

LUQMĀN

Revue semestrielle, Vingtième année, numéro 2
Printemps-été 2004, Numéro de série:40



– La *Risāla al-dahabīyya*, traité médical attribué à l'imām 'Alī al-Riżā'

Fabrizio SPEZIALE

– Jābir ibn-e Ḥayyān et le langage alchimique

Reżā KÜHKAN

– Idée et expression de l'amour dans les œuvres de Sa'dī

Moḥammad-Reżā AMĪNĪ

– Temps et conscience chez Chrétien de Troyes et Ferdowsi

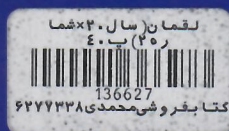
Sīmā ĀQĀNABĀTĪ

– Retour à Ispahan

M. BEYZĀVĪ

– Bibliographie

– Résumé en persan



PRESSES UNIVERSITAIRES D'IRAN

Fabrizio SPEZIALE
(Université La Sapienza-Rome)

La *Risāla al-dahabīyya*, traité médical attribué à l'imām 'Alī al-Riżā

Les dires des imāms chī'ites, et en particulier ceux du sixième imām Ja'far al-Şādiq (699-765), et du huitième imām 'Alī al-Riżā (770-818), contiennent, comme ceux du prophète Muḥammad, des références variées au sujet du savoir médical. Ces références ont été englobées dans les collections canoniques des traditions chī'ites, comme le *Kitāb al-Kaḫfī* de al-Kulaynī (m. ca. 940). À partir du IX^e siècle, les dires de Muḥammad sur la médecine ont été réunis dans divers textes médicaux en arabe tels que le *Mukhtaṣar fi-l-ṭibb* de l'andalou al-Sullamī (m. 853)¹ et la version du *Ṭibb al-nabī* de Abu'l-Qāsim ibn-e Ḥabīb al-Niṣābūrī (m. 860). Ce dernier texte, à la différence des commentaires postérieurs les plus célèbres sur le *Ṭibb al-nabī*, cite aussi les imāms chī'ites 'Alī,

1. Cf. L. Sterpellone et M. S. Elsheikh, *La medicina araba. L'arte medica nei Califfati d'Oriente e d'Occidente*, 2002, p. 49.

Muḥammad al-Bāqir et Ja‘far al-Šādiq, surtout en tant que transmetteurs dans les *isnād* des dires de Muḥammad². En ce qui concerne les monographies médicales chī‘ites, les premières connues sont le *Tibb al-a‘imma* composé au X^e siècle par ‘Abd Allāh et al-Ḥusayn, les fils de Bistam Ibn-e Šābūr, un compagnon des imāms Ja‘far et Mūsā al-Kāẓim³, et *Al-Risāla al-ḍaha-bīyya fī uṣūl al-ṭibb wa-furū‘ihi*, un bref traité sur des sujets médicaux variés attribué à ‘Alī al-Riẓā⁴; on

2. La version de al-Nišābūrī a été généralement considérée comme perdue, cf. C. Elgood, « Tibb-ul-Nabi or the Medicine of the Prophet, being a Translation of Two Works of the Same Name », 1962, p. 40-41 ; I. Perho, « The Prophet’s Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars », 1995, p. 54, sur Al-Nišābūrī, historien, expert de généalogie et de sciences coraniques, cf. Kaḥḥala ‘Umar Riẓā, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, vol. 9, p. 175. J’ai retrouvé un manuscrit complet de cette œuvre, en arabe accompagné de la traduction persane, et divisé en quelque 44 paragraphes (*bāb*) non numérotés ; ms. pers. n° 826, Andhra Pradesh Oriental Library and Research Institute, Hyderabad, ff. 52, copié en 1025/1616. Le texte du ms. de Hyderabad coïncide avec le texte partiel d’une autre copie incomplète et endommagée de la même œuvre que j’ai examiné dans la bibliothèque de Aligarh, *aftāb* ms. n° 30/8, ff. 1-7, et avec les débuts des deux premiers paragraphes (sur les remèdes, *adwiya* et sur le pain) relevés dans *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E.G. Browne*, ed. by R. Nicholson, 1932, p. 173. Il existe aussi une traduction turque du XVI^e siècle, cf. S. Trako, *Katalog rukopisa iz medicine, farmakologije i higijene u orijentalnom institutu u Sarajevu*, n. 37, p. 226. La version de al-Nišābūrī est un recueil plutôt concis de dires ordonnés thématiquement. On peut diviser l’œuvre en deux parties selon les sujets traités. La première est consacrée à la description d’aliments et substances simples (on trouve dans l’ordre le pain, le riz, la viande, la *harīssa*, le sel, le miel, les raisins secs, les pommes, l’eau, la terre, l’argile, etc.), sur lesquels l’auteur se contente de mentionner un nombre variable de traditions, parfois seulement une, avec leur *isnād*. La deuxième partie est sur la guérison de diverses maladies et parties du corps à partir du mauvais œil, et incluant les dents, l’estomac faible, l’amnésie, la colique, les douleurs aux seins, la fièvre, la peur.

3. Trad. angl. éditée par A. Newman, *Islamic Medical Wisdom. The Tibb al-A‘imma*, 1991.

4. Cf. Al-Ṭūsī, *al-Fihrist*, 1937, p. 146 ; al-Amīn, *A‘yān al-šī‘a*, vol. 8, 1403 h. q./1983, p. 335. Tehrānī, *al-Darī‘at ilā taṣānīf al-šī‘ah*, vol. 4, 1360 h. q./1941, p. 103, vol. 13, 1378 h. q./1959, p. 364, vol. 15, 1384 h.

doit aussi mentionner le *Kitāb al-ṭibb al-nabawī ‘alā ra’y ahl al-bayt*, cité parmi les titres du corpus jābirien⁵. Ibn Bābawayh (m. 991), le biographe le plus important de al-Rizā, inclut un bref paragraphe sur les traditions médicales des imāms dans son “Livre des croyances⁶”.

À travers aussi les éditions et les recueils arabes postérieurs, les traductions et commentaires en persan, turc, urdu, et aussi hindi⁷, la littérature médicale chī’ite eut une certaine diffusion dans diverses régions du monde islamique, et cela jusqu’à l’époque coloniale et à nos jours. Le plus ancien commentaire connu de la *Risāla al-Ḍahabīyya* est celui de Sayyid Faḏl Allāh Ibn-e ‘Alī al-Rāwandī (m. ca. 1174)⁸, suivi de la traduction de ‘Alī al-Ḥasan Ibn-e Ibrāhīm Ibn-e Abī Bakr al-Salmāsī (m. 1226 env.)⁹. L’époque safavide fut l’âge d’or de la floraison de cette littérature. Une contribution sensible au recueil des traditions médicales chī’ites fut donnée par deux grands traditionnistes du XVII^e siècle. Majlisī (m. 1699) traduisit en persan la *Risāla al-Ḍahabīyya*, inclut le texte arabe du traité dans *al-Bihār al-anwār*, et inséra d’autres sources et traditions des imāms sur le sujet dans *al-Bihār al-anwār* et *Hilyat al-muttaqīn*¹⁰. Al-Ḥurr al-‘Āmilī (m. 1693) inclut les

q./1965, p. 141 ; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 1, 1938, p. 319.

5. Voir Ullmann *Die Medizin im Islam*, 1970, p. 185.

6. Ibn Bābawayh, *Al-I’tiqādāt*, trad. persane par S. Muḥammad-‘Alī, 1371/1993, pp. 142-144.

7. Cf. la traduction en hindi publiée à Lucknow du recueil en urdu par Turābī Raṣīd, *Ṭibb al-ma‘šūmīn*, 1355 h. q./1936 ; la *Risāla al-Ḍahabīyya* fut aussi imprimée à Bombay (cf. Tehrānī, *op. cit.*, vol. 15, p. 141) et traduite en persan en 1265 à la cour chī’ite des Nawāb de Rāmpūr : ms. pers. 1268b, *Ketābkhāneh-ye Rezā*, Rāmpūr, pp. 144.

8. Cf. Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 62, 1382/2003, p. 309 ; al-Nūrī, *Mustadrak al-wasā’il*, vol. 3, 1321 h. q./1903, pp. 408-10 ; Tehrānī, *op. cit.*, vol. 15, p. 142.

