

LE “SECRET INDICIBLE”
ET LA “PIERRE NOIRE” EN PERSE
DANS LA TRADITION DES KURDES
ET DES LURS
FIDÈLES DE VÉRITÉ (Ahl-e Haqq)

PAR

M. MOKRI

Chargé de Recherches au C. N. R. S.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(ANNÉE 1962)



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

SOCIÉTÉ ASIATIQUE

rue Mazarine, n° 3, PARIS (VI^e)

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

rue Vavin, n° 12, PARIS (VI^e)

MDCCCLXII

Pour Rivierand Père
Thomas Bois
En respectueux hommage.
H. Mokri. Paris

LE "SECRET INDICIBLE" 15-oct-63

ET LA "PIERRE NOIRE" EN PERSE
DANS LA TRADITION DES KURDES
ET DES LURS

FIDÈLES DE VÉRITÉ (Ahl-e Haqq)

PAR

M. MOKRI

Toutes les doctrines mystiques se caractérisent par la nécessité du secret. C'est le thème fondamental, à telle enseigne qu'on a pu donner aux initiés le nom de « Gens du Secret » (*Ahl-us-Sirr*). Dévoiler au vulgaire les mystères a toujours été considéré comme chose défendue, qu'il s'agisse d'Eleusis ou des sectes ésotériques de quelque époque ou origine que ce soit. Il en va notamment ainsi pour les Ahl-e Haqq (Fidèles de Vérité), dont la doctrine repose fondamentalement sur la notion d'une vérité qui doit demeurer cachée aux profanes, leur esprit n'étant pas capable de la comprendre.

En outre, le fait même que les Fidèles de Vérité se trouvent disséminés au sein d'une communauté musulmane beaucoup plus nombreuse constitue une raison essentielle à ce secret. En effet, l'esprit de la doc.

trine et la forme de sensibilité religieuse qu'elle incarne la rendent étrangère à l'orthodoxie islamique avec laquelle elle cohabite et la font considérer par cette dernière comme une hérésie. Et cela d'autant plus qu'elle ne peut justement être comprise que par ceux qui sont en mesure de dépasser la lettre de la doctrine et de pénétrer ses symboles. Ceci explique que le secret est particulièrement renforcé aux époques de persécution, alors qu'il est susceptible d'être moins jalousement gardé à l'égard de ceux qui l'accueillent avec une suffisante ouverture d'esprit.

C'est à partir des textes sacrés des Ahl-e ʿHaqq, ainsi que des renseignements verbaux que nous avons pu obtenir, que nous allons nous efforcer de préciser quelques aspects de cet ésotérisme. Il est évident que, seule, une expérience personnelle est capable de permettre de comprendre de l'intérieur une forme religieuse, quelle qu'elle soit, et que nous ne pouvons prétendre aller au-delà de ce qui apparaît à l'observation objective et impartiale.

Le caractère de secret s'attache, non seulement aux textes ahl-e ʿHaqq eux-mêmes, qui sont gardés avec le plus grand soin, même lorsqu'il s'agit de documents d'importance secondaire, mais encore à la religion de la secte dans son ensemble, tant au point de vue des dogmes que des rites. C'est en vue de sauvegarder ce secret que les Ahl-e ʿHaqq se présentaient eux-mêmes aux yeux des non-adeptes comme les adorateurs de 'Alī ('*Alī-Allāhī*), ce qui faisait apparaître leur doctrine comme une hérésie islamique, il est vrai, mais camouflait sa réalité ésotérique.

Ici, comme dans les autres sectes de ce genre, le secret le plus absolu est enjoint aux fidèles qui ne peuvent ni copier ni dévoiler le contenu des livres saints. Le traité *Tadhkirat-ul-a'lā* ⁽¹⁾ recommande, dès ses premières pages : « Celui qui lit ce livre ne doit pas le révéler aux ignorants, car c'est le secret indicible ». Un autre traité : *Khāksārī* ⁽²⁾, du derviche Nūr-'Alī-šāh Nišāpūrī ⁽³⁾, parlant des dogmes des Ahl-e ʿHaqq, écrit : « Ce sont les paroles du Guide (*Pīr*), c'est-à-dire de Šāh-Ebrāhīm, qu'on cite dans l'assemblée des Šāh-Ebrāhīmites, et notre guide a recommandé que le secret ne soit révélé à nul autre qu'aux sincères. »

Dans presque tous les textes, il est spécifié que les Ahl-e ʿHaqq sont les gardiens du secret divin, et même chez les Khāksārī dont nous venons de parler, le traité cité écrit ⁽⁴⁾ : « Si on te demande où se trouve le secret divin, dis : dans le *Dālāhū* » ⁽⁵⁾, c'est-à-dire chez les Ahl-e ʿHaqq du Kurdistan.

