA, *al-Shi'r wa-l-shu'arā'*, Beyrouth, Dār al-thaqāfa, s.d.
- JĀBIR B. ḤAYYĀN, *Dix traités d'alchimie. Les dix premiers traités du Livre des soixante-dix*, intr. et trad. Pierre Lory, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1996.

- AL-JĀHĪZ, *al-Ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, al-Dār al-Ḥalabī, 1965-1969, 8 vol.
- MASLAMA AL-QURṬUBĪ, *Das Ziel des Weisen* [= *Ghāyat al-ḥakīm*], éd. Hellmut Ritter, Leipzig/Berlin, B.G. Teubner, coll. « Studien der Bibliothek Warburg », 12, 1933.
- , *Le Livre du but du sage : prééminence qu'il convient d'accorder à l'un des deux plus dignes résultats*, trad. Valérie Chébiri, mémoire sous la direction de Pierre Lory, Paris, EPHE – V^e section, 1998.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Murūj al-dhahab wa-ma'ādīn al-jawhar*, éd. et trad. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beyrouth, al-Jāmi'a l-lubnāniyya, 1965-1979.
- , *Les prairies d'or*, trad. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Paris, Société asiatique, 1962-1997.
- HENRI DE MONDEVILLE, *Chirurgie*, trad. Édouard Nicaise, Paris, Alcan, 1893.
- (Pseudo-)PLATON, *Liber Aneguemis. Un antico testo ermetico tra alchimia pratica, esoterismo e magia nera*, éd. et trad. Paolo Scopelliti et Abdessattar Chaouech, Milan, Associazione Culturale Mimesis, 2006.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, trad. Ajasson de Grandsagne, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1829-1833, 20 vol.
- PORPHYRE, *Isagoge*, éd. et trad. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, J. Vrin, 1998.
- AL-SUYŪṬĪ, *Kitāb al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, éd. Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭba'at dār al-kutub al-'arabiyya l-kubrā, s.d.
- AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākīr et Aḥmad Muḥammad Shākīr, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1954-1968, 16 vol.
- , *Ta'rīkh al-rusul wa-mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1960-1969, 11 vol.
- 'Alī AL-ṬABARĪ, *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*, éd. Muḥammad Zubayr al-Ṣiddīqī, Berlin, 1928 ; réimpr. Fuat Sezgin, Frankfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Islamic Medicine », vol. 29, 1996.

Études

- 'ABD AL-RAḤMAN, 'A'ishah, « Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī », dans *Abbasid 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.
- AUDOIT, Clémentine, « La chauve-souris et ses usages en Égypte ancienne », *Chronique d'Égypte*, 91/181, 2016, p. 14-40.
- BELOT, Jean-Baptiste, *al-Farā'id al-durriyya. 'Arabī-faransī*, Beyrouth, Dār al-mashriq, 1971.
- BENKHEIRA, Mohammed Hocine, MAYEUR-JAOUEN, Catherine et SUBLET, Jacqueline, *L'animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005.

- BENKHEIRA, Mohammed Hocine, « Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé », *L'Homme*, t. 39, n° 152, 1999, p. 89-114.
- , « Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses », dans Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp (dir.), *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Connaissance du Monde arabe », 1999, p. 63-91.
- BERTHELOT, Marcellin, *La chimie au Moyen Âge*, vol. 3, *L'alchimie arabe*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893.
- BONTE, Pierre, « Sacrifices en islam. Textes et contextes », dans Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp (dir.), *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Connaissance du Monde arabe », 1999, p. 21-61.
- BOUCHÉ-LECLERC, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. 1, *Introduction. Divination hellénique (Méthodes)*, Paris, Ernest Leroux, 1879.
- BOUSQUET, Georges-Henri, s.v. « Ḥadath », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).
- BOYCE, Mary, s.v. « Gōmēz », *Encyclopædia Iranica*.
- BUQUET, Thierry, « Les légendes relatives à l'origine hybride et à la naissance des girafes selon les auteurs arabes », *Bulletin d'études orientales*, vol. 62, 2014, p. 125-147.
- BURNETT, Charles, « Le *Picatrix* à l'institut Warburg : histoire d'une recherche et d'une publication », dans Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 25-38.
- BRISEBARRE, Anne-Marie, « La "Fête du sacrifice". Le rituel ibrahîmien dans l'islam contemporain », dans Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp (dir.), *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Connaissance du Monde arabe », 1999, p. 93-121.
- CARBONI, Stefano, *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*, Torino, Editrice Tirrenia Stampatori, 1988.
- , « The 'Book of Surprises' (*Kitab al-bulhan*) of the Bodleian Library », *The La Trobe Journal*, vol. 91, 2013, p. 22-34.
- CHOKR, Melhem, *Zandaqa et zindīqs en islam au second siècle de l'hégire*, Damas, Institut français de Damas, 1993.
- COUCHOUD, Cécile, « Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique », *Bulletin du Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret*, vol. 7, 1993, p. 25-38.
- COULON, Jean-Charles, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, thèse de doctorat, Université de Paris-IV Sorbonne, 2013, 4 vol.
- , « Fumigations et rituels magiques : le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale », *Bulletin d'études orientales*, vol. 64, 2015, p. 179-248.
- , « Zarqā' al-Yamāma et l'invention du khôl : magie, féminité et saphisme », *Journal Asiatique*, vol. 303/2, 2015, p. 231-238.