9. Ehsanoglu, *Islāmī Tip Yazmalari*, 1984, p. 238.

10. Majlisī, *Tarjume al-risāla al-Ḍahabīyya*, ms. *Ketābkhāneh-ye Sayyid al-Nujūmī*, Kermānshāh, ff. 28, dont une copie est dans la bibliothèque du Markaz-e Ehyā’-e Mīrāth-e Islāmī, Qom ; cf. Tehrānī, *op. cit.*, vol. 4, p.

chapitres sur les traditions concernant des imāms dans *al-Fuṣūl al-muḥimma* et *al-Wasā'il al-šī'ah*¹¹. Une version persane de la *Risāla al-dahabīyya* fut dédiée à Shāh 'Abbās II (r. 1642-1666) par Muḥammad Naṣīr¹² le fils de Mirzā Qāzī Yazdī ; ce dernier est l'auteur d'épîtres médicales composés pour Shāh 'Abbās 1^{er}. Muḥammad Mahdī réalisa un commentaire persan de la même œuvre pour Shāh Su-laymān (r. 1666-1694)¹³. Le commentaire persan le plus vaste et approfondi de la *Risāla al-dahabīyya* est celui de Mu-ḥammad Hādī Ibn Muḥammad Ḥāliḥ Shīrāzī, composé vers le début du XVIII^e siècle¹⁴.

En 1089/1678, Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad al-Ḥu-saynī termina *Kaṣf al-akḥṭār fī Ṭibb al-a'imma*, un traité en arabe dont les chapitres sur les maladies du corps sont ordonnés *a capite ad calcem*, avec un chapitre final sur les propriétés des remèdes¹⁵. Vers la même époque, Fayz Allāh 'Uṣāra, médecin et astrologue érudit, traduisit en persan le traité de al-Rizā' et le *Ṭibb al-a'imma* d'Ibn Biṣṭam¹⁶. Des

103 ; Majlisī, *Bihār al-anwār*, *op. cit.*, vol. 61-62; *Ḥilyat al-muttaqīn*, 1383/2004, pp. 147-279.

11. Cf. *Al-Fuṣūl al-muḥimma fī uṣūl al-a'imma*, s.d., pp. 389-480 ; *al-Wasā'il al-šī'ah*, vol. 16-17, 1378/1999.

12. *Tuḥfah-i Sulaymānīyyah-i 'Abbāsīyyah*, ms. n° 2573/1, Ketābkhāneh-ye Markazī, Université de Téhéran, ff. 1-39.

13. *Hadīyah-i Sulaymānī*, ms. n° 6378, Ketābkhāneh-ye Majlis, Téhéran, pp. 249.

14. *'Āfiya al-barīya fī šarḥ al-dahabīyya*, ms. n. 9750, Ketābkhāneh-ye Razawī, Mashad, pp. 490 ; listes d'autres traductions et commentaires persans de la *Risāla al-dahabīyya* sont dans Tehrānī, *op. cit.*, vol. 13, p. 364, M. 'Askarī, *Ṭibb al-Rezā wa ṭibb al-Ḥādīq*, 1958, p. 105-106, Monzavī, *Fehrestvāre-ye ketābhā-ye fārsī*, vol. 5, 2003, pp. 3472-2475; le commentaire persan par Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Mašhadī (m. 1841) a été imprimé, al-Mašhadī, *Fawā'id al-rezāwīyya*, 1400 h. q./1980.

15. Ms. arabe n° 4551, Ketābkhāneh-ye Mellī, Téhéran, ff. 198; cf. Tehrānī, *op. cit.*, vol. 18, p. 8.

16. Les deux traductions sont dans le ms. n. 963, Ketābkhāneh-ye Miškāt, Université de Téhéran, ff. 186; cf. Tehrānī, *op. cit.*, vol. 4, p. 103 ; cette version du *Ṭibb al-a'imma* est accompagnée par nombreuses figures, des talismans et carrés magiques.

ouvrages plus tardifs en arabe sont *al-Ṭibb al-aḥmadī* de Aḥmad ibn Ḥālīḥ ibn Ḥajjī al-Baḥrānī (m. 1124/1712), *Ṭibb al-a'imma* par Sayyid 'Abd Allāh Shubbar (m. 1242/1826)¹⁷. Parfois les dire des imāms étaient mentionnés dans la littérature médicale non religieuse, comme dans le cas du *Rāḥat al-insān* par Ilyās Ibn-e Shihāb, un traité dédié au sultan de Delhi Fīrūz Shāh Tughluq (r. 1351-1388)¹⁸. Un médecin célèbre qui écrivit à ce propos fut Nizām al-Dīn Aḥmad Gilānī (m. 1650 env.), un disciple de Mīr-Dāmād qui fut actif à la cour de Quṭb Shāh de Golconde et réalisa un compendium concis en persan des traditions tirées de al-Kulaynī sur les propriétés des substances simples¹⁹.

Similitudes et différences avec la médecine prophétique

Les historiens de la médecine islamique ont considérablement négligé le rôle joué par les traditions médicales des imāms dans la première phase de structuration et de transmission du savoir médical islamique et d'assimilation du savoir préislamique ; cette lacune a largement contribué à soutenir le préjugé négatif sur le rapport entre médecine et religion en islam. Sur les traditions chī'ites on rencontre des jugements négatifs qui évoquent ceux d'autres auteurs au sujet du *Ṭibb al-nabawī*. On doit en particulier mentionner la vision d'un auteur musulman comme Raḥmān qui, dans sa monographie sur la médecine islamique, a écrit que les traditions chī'ites, contrairement aux traditions sunnites, et parce qu'elles sont liées à l'importance accordée au martyr, insistent sur l'acceptation de la souffrance, de la maladie et sur le recours au médecin seulement dans les cas extrêmes.

17. Shubbar, *Ṭibb al-a'imma*, 1376/1998 ; cf. Tehrānī, *op. cit.*, vol. 15, p. 140.

18. Ms. pers. n° 387, Andhra Pradesh Oriental Library and Research Institute, f. 7v., où il est mentionné un dire de l'imam al-Ḥādīq sur la thérapie de la fièvre par les sourates coraniques XXIX, XXXI, XCII.

19. *Khawāṣṣ-i adwīya*, ms. pers. ṭibb 75, Salar Jung Oriental Library, Hyderabad, ff. 1-4.

L'opinion de Raḥmān manque en fait d'exactitude, autant en ce qui concerne les traditions sunnites, où l'on trouve aussi une apologie évidente de la souffrance²⁰.

Les dires sur la science médicale des imāms offrent des similitudes considérables avec celles du prophète. Certains parmi leurs dires calquent exactement ceux de Muḥammad²¹, et celui qui se situe au début de la *Risāla al-dahabīyya*, est un exemple évident. Les traditions des imāms, et plus généralement la connaissance scientifique qui leur est traditionnellement attribuée dans des savoirs divers, des mathématiques sacrées à l'alchimie, ont contribué à forger en islam la relation entre science et médecine d'un côté, sacralité, gnosticisme et religion de l'autre ; cette relation est évidemment aussi à la base des livres sur le *Ṭibb al-nabawī*, et est en réalité beaucoup plus ancienne que l'Islam ; pensons en particulier à l'importance que la liaison entre sacralité et médecine gardait dans les civilisations dont les musulmans ont hérité leur savoir scientifique : mondes alexandrin, hébraïque,

20. Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, 1998, pp. 37-38. L'argument de Raḥmān est en réalité similaire à celui de Bürgel qui, au sujet de la médecine prophétique, souligne l'incompatibilité des dires sunnites louant la douleur avec le recours à la médecine, cf. Bürgel Ch., "Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine", 1998. La limite de cette opinion est d'ignorer le fait que la valeur attribuée à la souffrance dans la littérature islamique n'est pas simplement assimilable à un dénigrement de la médecine : il existe une différence évidente de niveau conceptuel. En bref, la douleur se présente comme un aspect de la mission prophétique puis, ensuite, de la vie des imams et des saints, car, comme dans le monde chrétien, elle est l'une des voies électives pour la gnose de Dieu, et cela n'a en réalité rien à voir avec une quelconque polémique antimédicale. Au contraire, l'on doit noter que, comme dans le monde chrétien, c'est aussi l'attention spécifique donnée à la douleur humaine par la religion qui contribua à former une sensibilité et une éthique médicale.