D'après les Ahl-e ʿHaqq, jusqu'au VIII^e siècle de l'Hégire, ce secret n'était révélé qu'aux élus, et c'est grâce à Solṭān Sehāk, manifestation de Dieu, que la doctrine a été étendue à un plus grand nombre d'adeptes.

Néanmoins, durant cette théophanie aussi bien qu'au cours de celles l'ayant précédée ou suivie, le secret a toujours été préconisé. Mohammad-beyg, l'une des théophanies postérieures à celle de Solṭān Sehāk, disait ⁽⁶⁾ : « Si nous nous donnons à nous-mêmes les titres de *beyg*, *khan* ou *shah*, c'est pour que le secret de la Vérité et l'Essence du Créateur ne soient pas dévoilés. » En effet, certaines théophanies portaient le nom de *beyg*, d'autres celui de *khan*, d'autres celui de *shah*.

Comme chez les Yézidis, la théophanie est considérée comme l'incarnation du secret de la Sainteté (*Sirr-ul-Wilāyat*) ⁽⁷⁾.

Il convient de remarquer que l'Ascension Nocturne (*Mi'rāḥ*) du Prophète a donné naissance à une abondante littérature qui se caractérise chez les Shiïtes et surtout chez les Ahl-e Ḥaqq par des traits particuliers. Cette dernière secte rattache cette expérience mystique à la révélation du Secret indicible. Certains détails de caractère symbolique ou métaphorique, qui sont venus s'ajouter au récit coranique (XVII; LIII, 1-18) en lui conférant un aspect mythique, sont dus à des sectes extrémistes (*ghulāt*) au début de l'Islam et se sont infiltrés jusque dans les ouvrages orthodoxes. Lorsqu'il s'est trouvé que de tels récits concordent avec les données ésotériques des Ahl-e Ḥaqq, ceux-ci en ont fait état dans leurs propres doctrines à titre d'événements s'étant déroulés soit sur le plan historique, soit sur le plan spirituel.

Bien que les traditions relatives au *Mi'rāḥ* soient très nombreuses chez les Ahl-e Ḥaqq, et que nous en ayons personnellement recueillies plusieurs, nous avons choisi en raison de leur importance les deux passages que nous traduisons ci-après en les résumant.

Le premier est tiré du *Šāhnāma Ḥaqqīqat* = (Livre des Rois de Vérité) ⁽⁸⁾ : « Lorsque le Prophète Mohammad était guidé dans son voyage nocturne par l'ange Gabriel, ils aperçurent tout à coup un lion qui leur barrait la route et leur réclamait un droit de passage. Sur le conseil de Gabriel, le Prophète lui remit sa bague et le lion leur fit place. Arrivé plus près de Dieu, Mohammad entendit une voix qu'il reconnut pour celle de 'Alī. Il s'en étonna, car 'Alī se trouvait toujours sur terre. Dieu lui parla alors avec la voix de 'Alī, lui révélant qu'il n'existait entre lui et ce dernier même pas l'épaisseur d'un cheveu, et qu'ils étaient tous deux semblables dans tous leurs attributs. Après lui avoir fait connaître ce mystère, Dieu révéla au Prophète deux autres secrets : l'un était les dogmes de l'Islam et l'autre les lois et les rites. Après ces révélations, apparut un plat de riz au lait, et une main vint de l'invisible et se servit avec Mohammad. Ce dernier s'aperçut que c'était la main de 'Alī. Une parcelle de ce mets tomba exprès sur cette main. Une fois

que le Prophète fut rassasié de cette nourriture, c'est-à-dire d'une nourriture spirituelle (*ma'nā*), la même main de l'invisible apparut avec une pomme qu'elle coupa en deux et dont elle offrit la moitié à Mohammad. Lorsque celui-ci fut retourné sur la terre, 'Alī vint à sa rencontre, le félicita de son Voyage et lui demanda ce qu'il avait apporté en présents. Mohammad lui raconta ce qui s'était passé. Il vit alors sur la main de 'Alī la parcelle du repas, et 'Alī lui présenta la bague qu'il avait donnée au lion, ainsi que la deuxième moitié de la pomme.