- , *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Paris, CTHS, coll. « CTHS Histoire », 61, 2017.
- DONALDSON, Bess Allen, *The Wild Rue: a Study of Muhammedan Magic and Folk-lore in Iran*, Londres, Luzac and Co, 1938.
- DOUTTÉ, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde/Paris, E.J. Brill/Maisonneuve et Larose, 1967, 2 vol.
- DUKA, Theodore, « The Influence of Buddhism upon Islam », *Journal of Royal Asiatic Society*, vol. 36/1, 1904, p. 125-141.
- DUNLOP, Douglas Morton, « Al-Fārābī's Eisagoge », *The Islamic Quarterly*, vol. 3/1, avril 1956, p. 117-138.
- FAHD, Toufic, s. v. « Šābi'a », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).
- 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*, n° 12, 2012, p. 81-143.
- , *Esotericism in a manuscript culture: Aḥmad al-Būnī and his readers through the Mamlūk period*, thèse de l'Université du Michigan, soutenue en 2014.
- 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.
- GRANDIN, Nicole, « Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 3, *Le sacrifice II*, 1978, p. 87-114.
- HAMÈS, Constant, « La *Ghāyat al-ḥakīm* : son époque, sa postérité en terre d'islam », dans Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 215-232.
- HJÄRPE, Jan Östen, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, thèse de doctorat, Uppsala, 1972.
- KAZIMIRSKI, Albert de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860, 2 vol.
- 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, coll. « Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte », vol. 44, 1942 ; réimp. Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 67, 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, coll. « Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte », vol. 45, 1942 ; réimp. Paris, Les Belles Lettres, 1986 et Fuat Sezgin, Francfort, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, coll. « Natural sciences in Islam », vol. 68, 2002.
- LECOQ, Pierre, *Les livres de l'Avesta : textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

- LEVEY, Martin, *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, vol. 56/7, 1966.
- LORY, Pierre, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2003.
- , *La science des lettres en islam*, Paris, Éditions Dervy, 2004.
- MARGOLIOUTH, David Samuel, « Abu'l-'Alā al-Ma'arrī's Correspondence on Vegetarianism », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, avril 1902, p. 289-332.
- MENDOZA FORREST, Satnam K., *Witches, Whores and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- MORONY, M., s.v. « Maḍjūs », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).
- REICH, Sigismund Sussia, « Quatre coupes magiques », *Bulletin d'études orientales*, vol. 7-8, 1937-1938, p. 159-175.
- REINERT, Benedikt, « 'Abdak al-Šūfī », *Encyclopædia Iranica*, I, p. 172-173.
- SAIF, Liana, « The Cows and the Bees: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's *Liber Vaccae* (*Kitāb al-Nawāmīs*) », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 79, 2016, p. 1-47.
- , « From *Ġāyat al-ḥakīm* to *Šams al-ma'ārif*: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam », *Arabica*, vol. 64/3-4, 2017, p. 297-345.
- SAVICA, Vincenzo, CALÒ, Lorenzo A., SANTORO, Domenico, MONARDO, Paolo, MALLAMACE, Agostino et BELLINGHERI, Guido, « Urine therapy through the centuries », *Journal of Nephrology*, vol. 24, suppl. 17, 2011, p. 123-125.
- SCHAEFER, Karl R., *Enigmatic charms. Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leyde/Boston, Brill, 2006.
- SEZGIN, Fuat, *Geschichte der arabischen Schriftums*, Leyde, E.J. Brill, 1967-2010, 15 vol.
- SPENCER, Colin, *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*, Hanovre, University Press of New England, 1995.
- SOMOGYI, Joseph de, « The interpretation of dreams in Ad-Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayawān* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, p. 1-20.
- ULLMANN, Manfred, s.v. « *Khāṣṣa* », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).
- VAN DER LUGT, Maaïke, « "Abominable Mixtures": The *Liber vaccae* in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic », *Traditio*, vol. 64, 2009, p. 229-277.
- VIRÉ, François, s.v. « Nims », *Encyclopédie de l'Islam* (deuxième édition).
- WESTERMARCK, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, Macmillan and Co., 1926, 2 vol.
- ZAKARIA, Katia, « La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Ta'abbāṭa Šarran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta'abbāṭa Šarran et Persée », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 10, 2015, p. 21-46.