21. Cf. A. Newman, *op. cit.*, pp. 3-4 ; voir un dire notoire sur la division des sciences attribuée à 'Alī, "Les sciences sont trois : le *fiqh* pour la religion, la médecine (*tibb*) pour le corps et la grammaire pour la langue", qui calque et étend le célèbre ḥadīth du prophète sur la division des sciences entre la médecine (*'ilmu-l-ābdān*) et la religion ; cf. Muḥammadi *Shahrī*, *Dāniš-nāmeḥ-ye ahādī-i piziškī*, vol. 1, 1384/2005, p. 32.

iranien, indien. La figure de l'imām savant, médecin, alchimiste et guérisseur semble être en particulier la continuation chī'ite du modèle du prophète monothéiste qui peut être guérisseur, comme Jésus et Muḥammad. Par ailleurs, il est surtout un savant des sciences.

Une croyance répandue dans le monde sunnite et chī'ite était que les arts et les sciences étaient des savoirs transmis aux humains dès l'époque préislamique par révélation prophétique. Selon d'éminents auteurs comme al-Ḍahabī et Ibn al-Qiftī, le modèle originel serait un prophète antédiluvien : al-Ḍahabī rapporte une tradition selon laquelle ce fut Adam qui transmet le savoir de la médecine à son fils Seth ; plus souvent on pense que le maillon fondamental de cette transmission est Idris souvent identifié avec Hermès²². En fait, je pense qu'il est plus vraisemblable de chercher en islam certaines des raisons intellectuelles de la naissance du genre littéraire de la médecine prophétique, dans le cadre du processus d'assimilation de la tradition scientifique préislamique, qui avait déjà forgé un lien durable entre sciences médicales et sacrées. Il ne faut pas le chercher, comme cela a été souvent fait par les historiens occidentaux de la médecine islamique, dans le cadre du procès présumé d'opposition islamique aux sciences grecques : cette opposition est aussi un mythe créé par l'idéologie eurocentriste des orientalistes, comme l'observe Dimitri Gutas²³.

Malgré cela, on aurait tort de réduire cette littérature et en particulier la *Risāla al-ḍahabīyya* à la copie imamite du *Ṭibb al-nabawī* sunnite. Par rapport aux dires directs du prophète, et d'une façon légèrement différente aux commentaires postérieurs sur le *Ṭibb al-nabawī*, les différences concernent soit les sujets médicaux traités, soit le niveau d'élaboration doctrinale. La spécificité la plus intéressante concerne la

22. Cf. Miyān Bhuwa, *Ma'dan al-šifā'-e Sikandar-šāhī*, 1877, p. 4; C. Elgood, *op. cit.*, p. 129 ; F. Rahman, *op. cit.*, pp. 38-39.

23. D. Gutas, *Pensiero greco e culture araba*, 2002, pp. 194-206.

relation avec le savoir médical galénique et préislamique. Bien que le traité de al-Sullamī, mérite une étude plus détaillée, on peut convenir avec Perho que les versions et commentaires connus du *Ṭibb al-nabawī* écrits avant le XIII^e siècle ne contenaient pas d'analyse médicale approfondie²⁴. Dans les dires du prophète Muḥammad la relation avec la théorie galénique grecque est toujours implicite ; ce sont surtout les monographies des commentateurs suivants, à partir de ʿAbd al-Laṭīf al-Baḡhdādī (m. 1231), qui établissent des connexions doctrinales entre les dires prophétiques et le savoir galénique. Des auteurs tels que les damascènes al-Dahabī (m. 1348) et al-Jauziya (m. 1350) ne trouvent aucun empêchement à expliciter les affinités entre d'une part les *res non naturalia* de la tradition galénique qui régulent la santé et d'autre part les dires du prophète en relation avec des sujets tels que le sommeil, le mouvement du corps dans la prière, et surtout la régulation de la diète, canon de la médecine hippocratique ; la même complexion prophétique pouvait être aisément décrite dans le langage médical et lorsqu'on parle du tempérament, celui de Muḥammad et des prophètes devient l'archétype du *mizāj* le plus parfaitement équilibré²⁵. Cependant, les dires originaux du Prophète lui-même ne mentionnent pas directement des éléments conceptuels de la doctrine médicale. En accord avec la fonction de la mission prophétique, ils regardent en premier lieu les règles hygiéniques, diététiques et morales de la communauté islamique et ne concernent pas du tout l'exposition théorique.

La *Risāla al-dahabīyya* se place dans un cadre plutôt différent de celui du prophète légiférant dans le désert arabe. Le milieu de certains des dires médicaux de Jaʿfar, et de la *Risāla al-dahabīyya* est le contexte intellectuel et scientifique des grands centres du savoir arabe et la cour des empereurs abbassides. Le *majlis* cosmopolite de l'empereur, et les débats

24. I. Perho, *op. cit.*, p. 56.

25. Cf. Elgood, *op. cit.*, p. 49.

avec les médecins chrétiens et indiens de la cour abbasside en constituent le cadre, réel ou construit. La *Risāla* de al-Rizā est une œuvre adressée au calife et son discours introductif sur le rôle hégémonique du cœur-roi s'insère parfaitement dans la relation complexe entre le développement scientifique et l'idéologie impériale que Dimitri Gutas²⁶ a analysée. Le texte de la *Risāla al-dahabīyya* touche directement des aspects de la discipline médicale qui concernent la doctrine, la physiologie, l'anatomie, la thérapeutique. Il présente un niveau notable de synthèse des concepts du savoir médical pré-islamique. Le lexique anatomique, physiologique et pathologique de base utilisé dans la *Risāla* est le même qu'on trouve dans les grands manuels médicaux arabes tels que le *Qāmūn* de Ibn Sīnā. L'exposition de la science médicale donnée dans la *Risāla al-dahabīyya* fait essentiellement partie du processus de fusion de la culture islamique avec les doctrines scientifiques et sapientielles des civilisations assujetties, et il est la plus ancienne œuvre connue de synthèse du savoir galénique et préislamique dans la tradition médicale religieuse, en terre d'Islam.

La spécificité de cette synthèse par rapport aux textes sunnites est aussi marquée par le fait qu'elle se réalise à travers des sujets qui sont traités succinctement et parfois aussi exclus dans les commentaires postérieurs les plus importants du *Ṭibb al-nabawī* : les relations entre les saisons et les humeurs, l'usage des médicaments composés.

Une tradition sur l'imām Ja'far raconte une rencontre avec un médecin indien : elle nous offre un exemple intéressant de synthèse du savoir galénique et prophétique. Le cadre est la cour de al-Manṣūr (r. 754-775) : un médecin indien lit au calife un livre sur l'*ayurveda*. Il propose son savoir à l'imām. Al-Ṣādiq refuse l'offre en répliquant qu'il possède une science médicale plus élevée. Le médecin indien demande de quoi il s'agit et l'imām répond alors qu'il soigne les maladies

26. Gutas, *op. cit.* pp. 36-122.

chaudes avec des remèdes froids, les maladies froides avec des remèdes chauds, les maladies humides avec des remèdes secs et les maladies sèches avec des remèdes humides ; c'est-à-dire le principe du *contraria contrariis curantibus* de la médecine galénique. L'imām Ja'far ajoute qu'il suivait ce qui avait été dit par le prophète, et mentionne le dire célèbre de Muḥammad selon lequel "l'estomac est la maison de toutes les maladies". Suit une discussion, selon le thème question-réponse, au sujet de la structure et de la fonction des parties du corps humain. Le médecin indien n'est pas capable de répondre aux questions de l'imām, dont les explications suivantes se basent sur une vision essentiellement finaliste de l'anatomie humaine²⁷.

Circonstances et traditions sur l'écriture de la *Risāla*

Les éléments qui définissent les circonstances de la composition de la *Risāla*, la cour du calife, le *majlis* où sont présents savants musulmans, chrétiens, juifs et indiens, ainsi que le cadre en questions et réponses, tous ces éléments sont identiques à ceux d'autres traditions et récits concernant 'Alī al-Riżā à propos de thèmes divers, de la doctrine religieuse, aux questions concernant la cosmologie et l'astronomie qu'on trouve en particulier décrits dans la biographie de l'imām par Ibn Bābawayh²⁸. Selon une tradition souvent rapportée dans l'introduction du traité²⁹, 'Alī al-Riżā a composé l'œuvre à la

27. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, *op. cit.*, vol. 61, pp.308-312 ; des recueils récents des dires médicaux attribués à Ja'far al-Ṣādiq sont les livres de M. Kḥalīlī, *Ṭibb al-Ṣādiq*, 1957, et M. 'Askarī, *Ṭibb al-Rezā wa ṭibb al-Ṣādiq*, *op. cit.* ; cf. Tehranī, *op. cit.*, vol. 15, p. 141 ; sur Ja'far cf. aussi T. Fahd, « Ga'far as-Ṣādiq et la tradition scientifique arabe », 1970.