Après ces événements, trente-deux parties du Coran (soit deux chapitres de plus que ne le comporte le Coran orthodoxe) furent révélés au Prophète : trente contenaient la *Shari'at* musulmane, les deux parties supplémentaires, qu'il était interdit au Prophète de dévoiler (^{8bis}), étaient le Secret indicible et les dogmes des Fidèles de Vérité. Ces deux chapitres restèrent donc dans le cœur de Mohammad et furent révélés par lui seulement aux douze Imams successifs qui se les transmirent l'un à l'autre jusqu'au douzième Imam, Imam Mahdī, incarnation de l'ange Gabriel. Depuis, seule la secte des Ahl-e Ḥaqq a hérité de ces mystères, que Gabriel leur a racontés en langue kurde ⁽⁹⁾, et qui constituent le Secret indicible contenu dans les livres sacrés des Fidèles de Vérité. »

Un deuxième passage tiré du *Tadhkirat-ul-a'lā* ⁽¹⁰⁾, bien qu'il traite le même sujet, est ainsi conçu :

« Un soir, le Prophète était assis avec 'Alī qui lui révéla cinq mots du Secret indicible. A ce moment, une voix venue de l'Invisible, celle de Gabriel, l'invita à se rendre au ciel. Le Prophète sortit sur-le-champ, monta sur son cheval Burāq et partit avec Gabriel. Arrivés au premier ciel, appelé *Burqa*, un lion leur barra le chemin. Mohammad jeta son anneau dans sa gueule et monta au deuxième ciel, nommé *Arghanūn*. Il y vint cent mille rangées de personnages qui étaient tous 'Alī. Soudain ces formes s'évanouirent, et ils arrivèrent au troisième ciel, appelé *Zebarjad*. Là régnaient les ténèbres. Il vit mille rangées de chandelles, et devant chaque bougie 'Alī était assis. Puis ces formes disparurent. Le quatrième ciel s'appelait *Sarmāṭūl*. Il s'y trouvait cent mille lampes, devant chacune d'elles 'Alī était assis. Puis il vit d'innombrables chameaux en file. Le Prophète demanda à Gabriel quand ces files s'arrêteraient. Gabriel lui répondit : « Depuis que Dieu m'a créé, je vois passer ces chameaux. Ces files n'ont ni commencement ni fin, et tous les chameaux sont chargés de louanges destinées à 'Alī. » Ils arrivèrent alors au cinquième ciel appelé *ūlū*. Ils aperçurent un dragon ayant cent mille têtes enroulé autour de ce ciel. Le Prophète resta en arrêt. Gabriel lui dit : « Fais-lui une offrande ». Le Prophète dit : « Moi, je

« n'ai rien ici ». Gabriel répondit : « Vois cet enfant derrière toi qui tient une pomme. Prends-la et offre-la lui ». Mohammad demanda à l'enfant la pomme. Celui-ci objecta qu'il ne la donnerait pas gratuitement, que Mohammad devrait faire mille *rak'at* de prières pour l'obtenir. Le Prophète fit ainsi, et reçut la pomme. Il la coupa en quatre quartiers, en donna un à l'Invisible, un autre à l'enfant, le troisième à Gabriel et garda le quatrième. Le dragon alors disparut, et Mohammad aperçut 90 000 villes et, à la porte de chaque ville, était assis un derviche nu : chacun d'eux avait le visage de 'Alī. Dans chacune de ces villes se trouvaient 500 000 mosquées, et dans la chaire de chacune d'elles 'Alī était assis en train de prêcher. Le Prophète implora Dieu, disant : « O Seigneur, quel est ce mystère, que partout je vois 'Alī? » Une voix venant de l'Invisible lui répondit : « O mon ami, pour toutes les douleurs du monde, 'Alī est le remède, et c'est pour cela qu'il est partout présent. » Ils parvinrent ensuite au sixième ciel, appelé *Zomorrod*. Ils virent 'Alī assis vêtu de vert, et toute la couleur verte de ce ciel provenait de lui. Au septième ciel, appelé *Qorompān*, ils aperçurent un cavalier qui éperonnait un cheval. Ce cavalier était 'Alī. Ils montèrent au huitième ciel. Un voile y était tendu, sur lequel il y avait une tablette où était écrit : « 'Alī est le secours de tout le monde. » Elle portait en outre les noms des « Gens du Manteau », c'est-à-dire les cinq membres de la famille du Prophète (Mohammad, 'Alī, Fāṭimah, Ḥasan et Ḥosayn) et le Secret indicible y était écrit. Et on y lisait que 'Alī était *Sattār-al-'uyūb*, celui qui cache toutes les fautes humaines aux yeux d'autrui. Une voix salua le Prophète, qui reconnut la voix de 'Alī. Celui-ci lui dicta 90 000 mots et lui ordonna : « Dis 30 000 mots à ta communauté, et tu peux dire, « si tu veux, 30 000 autres mots. Les 30 000 derniers mots constituent le Secret indicible. Ne les dis pas, car c'est le Secret de la Vérité. » Puis une voix s'adressa à lui : « O Prophète, prête-nous tes épaules. » Alors un pied sortit de l'invisible qui se posa sur l'épaule de Mohammad et lui imprima le sceau de la prophétie. C'était le pied de 'Alī. A ce moment un plat de riz au lait au sucre apparut et le Prophète protesta qu'il ne voulait pas manger tout seul. Une main poilue sortit de derrière un voile, prit une moitié du mets et disparut, puis elle apporta une pomme qu'elle coupa en deux, en donnant la moitié au Prophète et emportant l'autre moitié. Mohammad dit alors *Haqq dūst* (« Dieu est ami ») et il entendit la voix de 'Alī lui répondre par les mêmes mots.

« Ensuite, redescendant vers la terre, le Prophète arriva à *Gonbad-e xaḍrā* (la Voûte Verte), et il entendit la voix de 'Alī. Il frappa à la porte.

Quelqu'un lui demanda : « Qui es-tu ? ». Il répondit : « Je suis le Messager de Dieu ». La voix lui répondit : « Nous n'avons aucun message pour Dieu ». Une seconde fois, il frappa à la porte. On lui répondit : « Il nous faut un serviteur »... Il resta trois jours et trois nuits derrière la porte. Gabriel descendit, et lui conseilla de dire qu'il était le serviteur des derviches, ce que fit le Prophète, et la porte alors s'ouvrit. Le Prophète salua. Celui qui répondit à son salut était 'Alī. Quelqu'un appela à ce moment le Prophète avec beaucoup de respect, mais il resta invisible. Le Prophète s'en étonna. Pour le consoler, un des assistants s'ouvrit la veine du bras, et le sang jaillit non seulement de son propre bras mais aussi du bras de tous les autres. Celui qui n'était pas présent était Salmān, et son sang tomba d'un petit orifice en haut de la voûte. Au bout de quelques instants, Salmān se présenta, apportant un grain de raisin, qu'il offrit au Prophète pour le partager, et le Prophète en fit la « boisson de l'unité divine » (*Šarbat-e taḥḥīd*). C'étaient les Quarante, mais tandis que Mohammad les contemplait, ils devinrent mille et une personnes. Par un miracle de Dieu, ce grain de raisin suffit à rendre ces mille et une personnes ivres de l'éternel. Enfin, le Prophète revint sur terre où il retrouva 'Alī qui lui présenta la moitié de la pomme céleste, et il comprit que tout était 'Alī » (11).

Un autre thème en relation avec celui du Secret indicible est l'histoire de Salmān et la plaine d'Aržan qu'on retrouve dans presque tous les textes ahl-e Ḥaqq.

Le lien de ces récits, et notamment de ce dernier thème dont nous donnons ci-après une version, consiste essentiellement dans la notion d'incarnation. En effet, pour les Ahl-e Ḥaqq, Dieu n'est connaissable qu'en tant qu'il est incarné, et c'est pour cela que l'auteur du *Šāhnāma Haqīqat* déclare : « Nous ne croyons pas à un Dieu qui ne serait qu'une idée (*Xodā-ye mawhūm*), mais à un Dieu qui a une forme perceptible » (12).

En fait, quand il est question de 'Alī, il s'agit toujours d'une théophanie — et ce n'est que sous une apparence humaine que Dieu révèle les mystères. Le fait même de ces incarnations successives constitue une partie du Secret indicible. D'autre part, ainsi que nous l'avons noté plus haut, le caractère hérétique d'une telle notion aux yeux de l'orthodoxie musulmane nécessite qu'elle demeure cachée, et c'est donc un « Secret » pour tous ceux qui n'appartiennent pas à la communauté ahl-e Ḥaqq.

Selon les Fidèles de Vérité, Salmān est le nom que porte à l'époque de 'Alī l'incarnation de l'ange Gabriel, désigné généralement sous le nom de Pīr-Benyāmīn.