28. Cf. Ibn Bābawayh, *'Uyūn akḥbār al-Riżā*, vol. 1, n. d., pp. 136-137, 167-190 ; W. Madelung, 'Alā al-Rezā, *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, 1985, p. 878 ; M. Cooperson, *Classic Arabic Biography*, 2000, pp. 82, 99 et 104.

29. La présente étude se base sur les copies postérieures de cette œuvre : ms. arabe n° 466, l'Andhra Pradesh Oriental Library and Research Institute (APOL), Hyderabad, ff. 1v-16r ; ms. n° 1767, Vaticani

demande du calife al-Ma'mūn (r. 813-833), suite à un *majlis* dans la ville de Nishapur. On dit qu'à ce *majlis* étaient présents le calife, d'autres savants et médecins parmi les plus célèbres de l'époque, dont les nestoriens Jibrā'il Ibn-e Bakhtishu' (m. 827/828), Yūḥannā Ibn-e Masawayh (m. vers 857), et Ṣāliḥ Ibn-e Salhama al-Hindī, vraisemblablement l'indien Ṣāliḥ Ibn-e Bahla al-Hindī actif à cette époque à la cour abbasside³⁰. La tradition raconte qu'au cours de ce *majlis* on en arrive à parler de questions médicales comme la création divine du corps humain et les quatre natures. Au cours de la discussion, al-Rizā reste silencieux ; le calife lui demande alors de s'exprimer sur ces sujets. L'imām lui répond qu'il sait de la médecine ce qu'il a expérimenté lui-même, et ce que lui ont transmis ses ancêtres (*salaf*). Al-Rizā n'ajoute rien mais promet de réunir ce savoir dans un livre. Al-Ma'mūn part ensuite pour Balkh, d'où il écrit une lettre à al-Rizā pour lui demander le texte promis. Al-Rizā réplique avec une autre lettre. Cette correspondance dresse la liste des sujets demandés par le calife et qu'on retrouve dans le traité : la nourriture et la boisson, l'usage des remèdes, le *faṣḍ*, le *ḥajjām*, le *bāh*, etc.

La tradition raconte qu'ensuite, lorsque al-Ma'mūn lut la *Risāla* de l'imām, il fut si impressionné qu'il ordonna de la réécrire à l'encre d'or, et le livre fut alors appelé *al-Risāla al-dahabīyya*, le "Traité d'or".

Ce récit, totalement ou en partie, a été transmis par un certain nombre de personnes. Le plus souvent il est attribué à

arabi, Biblioteca Vaticana, Rome, ff. 29r-36v (Vat.) ; l'édition incluse dans Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 62, pp. 306-356 (Maj.). Je voudrais remercier ici Demetrio Giordani pour l'aide qu'il m'a donnée au cours du travail sur les textes de ces manuscrits.

30. Cf. Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*', vol. 2, 1992, pp. 94-97; dans certaines versions ce nom est aussi transcrit comme Ibn-e Balhmat ou Ibn Maqlat, cf. Maj., p. 307, APOL f. 2a. Le ms. de l'APOL mentionne aussi le nom d'un autre médecin célèbre actif au IX^e siècle, Yūḥannā Ibn-e Sarāfiyūn (Sarābīyūn). Jibrā'il Ibn-e Bakhtishū' et Yūḥannā Ibn Māsawayh étaient effectivement parmi les médecins de la cour d'al-Ma'mūn.

Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn Jumḥūr al-‘Ammī al-Baṣrī, parfois à travers son fils. Ibn Jumḥūr fut serviteur et compagnon de ‘Alī al-Riżā de Médine jusqu’au Khorasân³¹ ; traditionniste et historien, il fut aussi l’auteur d’autres ouvrages, parmi lesquels *Kitāb al-malāḥim*, *Kitāb al-wāḥida*, *Kitāb Ṣāḥib al-zamān*³². Pour Najāṣī (m. 450/1058) il est un transmetteur *za‘īf*³³. Dans certains manuscrits, la même tradition est transmise par Abū Muḥammad al-Ḥasan Ibn-e al-Ḥasan al-Nawfalī³⁴ ; on pourrait l’identifier, comme l’on fait ‘Askarī, avec al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Faẓl Ibn-e Ya‘qūb Ibn Sa‘īd Ibn-e Nawfal, dont Najāṣī rapporte qu’il était une source crédible et qu’il a transmis un texte de ‘Alī al-Riżā, dont le titre n’est pas donné ; on peut l’identifier aussi avec al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn-e Sahl al-Nawfalī que Najāṣī cite aussi en relation à l’imam al-Riżā, mais comme une source *za‘īf*³⁵. Majlisī, à la fin de son édition du texte dans *al-Biḥār al-anwār*, écrit, sans rien ajouter sur le transmetteur, que la partie finale de la tradition, qui inclut l’épisode de la copie du texte à l’encre d’or demandée par le calife, est rapportée par Abū Muḥammad al-Ḥasan al-Qumī³⁶.

31. Maj. p. 307 ; *Hadīyah-i Sulaymānī*, *op. cit.*, f. 7a.

32. Cf. Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 1, ed. by B. Dodge, 1970, p. 541 ; Ibn-e Shahrāṣūb, *Ma‘ālim al-‘ulamā’*, 1961, p. 103 ; Maj. p. 308.

33. Najāṣī, *Rijāl al-Najāṣī*, 1424 h. q./2003, p. 337 ; cf. Madelung, *op. cit.*, p. 879.

34. Ou al-Nūflī, selon la vocalisation dans APOL, cf. ms. APOL f. 1 ; ms. n. 5084/1, *Ketābkhāneh-ye Razawī*, Mashad, f. 1 ; le nom serait Abū Muḥammad al-Ḥasan Ibn-e Muḥammad selon ‘Askarī, qui se base sur un manuscrit de Samarra, cf. M. ‘Askarī, *op. cit.*, pp. 5, 104.

35. On doit noter que la transmission des notices dont Najāṣī réfère sur les deux, remonte à al-Ḥasan, le fils de Ibn Jumḥūr, cf. Najāṣī, *op. cit.* pp. 37-38, 51 ; ‘Askarī, *op. cit.*, p. 104.

36. Maj., p. 356. Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Qumī est le seul transmetteur nommé dans la version paraphrasée en urdu par Ḥ. Mahdī, *Ṭibb-i imām Reżā*, 1989, p. 11. Un appendice à cette tradition serait rapporté par un autre transmetteur, Abū al-Ḥasan Ḥālīḥ Ibn-e ‘Abd Allāh al-Hāšimī,

Dans les répertoires bio-bibliographiques, Ibn al-Nadīm (m. 995) mentionne Muḥammad Ibn Jumḥūr comme un compagnon intime de al-Riżā, mais il ne signale pas la *Risāla*³⁷. Le *Traité d'or* est mentionné dans le *Fihrist* de al-Ṭūsī (m. 1067), sous le nom de Muḥammad Ibn Jumḥūr³⁸. Ibn Shahrāšūb (m. 588/1193) inclut lui aussi *al-Risālā al-muḍahhabah 'an al-Riżā'* dans l'entrée consacrée à Muḥammad Ibn Jumḥūr³⁹. Hājj Khalīfa mentionne l'œuvre dans sa liste de traités sur la médecine prophétique⁴⁰. Donc, selon l'opinion influente de al-Ṭūsī et de Ibn Shahrāšūb le traité n'aurait pas été écrit par al-Riżā, mais il s'agit d'une œuvre ou d'un recueil compilé par Muḥammad Ibn Jumḥūr. D'autres éléments mettent aussi en doute l'attribution du traité à al-Riżā par rapport à d'autres données et sources, tel le fait que le *majlis* a eu lieu à Nishapur et non pas à Merv, et que des auteurs comme Ibn Bābawayh (m. 991) ne mentionnent pas l'œuvre dans leurs livres. Si l'on accepte l'opinion de al-Ṭūsī et de Ibn Shahrāšūb selon laquelle le traité aurait été écrit par Ibn Jumḥūr, en considérant que al-Riżā est mort en 818 et que Ibn Jumḥūr se trouve déjà mentionné parmi les compagnons de Mūsā al-Kāzīm (m. 799)⁴¹, on devrait supposer que le *Traité d'or* a été composé environ vers le milieu du IX^e siècle. Il demeure cependant le fait qu'au X^e siècle tardif Ibn al-Nadīm encore ne mentionne pas l'œuvre, connue au contraire par al-Ṭūsī au siècle suivant.

La métaphore politique : le cœur-roi et le corps-règne

Le premier point traité dans la *Risāla* est la structure du corps humain. La description qui y est donnée se caractérise

qui se réfère à une copie de la *Risāla al-dahabīyya* dans le trésor de al-Ma'mun, cf. 'Askarī, sur la base du ms. de Samarra, *op. cit.*, p. 5-8.

37. Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 541.

38. Al-Ṭūsī, *op. cit.*, p. 146.

39. Ibn Shahrāšūb, *op. cit.*, p. 103.

40. Cit. d'après Elgood C., *op. cit.*, pp. 40-41.

41. Cf. al-Barqī, *Ketāb al-rijāl*, 1383/2004, p. 51.

par une vision essentiellement hiérarchique du rôle et des fonctions des organes somatiques, qui pose le cœur (*qalb*) au sommet. La métaphore politique de la structure du royaume établit une similitude entre le macrocosme social et le microcosme individuel : le cœur est le guide de l'homme comme le monarque est le guide du royaume et à travers cette assimilation on détermine conséquemment le rôle des autres parties du corps-royaume-société qui servent le roi. Le discours se prête à différents niveaux d'analyse, à partir de la relation avec le savoir philosophique et biologique préislamique. Les deux analogies fondamentales utilisées, celle du *soma-polis* et celle du cœur-roi, évoquent évidemment la pensée de Platon et la théorie cardio-centriste d'Aristote.

Par rapport à la pensée islamique la question est aussi composite. Le discours sur le cœur se rallie à un rameau très fécond de la doctrine ésotérique chī'ite et soufī, où le cœur devient l'organe humain le plus noble de la création divine, car il est le lieu de la gnose et du savoir inspiré, *al-ma'rifat al-qalbīyya*⁴². Al-Ḥakīm al-Tirmidī utilise l'analogie entre le cœur de l'homme, prince des organes somatiques, et la capitale du royaume dont le domaine est disputé par la gnose et la raison d'un côté, et par la passion de l'autre⁴³. Conformément à la vision de *qalb* comme lieu de la raison, le rôle du cœur-roi décrit dans la *Risāla al-dahabīyya* est assimilable à celui de l'intellect, et cela d'une façon évidente lorsque l'on parle de la relation avec les autres organes somatiques et sensitifs. Le rôle du cœur est aussi central dans la tradition prophétique, parce qu'il est mentionné directement par Muḥammad en relation avec la santé : "En l'homme, il y a un morceau de chair qui, lorsque il est sain et en bonne santé, tout le reste du corps est sain et en bonne santé. De même, lorsque il est malade, le corps est malade et dépérit : il s'agit

42. Cf. H. Corbin, « Imamologie et philosophie », 1970, pp. 149-154.

43. Cf. M. al-Geyoushī, « Al-Tirmidhī's Conception of the Struggle between Qalb and Nafs », 1974, pp. 3-4.

du cœur⁴⁴.” L’analogie entre le corps et la terre évoque évidemment la tradition selon laquelle Dieu créa l’homme de cet élément. Dans la littérature médicale en persan, on trouve une description anatomique similaire dans le *Dāniš-nāmeḥ* composée en 980 par al-Maysarī, qui décrit aussi le cœur (*del*) comme le souverain du corps, le cerveau en étant le ministre et le foie le capitaine⁴⁵. L’indication du cœur comme le roi des organes somatiques se retrouve aussi mentionnée succinctement dans la version du livre de la médecine prophétique composée par Ibn Qayyim al-Jauziya (m. 1350).⁴⁶

La métaphore du cœur-roi n’est pas seulement une description concernant l’anatomie ; la construction du discours et la façon d’utiliser le symbolisme impliquent un avis et une instruction politiques. L’auteur, en adressant le discours au calife, établit un lien entre le monarque-cœur métaphorique et le roi réel, le calife abbasside qui avait nommé al-Rizā comme son successeur. La métaphore initiale du texte est donc semblable à un miroir dans lequel se reflète le monarque.

Le début de la *Risāla*, après l’invocation au calife, « Sache, toi ô Amīr al-Mu’minīn », renvoie à une version d’un dire prophétique très connu, mais sans nommer explicitement Muḥammad : *Cuius morbo est medicina*, si nous suivons la traduction latine du *Ṭibb al-nabī* faite par Levinus Warner⁴⁷.

44. Ibn-e Ḥanbal, *Musnad*, vol. IV, 1969, p. 280.

45. Cf. M. Moḥaghegh, « *Dāniš-nāmeḥ* by Maysarī, the Oldest Medical Compendium in Persian Verses », 1998, p. 217.

⁴⁶ Al-Jauziya *al-Ṭibb al-nabawī*, Le Caire, 1409 h. q./1989, p. 196.

47. Ms. Or. n. 1108, Leiden University Library, f. 5a. La version de Levinus Warner (m. 1665) paraît la seule adaptation latine connue du *Ṭibb al-nabī* ; le manuscrit (ff. 168), n’indique pas sur quelle version arabe s’est basé l’auteur. Il s’agit d’une collection de traditions médicales en arabe avec la version latine. On peut diviser le texte en deux parties : la première est divisée en trois chapitres (*bāb*) et dresse la liste, sans suivre un ordre précis, de traditions sur des sujets variés tels que la peste (ff. 8b-10b), la scarification et la cautérisation (f. 14b), la piqûre du scorpion (f. 23a), les vertus d’aliments tels que le miel et les dattes, selon une *hadith* incitant à la régulation de la diète : ‘Les croyants ont un seul

Le hadith prophétique est suivi de la similitude politique : le corps de l'homme est comme un royaume (*mulk*) dont le roi (*malik*) est le cœur (*qalb*). Les ouvriers (*'ummāl*) du royaume sont les vaisseaux (*'urūq*), les membres et le cerveau. Le cœur est aussi assimilé à la maison du roi et le corps à la terre du royaume. Les mains, les pieds, les yeux, les lèvres, la langue et les oreilles sont les assistants du roi. Son trésor (*khazānāt*) sont l'estomac et le ventre (*baṭn*), son chambellan est la poitrine (*ṣadr*). Le rôle des mains est celui des assistants qui approchent et éloignent les choses du roi en suivant ses commandements. Les pieds portent le roi où il le souhaite. Les yeux le conduisent à celui qui lui est caché, car le roi est derrière un *ḥijāb* et ce n'est que par les yeux qu'il arrive aux choses. Les yeux sont aussi les lumières (*sirājān*) et le château (*ḥiṣn*) du corps. Les oreilles introduisent seulement ceux qui conviennent au roi, elles ne peuvent faire entrer quoi que ce soit sans l'ordre du roi, mais lorsqu'il donne ses instructions il commence par les écouter en silence.

La langue est le traducteur du roi et elle agit à travers des instruments (*adawāt*) divers qui sont le vent du cœur intérieur (*riḥu-l-fu'ad*), la vapeur de l'estomac (*bukhar al-ma'dat*), et les lèvres. Mais les lèvres n'ont pas de pouvoir sans les dents⁴⁸ et les dents et les lèvres sont aussi indispensables les unes aux autres. Des instruments également nécessaires pour le langage (*kalām*) sont le nez et le souffle (*naṣṣkh*). Le nez a deux orifices qui permettent aux odeurs agréables d'arriver au souverain, qui toutefois est toujours considéré comme le contrôleur suprême qui peut arrêter les mauvaises odeurs.

intestin et les infidèles en ont sept' (f. 22a). Le troisième *bāb*, qui porte un titre et est très bref, consacré à l'origine (*aṣl*) de la médecine et commence avec une tradition sur le prophète Salomon (f. 104b) ; du f. 105a commence une deuxième section du texte, *De simplicibus*, sur les substances simples, ordonnées selon l'alphabet hébreu, dont la première est *uṣṣud-stibium*, l'antimoine.

48. Dans certaines versions on trouve *lisān* (langue), comme dans *al-Biḥār* et le codex du Vatican, dans d'autres on trouve *asnān* (dents), tel le ms. APOL (f. 3a) ; la variante est signalée aussi dans Maj. p. 310n.