Historiquement, Salmān, appelé aussi Salmān Pāk ou Salmān-e Fārs (13),

était un des compagnons, d'origine persane, du Prophète Mohammad. C'était un zoroastrien qui se convertit d'abord au christianisme, puis à l'Islam.

Pour les Ahl-e ʔlaqq, Salmān joue un rôle prépondérant, puisqu'il est, nous l'avons dit, Pīr-Benyāmīn, c'est-à-dire le premier ange créé par Dieu, et c'est par amour pour lui que Dieu a créé les deux mondes. Comme Dieu lui avait promis de se manifester sur la terre, il était constamment à sa recherche. D'après le manuscrit de *Dawra-y Dāmyārī* que nous comptons bientôt publier, il est représenté comme un chasseur, le filet à la main, suivant les traces de Dieu.

Par ailleurs, les traditions ahl-e ʔlaqq rapportent qu'un jour que Salmān passait par la plaine d'Aržan, célèbre par ses lions, et dans le voisinage de laquelle se trouvent des champs de narcisses⁽¹⁴⁾, il fut attaqué par un lion. Soudain apparut un cavalier voilé qui le sauva. Salmān lui remit en remerciement un bouquet de narcisses et le pria de se dévoiler. Le cavalier mystérieux lui promit de le faire un jour. Salmān continua sa recherche jusqu'à ce qu'arrivât l'époque de Mohammad, qu'il reconnut comme le Prophète attendu, dans la famille duquel Dieu devait s'incarner. Or, un jour, Mohammad était à la chasse dans une forêt avec ses cousins et Salmān. Ils aperçurent un lion qui portait dans sa gueule une enfant. Le lion posa la petite fille devant Mohammad et partit. Le Prophète l'emmena chez lui et la nomma *Fāṭima bint Asad*, c'est-à-dire « Fāṭima fille de lion ».

Notons que cette histoire tient compte du nom de la mère de 'Alī qui, historiquement, s'appelait *Fatima bint Asad*. En outre, la bravoure de 'Alī dans la guerre contre les infidèles lui avait valu le surnom de *Asad-ullāh* en arabe ou *Šīr-e Xodā* en persan, c'est-à-dire « le lion de Dieu », ce qui a donné naissance à de nombreuses légendes où 'Alī se présente sous la forme d'un lion. Le passage du sens figuré au sens propre se retrouve dans de nombreux exemples du folklore iranien et de la littérature ahl-e ʔlaqq.

Lorsque cette enfant fut devenue une jeune fille, le Prophète la donna en mariage à Abū Ṭāleb, et l'enfant qui naquit de cette union fut 'Alī. Un jour que le petit 'Alī se trouvait avec Salmān dans une palmeraie, l'enfant s'amusa à jeter des noyaux de dattes sur son compagnon; ces noyaux lui traversaient le corps. Salmān s'impacienta, disant : « Je n'ai pas ton âge pour être ennuyé ainsi ». 'Alī se mit à rire et lui dit : « Qui de nous deux est l'enfant, toi ou moi? As-tu oublié l'affaire du lion et la plaine d'Aržan? » Et il sortit de sa poche un bouquet de narcisses tout frais. Salmān s'évanouit. Lorsqu'il revint à lui-même, il se pros-

terna devant 'Alī qu'il reconnut comme Dieu. Ainsi il atteignit le but de ses longues recherches.

L'époque de 'Alī est, selon les Ahl-e Ḥaqq, marquée de si nombreux prodiges que cette partie du Secret indicible qui concerne sa nature se trouve dévoilée à plusieurs reprises. Bien entendu, cette révélation n'est faite qu'au Prophète, à Salmān, aux autres anges incarnés dans différents personnages que seule la tradition ahl-e Ḥaqq connaît comme tels, ainsi qu'aux fidèles de Vérité de ce temps.

Par exemple, un jour un Génie (*Ifrīt*) se présenta au Prophète, les deux pouces liés ensemble par une fibre de palmier. Il se plaignit qu'un cavalier l'eût ainsi attaché après l'avoir capturé, six mille ans auparavant, et il supplia le Prophète de le délivrer, tous les djinns et les humains qui s'y étaient essayés n'ayant pu y parvenir. Le Prophète à son tour s'y efforça en vain. A ce moment, arriva Salmān portant sur ses épaules l'enfant 'Alī. A la vue de ce dernier, l'Ifrīt se mit à trembler, et s'écria : « Voici celui qui m'avait attaché ». Le Prophète demanda alors à 'Alī de le délivrer, et ce dernier, d'un simple geste, libéra le Génie. Toute l'assemblée fut dans la stupeur et leurs yeux se dessillèrent. Le verset 47 du *Dawra-y Dāmyārī* ⁽¹⁵⁾ raconte que cet Ifrīt était Dāwūd ⁽¹⁶⁾.