Le roi règne avec des récompenses et des sanctions (*tawāb wa 'adab*). Sa punition est plus dure et sa récompense plus élevée que celle du roi réel (*zāhir*) qui gouverne dans le monde. La punition du roi du corps est le chagrin (*huzn*), sa récompense est la félicité (*farah*). En suivant une correspondance anatomo-physiologique bien connue, le chagrin est posé en corrélation à la rate (*tiḥal*), le bonheur est uni à l'épiploon (*tharb*) et aux reins. Des reins sortent deux vaisseaux qui arrivent au visage, à travers lesquels se manifestent la mélancolie et la joie. Ces vaisseaux sont les voies (*turuq*) qui vont des ouvriers au roi et *vice versa*. Pour expliquer la fonction des vaisseaux l'on mentionne l'exemple de l'action du médicament (*dawā'*), où les vaisseaux conduisent le remède au lieu malade du corps (*da'*).

En adressant à nouveau le discours au Sultan, l'auteur développe la similitude entre le corps et la terre. Cette fois la métaphore agricole véhicule le principe de la régulation de la nourriture et de la boisson ; cette règle est soulignée aussi dans les dires du prophète Muḥammad et c'est un axiome de la médecine hippocratique. Le corps est comme la bonne terre qui doit être cultivée et irriguée, mais sans excès, car l'abondance en eau est aussi nocive. Si la terre est négligée, sa corruption (*fasādat*) se détermine et elle devient aride et déserte. Similairement le corps est comme la terre, et il est nécessaire de réguler (*tadbīr*) la nourriture et la boisson qu'il prend. La règle générale est de boire et de manger avec mesure. On doit manger ce qui est chaud pendant l'hiver, ce qui est froid en été et ce qui est équilibré pendant les autres saisons. Il est convenable de prendre le repas toutes les huit heures ou trois repas en deux jours. En relation à ce discours, on trouve la seule mention explicite d'un dire de Muḥammad dans la *Risāla*, qui dit de prendre un repas par jour puis deux repas le jour suivant⁴⁹, mais cette tradition ne paraît pas citée dans les œuvres sunnites majeures sur le *Ṭibb al-nabī*.

49. APOL f. 4v, Vat. f. 30r, Maj. p. 311.

L'héritage doctrinal de la médecine ancienne

L'héritage théorique de la médecine préislamique est évident dans les thèmes traités dans le reste de la *Risāla*. En particulier en ce qui concerne la doctrine des humeurs, des âges de la vie humaine, l'influence des saisons sur le tempérament, etc. Le traité en aucun cas ne mentionne directement les autorités grecques telles que Hippocrate et Galien, comme au contraire le font souvent les auteurs sunnites qui soulignent la liaison entre le savoir médical prophétique et le savoir préislamique. L'axiome de la division quaternaire qui règne dans la nature humaine est un élément doctrinal qui revient dans le texte du *Traité d'Or*. Il est important de noter que le discours sur la genèse quadripartite des organes somatiques à partir des humeurs, mentionne aussi le vent (*riḥ*), qui ne fait pas partie de la physiologie galénique mais qui se retrouve dans la division ternaire des humeurs de la médecine indienne⁵⁰. En adressant le discours au calife, il dit que la force des êtres humains (*quwwat al-nufūs*) dépend des tempéraments (*emzijā*) des corps et que les tempéraments dépendent de l'air. Le *mizāj* varie selon le lieu en relation avec les changements atmosphériques comme dans le cas du changement de température. Les changements (*taṣarrufāt*) des complexions dépendent aussi d'autres facteurs, comme les mouvements de la nature humaine (*al-ḥarakāt al-ṭabī'yyāt*), la digestion, la copulation et le sommeil. Dieu le Très-Haut a créé le corps de l'homme sous quatre natures ou tempéraments (*ṭabā'i'*), les deux biles (*mirratan*), le sang (*dam*) et le phlegme (*balgham*), qui sont décrits, comme d'habitude, par rapport aux quatre qualités naturelles : le chaud, le froid,

50. À propos du vent on doit noter que l'on trouve déjà dans certains ouvrages grecs des éléments qui renvoient plutôt à la physiologie et à la pneumatologie indiennes, et non pas à la doctrine hippocratique-galénique : cf. en particulier la classification concise de la pathologie hu-morale donné par Platon, *Timée* (84d), et le traité sur les *Vents* du *Corpus hippocraticum*; cf. aussi J. Filliozat, *The Classic Doctrine of Indian Medicine*, 1964, pp. 196-237.

l'humide et le sec. De manière analogue ont été divisées les quatre parties du corps dont les organes sont formés des mêmes humeurs. La tête, les oreilles, les yeux, les narines, la bouche et le nez sont formés de sang, la poitrine de phlegme et de vent (*riḥ*), l'épigastre (*sharāsīf*), de bile jaune, et ce qui est au-dessous du ventre de bile noire (*sawdā'*)⁵¹.

Une division analogue se retrouve dans le discours sur les états ou saisons de la vie humaine (*aḥwal al-insān*) un autre thème canonique de la littérature médicale. Le premier âge, de la naissance à 15 ans, est caractérisé par la prédominance du sang (*sultan al-dam*). Dans le deuxième âge, de 15 à 35 ans, se réalise la prédominance de la bile jaune (*ṣafra'*). La troisième phase se caractérise par la dominance de la bile noire, et c'est l'âge du savoir (*ḥikmat*) et de la connaissance (*ma'rifat*). La quatrième phase commence à 61 ans et son humeur prédominante est le phlegme⁵². La seconde moitié de cette progression est différente de celle donnée par d'autres médecins musulmans qui, sur la base de l'observation clinique, ont considéré la quatrième phase de la vie comme dominée par la bile noire, froide et sèche, et la troisième par le phlegme. La division donnée dans la *Risāla* se retrouve dans les sources syriaques⁵³ et est déterminée évidemment par une question de symétrie, en se basant sur la progression nécessaire des humeurs qui dérive de leur disposition sur le symbole de la croix dont les sommets du même axe symbolisent les natures opposées. La division tétraédrique se retrouve enfin dans le bref discours sur le *ḥammām* qui est ordonné comme les complexions humaines et a donc quatre pièces (*bayt*) : froide-sèche, froide-humide, chaude-humide et chaude-sèche. Les vertus thérapeutiques du *ḥammām* sont ici fermement soulignées : il favorise l'état d'équilibre des hu-

51. Cf. APOL, 8r-v, Vat. f. 32r, Maj. p. 316.

52. Cf. APOL f. 9a, Vat. f. 32v, Maj. pp. 317-318.

53. Cf. sur la médecine syriaque Gignoux Ph., « Medicina e farmacologia », *Storia della scienza*, vol. IV, 2001, p. 53.

meurs, détend les vaisseaux et les nerfs, corrobore les organes majeurs du corps, aide l'évacuation des substances superflues et corrompues. Boire cinq verres d'eau tiède avant d'entrer dans le ḥammām, si Dieu le Très Haut le veut, protège des douleurs à la tête et de la migraine (*ṣaqīqa*)⁵⁴.

Le lien avec le savoir médical préislamique est également évident dans le discours sur les saisons de l'année et leurs relations avec la condition de l'homme. Bien que avec quelques différences, le discours dans ses grandes lignes se conforme au principe de l'affinité entre l'humeur et la saison présentée dans *De natura hominis* attribué à Polybe : en automne, qui est froid et sec, prédomine la bile noire qui est de même nature, en hiver (froid et humide) le phlegme, etc... Dans le texte, le discours se trouve après la métaphore politique introductive et il adopte la division solaire des mois du calendrier syriaque en commençant au début du printemps au mois de *ādār* (mars). Pendant ce mois l'air du jour et de la nuit devient salubre. L'influence la plus importante sur le tempérament humain est de réduire le phlegme (*balgham*) et d'exciter le sang (*dam*). Donc pendant *adhār* on doit manger des aliments légers (*laṭīf*), de la viande blanche, et on ne doit pas manger d'oignon, de basilic, ni d'aliments aigres. C'est aussi le mois convenable pour utiliser les laxatifs (*mushil*), pour la phlébotomie (*faṣḍ*) et la saignée (*hijjāmat*). Pendant le mois de *naysān* (avril) les jours deviennent plus longs et le *mizāj* se raffermir ; on doit manger de la viande, du gibier et boire de l'eau à jeun. Le coït, le massage à l'huile dans le ḥammām, la respiration des plantes aromatiques et du parfum,