L'un des plus curieux récits concernant le dévoilement du secret de 'Alī est le suivant : Un jeune garçon, nommé Noşayr, fut confié par sa mère comme serviteur à 'Alī, à condition que ce dernier le lui ramène sain et sauf. 'Alī et Noşayr partirent en voyage. Arrivés au bord du Nil, ils cherchèrent un gué. 'Alī dit à Noşayr d'appeler dans la mer un poisson nommé Qarqara (قَرَقَرَة) pour lui demander où se trouvait un gué, ce que fit le jeune homme. Aussitôt, des milliers de poissons sortirent la tête hors du fleuve, et dirent ensemble : « Nous sommes tous nommés Qarqara, lequel de nous veux-tu? ». Noşayr retourna auprès de 'Alī, qui lui dit d'appeler Qarqara, fils de Karkara (كَرَكَرَة). De nouveau, des milliers de poissons se donnèrent pour tels. 'Alī dit alors de convoquer Qarqara, fils de Karkara, fils de Marmara (مَرْمَرَة), dont les yeux étaient aveugles et les nageoires brisées. Ce poisson se présenta alors et s'adressa à Noşayr : « C'est toi, lui dit-il, et non pas moi, qui suis aveugle. Si quelqu'un peut savoir que j'existe au fond des eaux et connaît mon nom, comment ne saurait-il pas où se trouve un gué? ». Noşayr retourna se prosterner devant 'Alī, s'écriant : « Maintenant, je sais que tu es Dieu ». Or 'Alī, qui ne voulait pas dévoiler son secret à cette époque, lui trancha la tête d'un coup de sabre; puis il se souvint qu'il avait promis à la mère de Noşayr de lui ramener son fils sain et

sauf, et il le ressuscita. Mais alors Noşayr dit : « Si je n'avais pas cru jusqu'à présent que tu étais Dieu, comment en douterais-je désormais? ». De nouveau 'Alī le tua, puis le ressuscita, sept fois de suite, et enfin il le laissa en vie.

Les histoires que nous venons de citer ne traitent, nous l'avons dit, que d'une partie du Secret indicible, celle qui concerne la divinité de 'Alī. Mais il y a là tout un ensemble plus vaste de dogmes et de mythes que nous allons nous efforcer de retracer.

Avant de parler de la cosmogonie des Ahl-e Ḥaqq qui fait constamment allusion à ce secret, il convient de signaler une notion curieuse, qui est celle du Document sacré censé contenir ce secret, et appelé *Qabāla-y serr-e magū* (قبالة سرّ مگو).

C'est là un trait spécifique de la secte; en effet, le secret, caractéristique commune à tous les ésotérismes, revêt en outre ici l'aspect d'un document mythique. Ceci est conforme à l'esprit de la doctrine qui s'exprime principalement sous forme de symboles, eux-mêmes structurés en mythes. Tout y prend dès lors des dimensions cosmiques, et les signes terrestres n'en sont que des reflets.

Le document concernant le Secret indicible remonte à l'Assemblée prééternelle réunissant Dieu et ses anges avant la création du monde visible et dont parlent les textes ahl-e Ḥaqq. Ce document fut scellé de mille et un sceaux portant le nom de Dieu.

Parfois il est appelé « le document du secret indicible », et plus rarement « le document des dix-huit mille mondes » : *qabāla-y hijdah-hezār 'ālam* (قبالة هیجده هزار عالم) ⁽¹⁷⁾, chiffre symbolique désignant un très grand nombre, et dont l'origine provient du folklore iranien.

Le mot que nous traduisons par « document » est le terme arabe *qabāla* (قبالة), souvent transcrit en kurde et gourani sous la forme de *qawāla* (قواله).

Bien qu'il s'agisse d'un document mythique, la tradition ahl-e Ḥaqq considère qu'à certaines époques, au cours de certaines théophanies, il existait un véritable parchemin placé au haut d'une montagne et scellé par les douze Imams. Il est possible que ce document, considéré comme concret celui-ci, soit une présentation matérialisée du premier document scellé par Dieu.