54. Cf. APOL f. 12r-v, Vat. f. 34r-v, Maj. p. 322. Parmi les commentaires sur la médecine prophétique, des chapitres sur le ḥammām, sujet absent dans la version attribuée à al-Dahabī et celle de al-Jauziya, se retrouvent dans l'œuvre de 'Abd al-Laṭīf al-Baḡhdādī, recueillie en réalité par son disciple Yūsuf al-Birzālī, et dans celle de Shams al-Dīn Muḥammad Ibn-e Ṭūlūn (m. 1546) : cf. Yūsuf al-Birzālī, *al-Ṭibb min al-kitāb wa al-sunna*, 1986, pp. 33-34 ; Ibn-e Ṭūlūn, *al-Manhal al-rawī fī al-ṭibb al-nabawī*, 1987, pp. 121-126.

sont des occupations favorables pendant cette période. Pendant le mois de *ḥazirān* (juin) le phlegme se réduit et l'humeur dominante est la bile jaune ; on ne doit pas respirer de musc ni d'ambre, on ne doit pas consommer de viande grasse, mais l'on doit manger des légumes froids et du poisson. Le mois de *aylul* (octobre) détermine la prédominance de la bile noire (*sawdā'*) il est bon de manger des douceurs, d'éviter la viande de vache, le melon d'eau et l'excès de ḥammām. Le mois de *kanūn al-ākhar* (décembre) corrobore la prédominance du phlegme⁵⁵.

Dans les traditions du prophète, celles qui se réfèrent aux propriétés des aliments et remèdes concernent seulement les substances simples, et ainsi les commentateurs du *Ṭibb al-nabawī*, dans leurs chapitres sur la pharmacopée, traitent seulement de remèdes simples. Les prescriptions composées sont au contraire un élément courant dans les œuvres médicales chi'ites telles la *Risāla* de al-Rizā et le *Ṭibb al-a'imma* d'Ibn-e Bistām. La première prescription composée donnée dans la *Risāla* concerne la préparation élaborée d'une boisson dont la description occupe la plus grande partie du discours sur la qualité des boissons (*ṣifāt al-šarāb*), qui suit celui sur les saisons de l'année. La recette, à base de raisin sec (dix *raṭl*), inclut un *raṭl* de miel raffiné, un *dirham* (drachme) de gingembre, un demi-*dirham* de clou de girofle, un demi-moitié *dirham* de cinnamome, un *dirham* de safran, un demi-moitié *dirham* de valériane, d'endive et de mastic. De cette préparation, qui doit être mélangée avec une quantité double d'eau, on doit prendre trois verres après le repas ; elle préserve de diverses maladies telles celles qui sont froides et chroniques comme la goutte (*nigris*), les affections des nerfs, du cerveau, de l'estomac, et aussi de quelques affections du foie et de rate. Dans le discours sur le ḥammām est décrite la préparation de la *nūrat*, pâte dépilatoire à base de chaux (*nūrat*) et d'arsenic et d'autres ingrédients apaisants, comme la camo-

55. APOL ff. 5r-6v, Vat. ff. 30r-31r, Maj. pp. 312-314.

mille ; l'arsenic ne doit pas être supérieur à la sixième partie de la pâte.⁵⁶ D'autres indications sur la pharmacologie se trouvent dans le discours sur l'hygiène orale, et ensuite dans une liste de maximes médicales sur des sujets variés concernant surtout la thérapeutique, qui mentionnent des substances simples et aussi des électuaires très célèbres tels le *jawārish* (stomachique), et l'*itrifal ṣaghīr*, indiqué pour réduire le phlegme.

Après ces indications, on trouve vers la fin du texte un discours sur la médecine du voyageur, concernant surtout la régulation et la qualité de l'alimentation et de la boisson pendant le voyage : ne pas voyager lorsque la chaleur est très forte et surtout si l'estomac et l'intestin sont pleins, et aussi lorsque l'estomac est vide pour les personnes dont l'organisme est faible, etc. ; on trouve aussi les qualités des diverses sources d'eau, par rapport à la nature du territoire – on conseille à exemple l'eau qui jaillit des monts d'argile –, et à l'orientation de la source. Parmi les autres sujets traités dans la *Risāla* on trouve des thèmes communs aux textes sur la médecine prophétique : le sommeil, la phlébotomie, la saignée, la sexualité. Sur le sommeil "sultan du cerveau", dont le bref discours suit celui sur les humeurs, il est renvoyé à la règle prophétique qui affirme que lorsqu'on va se coucher il est meilleur de commencer du côté droit du corps, bien que Muḥammad ici ne soit pas mentionné directement. On ajoute que l'on doit aussi se lever du même côté. À propos de la saignée, les jours qui sont favorables pour la faire, sont du douze au quinze de chaque mois lunaire, c'est-à-dire lorsque la lune est pleine. L'âge de la personne indique l'intervalle de temps, en jours, qu'on doit laisser passer entre deux interventions : vingt jours pour une personne de vingt ans, trente jours pour trente ans, etc. Les jours à préférer pour la phlébotomie et la saignée sont aussi ceux où le ciel est sans

56. Sur la *nīrat* cf. aussi Elgood C., *op. cit.*, p. 116.

nuages et où il n'y a pas de vent. Le ḥammām après la saignée est nocif et peut causer de la fièvre. On trouve aussi des observations sur les propriétés thérapeutiques de la saignée exécutée à divers points du corps et des indications sur les substances convenables à user et à boire après l'intervention, dans les diverses saisons⁵⁷.

Le dernier discours de la *Risāla*, après celui du voyageur, concerne la sexualité, et inclut des observations sur la position de la lune : le moment favorable pour le coït est lorsque la planète demeure dans les constellations du Sagittaire, du Verseau et du Taureau⁵⁸.

D'après les éléments décrits, on peut évidemment considérer la *Risāla al-dahabīyya* comme un traité très spécifique parmi ceux qui faisaient partie de la première activité de production d'ouvrages médicaux religieux dans le monde islamique. Aussi si l'on exclut la paternité du traité par 'Alī al-Riżā, comme il est raisonnable de le faire, la mention qu'en fait al-Ṭūsī au XI^e siècle fait de toute façon de ce traité l'écrit médical religieux arabe le plus ancien connu, dans lequel on trouve déjà un niveau notable de synthèse avec la science pré-islamique, une synthèse qui dans les ouvrages sunnites ne se réalisa que quelques siècles plus tard. Le *Traité d'or* est un ouvrage plutôt différent des premiers recueils sur la médecine prophétique d'auteurs tels al-Nišābūrī (m. 860), Abū Nu'aim (m. 1038), al-Mustaghfirī (m. 1041) et Ibn al-Jauzī (m. 1200), qui essentiellement se contentent de mentionner et répertorier les dires de Muḥammad sur le sujet. Plus que de tels ouvrages sur la médecine prophétique, l'héritage de la science ancienne et son assimilation dans un cadre islamique qui se retrouvent dans le *Traité d'or* peuvent être rapprochés, dans une certaine mesure, des textes et du projet intellectuel du Corpus Jābirien en alchimie et en pharmacologie.

57. APOL ff. 9v-10r, Maj. pp. 318-320.

58. APOL f. 16r, Vat. f. 36r-v, Maj. pp. 327.

La *Risāla al-dahabīyya* vise évidemment à forger la figure de l'imam savant et dépositaire d'une science héritée des imams précédents, quintessence de la tradition prophétique et du savoir préislamique. Une figure dont les attributs renvoient évidemment à ceux qu'on trouve dans d'autres sources chi'ites, attribuant à 'Alī al-Riżā des capacités miraculeuses et des connaissances telles que la compréhension de toutes les langues, l'interprétation des songes, la lecture dans les pensées, la venue de la pluie, la guérison des malades⁵⁹. Cette image fut considérablement renforcée par la suite : avec exemple pour celui de Muḥammad Taqī Kirmānī (m. 1800), médecin et initié *ni'matullāhī* auquel al-Riżā apparut en songe pour lui révéler les secrets de l'alchimie⁶⁰. À l'époque Safavide, l'âge d'or des commentaires persans de la *Risāla al-dahabīyya*, un hôpital était en fonction dans le sanctuaire de l'imam à Mashad : le célèbre médecin 'Imād al-Dīn *Shīrāzī* (m. 1592)⁶¹ fut assigné à y travailler. La réputation de guérisseur d'al-Riżā fonda la connexion entre le pèlerinage à sa tombe et le rite de guérison, une croyance qui reste très enracinée jusqu'à nos jours pour les nombreux patients qui font leur *ziyārat* à Mashad pour demander l'intercession de l'imam à la *Dār al-raḥmat* du sanctuaire, laissant ensuite comme témoignage des reproductions des parties et organes du corps qui ont été guéris.