On le conçoit comme fait de lumière solaire, et il en est parlé de façon particulière lors de la théophanie de 'Alī.

Il est raconté (voir Appendice II) qu'un jour 'Alī, assis dans la mosquée de Koufa, voulut révéler son Essence divine à ses propres fidèles, il fit

descendre du ciel un document lumineux comme le soleil, dans lequel il écrivit, au moyen d'un calame, le Secret indicible, afin que soient révélés aux Ahl-e Ḥaqq la doctrine et les rites de la religion de la Vérité.

Or, une vieille femme ahl-e Ḥaqq attachée à 'Alī lui portait chaque matin un « pot de lait caillé » (کاسه دماست). Elle vint ce jour-là comme de coutume. 'Alī prit le pot de lait qu'elle lui offrait et s'adossa à une colonne de la mosquée où il se trouvait. De la main gauche, il arracha la colonne, et de la main droite il posa sous cette colonne la jarre de lait caillé et au-dessus le document sacré. Puis il reposa la colonne sur le tout et elle resta fixée. Il déclara qu'un jour viendrait quelqu'un du pays des Faylī (Luristan) ⁽¹⁸⁾ qui ferait descendre trois fois le soleil du ciel, qui retirerait le document placé sous la colonne, et accomplirait d'autres prodiges, montrant ainsi qu'il serait 'Alī lui-même : « Nous sommes lui, et il est nous » ⁽¹⁹⁾.

C'est lors de la deuxième grande théophanie, celle de Šāh-Xōšīn, que se réalisa la promesse faite par 'Alī. Šāh-Xōšīn se rendit en effet à la mosquée de Koufa, et s'adossa, comme 'Alī l'avait fait, à la colonne sous laquelle se trouvait le document du secret. Il arracha la colonne de sa base, et prit le document et le pot de lait caillé qui avait conservé toute sa fraîcheur et sur lequel on voyait une couche de crème portant l'empreinte des cachets des douze Imams qui scellaient le document. A la vue de ce prodige, tous les compagnons de Šāh-Xōšīn se firent Ahl-e Ḥaqq. Il leur dit : « Je suis le Seigneur du ciel et de la terre ». A son tour, il leur promit qu'un jour viendrait quelqu'un, accompagné des sept Personnes, qui s'assoierait sur une pierre, tremperait son doigt dans le pot de lait caillé, qu'il partagerait ensuite entre les assistants, et lirait le document. Puis il le roula, et le posa, avec le pot de lait, sur une montagne appelée *Tāš-e Hūrīn* et ayant 100 000 mètres de haut. Enfin, Šāh-Xōšīn se dirigea vers la mer; ses compagnons coururent à sa suite et se jetèrent dans l'eau. Ils virent Šāh-Xōšīn qui, sur la surface des flots, jouait seul au polo, les fers de son cheval faisant jaillir la poussière ⁽²⁰⁾. Les compagnons de Šāh-Xōšīn, qui étaient Benyāmīn et les autres anges incarnés, restèrent plusieurs années à l'attendre. Enfin, ils se décidèrent à se rendre chez le grand Voyant Pīr-Ālī, et le prièrent de se mettre à la recherche du Roi du monde, ce dernier ayant promis à Pīr-Ālī d'exaucer ses vœux. Pīr-Ālī se transforma d'abord en hirondelle et parcourut les cieus sans trouver le Roi. Alors il devint un petit chien de chasse et gratta la terre jusqu'à ce qu'il parvint à la mer. Il finit par découvrir le Roi au fond de la mer, en train de converser avec les

habitants de l'océan au sujet des secrets de Vérité, assis sur le *Sāy-e Nār* (ساج نار). Ce dernier terme semble être le nom d'un arbre mystérieux et mythique. La chaleur qui s'en dégageait empêcha Pīr-Ālī de s'en approcher et il dut s'en aller. Il informa Benyāmīn du résultat de son voyage. Alors Benyāmīn, l'ange proche de Dieu, alla dire au Roi que le monde entier l'attendait et que ses compagnons s'impatientaient. Le Roi du monde lui promit de venir à un lieu de rendez-vous, sur le mont de Šāhū (chaîne de Zagros), auprès de la source de Solṭān.