Bibliographie :

- Al-Amīn, 1403 h. q./1983 *A'yān al-šī'a*, vol. 8, Beirut.
 'Askarī M., 1958, *Ṭibb al-Reżā wa ṭibb al-Ḥādīq*, Téhéran.
 Brockelmann C., 1938, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 1, Leiden.

59. Cf. Madelung, *op. cit.*, p. 879, Cooperson, *op. cit.* pp. 81-83.

60. Cf. P. Lory, Alchimie et philosophie chiite. L'œuvre alchimique de Muẓaffar 'Alī-shāh Kirmānī, p. 341.

61. Cf. Elgood C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, 1951, p. 348.

- Bürigel Ch., 1998 [1^{ère} ed. 1976], « “Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine” », in *Asian Medical Systems*, ed. par C. Leslie, Delhi, pp. 44-62.
- Cooperson M., 2000, *Classic Arabic Biography*, Cambridge.
- Corbin H., 1970, « Imamologie et philosophie », in : *Le Shi'isme imâmite*, Paris, pp. 143-174.
- Ehsanoglu, 1984, *Islāmî Tip Yazmalari*, Istanbul.
- Elgood C., 1951, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge.
- 1962, « Tibb-ul-Nabi or the Medicine of the Prophet, being a Translation of Two Works of the Same Name », *Osiris*, n° 14.
- Fahd T., 1970, « Ga'far as-Şādiq et la tradition scientifique arabe », in *Le Shi'isme imâmite*, Paris, pp. 131-142.
- Fazlur Rahman, 1998 [1^{ère} ed. 1987], *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Chicago.
- Filliozat J., 1964, *The Classic Doctrine of Indian Medicine*, Delhi. [ed. or. *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1949].
- Al-Geyoushī M., 1974, « Al-Tirmidhī's Conception of the Struggle between Qalb and Nafs », *Islamic Quarterly*, vol. 18, ns. 3-4.
- Gignoux Ph., 2001, « Medicina e farmacologia », *Storia della scienza*, vol. IV, Rome.
- Gutas D., 2002, *Pensiero greco e culture araba*, Torino [ed. or. *Greek Thought, Arabic Culture : the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th c.)*, 1998].
- Al-Ḥurr al-Āmilī, *Al-Fuṣūl al-muhimma fī uṣūl al-a'imma*, Qom, s.d.
- *al-Wasā'il al-šī'ah*, 1378/1989, vol. 16-17, Téhéran.
- Ibn Abī Uṣaybi'a, 1992, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-a'ṭibbā'*', vol. 1-2, Delhi.
- Ibn Bābawayh, 1371/1992, *Al-I'tiqādāt*, trad. persane par S. Muḥammad-'Alī, Téhéran.

- ‘*Uyūn akhbār al-Rizā*, vol. 1, n. d.
- Ibn-e Ḥanbal, 1969, *Musnad*, vol. IV, Beirut.
- Ibn al-Nadīm, 1970, *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 1, ed. by Dodge B., New York.
- Ibn-e Šahrāšūb, 1961, *Ma‘ālim al-‘ulamā*, Najaf.
- Ibn-e Ṭūlūn, 1987, *al-Manhal al-rawī fī al-ṭibb al-nabawī*, ed. par ‘Azīz Beig, Hyderābād.
- Kaḥḥala ‘Umar Rizā, 1932, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, vol. 9, Beyrouth.
- Kḥalīlī M., 1957, *Ṭibb al-Šādiq*, Téhéran.
- Lory P., 1998, “Alchimie et philosophie chiite. L’œuvre alchimique de Muẓaffar ‘Alī-šāh Kirmānī”, in : Z. Vesel, Ḥ. Beikbaghban et B. Thierry de Crussol des Epesse, eds., *La science dans le monde iranien à l’époque islamique*, Téhéran.
- Madelung W., 1985, ‘Alā al-Rezā, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 877-880.
- Mahdī Ḥ., 1989, *Ṭibb-i imām Rezā*, Bombay.
- Majlisī, 1382/2003, *Bihār al-amwār*, vol. 62, Téhéran.
- 1383/2004, *Ḥilyat al-muttaqīn*, Qom.
- Al-Mašhadī, 1400 h. q./1980, *Fawā'id al-reẓawīyya*, Qom.
- Miyān Bhuwa, 1877, *Ma'dan al-šifā'-e Sikandar-šāhī*, Lucknow.
- Moḥaghegh M., 1998, « *Dāniš-nāmeḥ* by Maysarī, the Oldest Medical Compendium in Persian Verses », in : Z. Vesel, Ḥ. Beikbaghban et B. Thierry de Crussol des Epesse, eds., *La science dans le monde iranien à l’époque islamique*, Téhéran.
- Monzavī, 2003, *Fehrestvāre-ye ketābhā-ye fārsī*, vol. 5, Téhéran.
- Muḥammadī Šahrī, 1384/2005, *Dāniš-nāmeḥ-ye aḥādīṭ-i piziškī*, vol. 1, Qom.
- Najāšī, 1424 h. q./2003, *Rijāl al-Najāšī*, Qom.
- Newman A., 1991, *Islamic Medical Wisdom. The Ṭibb al-‘Imma*, trad. by B. Ispahany, London.

- Nicholson R., 1932, *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E.G. Browne*, Cambridge.
- Al-Nūrī, 1321 h. q./1903, *Mustadrak al-wasā'il*, vol. 3, Qom.
- Perho I., 1995, « The Prophet's Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars », *Studia Orientalia*, n° 74.
- Shubbar, 1376/1998, *Ṭibb al-a'imma*, Téhéran.
- Sterpellone L., et Elsheikh M. S., 2002, *La medicina araba. L'arte medica nei Califfati d'Oriente e d'Occidente*, Rome.
- Tehrānī, 1360 h. q./1941, *al-Darī'at ilā taṣānīf al-šī'ah*, vol. 4, Téhéran.
- 1378 h. q./1959, *al-Darī'at ilā taṣānīf al-šī'ah*, vol. 13, Najaf.
- 1384 h. q./1965, *al-Darī'at ilā taṣānīf al-šī'ah*, vol. 15, Najaf-Téhéran.
- Trako S., *Katalog rukopisa iz medicine, farmakologije i higijene u orijentalnom institutu u Sarajevu*, s. d.
- Turābī R., 1355h. q./1936, *Ṭibb al-ma'šūmīn*, Hyderabad.
- Al-Ṭūsī, 1937, *al-Fihrist*, Najaf.
- Yūsuf al-Birzālī, 1986, *al-Ṭibb min al-kitāb wa al-sunna*, Beirut.

Abstract :

The paper focuses on the medical treatise traditionally attributed to the eight Shi'ite imam 'Alī al-Riżā (m. 818), entitled *al-Risāla al-dahabīyya fī al-ṭibb*, and supposed to be composed by the imam at the request of the caliph al-Ma'mūn. The treatise is mentioned by early Shi'ite scholars such as al-Ṭūsī (m. 1067), who considered it to be a work written by Muḥammad Ibn Jumḥūr al-'Ammī, a companion of the imam al-Riżā. The article tries to assess the place of this treatise among the early medical religious literature on the *ṭibb al-nabī* (medicine of the prophet) and the medicine of the imams composed in the Muslim world. The *Risāla al-dahabīyya* presents interesting specific features compared to

the other religious medical collections of the same epoch, especially for the notable level of assimilation of pre-Islamic scientific doctrine and notions that it includes, that anticipate of few centuries the examples of the same kind which are found in the Sunnite commentaries of prophetic medicine.

Mots-clés : *Ṭibb al-nabī*, *Ṭibb al-nabawī*, médecine prophétique, *Ṭibb al-a'imma*, *Risāla al-dahabīyya*, *Ṭibb al-Riḏā*, médecine imamite, médecine islamique, médecine grecque, médecine galénique, imam 'Alī al-Riḏā, Muḥammad Ibn Jumhūr, al-Ma'mūn, cœur, vent.