Quand vint la Manifestation de Solṭān-Sehāk, celui-ci effectua les mêmes prodiges que Šāh-Xōšīn. Il s'assit sur la pierre de *Wazāwar* à Šahrezūr; il apporta du *Tāš-e Hūrīn* le document du Secret indicible et, après l'avoir lu, il le remit en place et prononça les mêmes paroles que Šāh-Xōšīn, annonçant la prochaine Théophanie.

Il en alla de même pour les autres Théophanies, jusqu'à celle de Khan Ātaš.

Au sujet de ce dernier, le manuscrit de *Saranjām* rapporte que lorsqu'il était à Sahand (célèbre montagne d'Azerbaïdjan) une foule de personnes, comprenant des savants profanes, se rendit chez lui, en lui demandant pourquoi il prétendait avoir des droits de propriété sur cette montagne et cette région de Sahand et quel document il pouvait produire à l'appui de ses dires.

Comme on se trouvait en hiver, ils le prièrent également, pour le mettre à l'épreuve, de leur faire servir un plat de courges (légume qu'on ne trouve pas en cette saison). Khan Ātaš, qui était assis, adossé à la « pierre noire », fit descendre du monde invisible pour les assistants des plats de courges. Après quoi, il tira de son turban une clé avec laquelle il ouvrit la « pierre noire » dans laquelle on put apercevoir un coffret. De celui-ci, Khan Ātaš sortit un parchemin scellé par les douze Imams. Les assistants se prosternèrent alors et lui rendirent hommage.

Ce document est appelé dans le *Tadhkirat-ul-a'lā* (p. 134) : « *qabālay molkiyāt-e Ādharbāyān* » (قبائل ملکيات آذربایجان) « titre de propriété d'Azerbaïdjan » (21).

Au sujet de la pierre sur laquelle devait se placer la Théophanie annoncée par Šāh-Xōšīn, le manuscrit de *Saranjām* comporte le mot peu lisible *دراز و نیل* dont la forme se rapproche du nom donné par le *Tadhkirat-ul-a'lā* (p. 53), à savoir « la longue colonne » ou « le long pic de la montagne » (*mīl-e derāz*, میل دراز) (22); mais dans plusieurs textes, notamment dans un autre passage du manuscrit intitulé *Sārānjām*, il est question de *sang-e dīza-dār*, سنگ دیزه دار (probablement « Pierre

noire »), et dans un autre passage encore du *Tadhkirat-ul-a'lā* (p. 118), il est parlé de *sang-e dīzāwar*, سنگ دیناور, qui a peut-être le même sens. Sous la forme « *Wazāwar*, وزاور », c'est le titre d'un important Kalām (traité poétique sacré) des Ahl-e Ḥaqq concernant notre sujet. Nous en donnons en annexe le texte, la traduction et le commentaire (voir Appendice I). Il semble que toutes ces formes aient un même sens, c'est-à-dire « noir »; *wazāwar* serait donc une altération due à une faute de copie de *dīzāwar* (ou *dēzāwar*), دیناور, faute répétée et recopiée par les Ahl-e Ḥaqq ⁽²³⁾. Ceci nous paraît corroboré par le fait que dans un autre passage du *Saranjām* il est parlé de cette pierre comme de *sang-e sīāh*, سنگ سیاه, « Pierre noire » ^(23 bis). D'autant plus qu'il s'agit certainement d'une assimilation à la pierre de la Kaaba : حجر الأسود, *Ḥajar-ul aswad* (« Pierre noire »).

Au sujet de la pierre noire de la Kaaba, un mystique kurde musulman du x^e siècle de l'Hégire, Mollā Abū Bakr ibn Hedāyat Allāh Gūrānī Kordī, cite un passage très intéressant d'un traité intitulé *Makārem al-Akhlāq* dans son *Sirāf ut-tariq* écrit en 1581 = 989 H. ⁽²⁴⁾.

« L'origine de cette pierre, selon l'Imam Muhammad Bāqir (5^e Imam), serait la suivante : Au jour du Covenant (*mithāq*), lorsque Dieu eut interrogé les semences de l'humanité future encore dans les reins d'Adam, et qu'elles eurent répondu « oui » à l'interrogation : « Suis-je votre Seigneur? », Dieu fit couler un ruisseau plus doux que le miel et plus fluide que le lait. Puis il dit au Calame d'inscrire tout ce qui s'était passé. Le Calame se trempa dans le ruisseau et écrivit. Alors, le document ainsi rédigé fut inclus dans la Pierre noire qui se cacha dans la montagne de Zūfā dans le Khorassan. Au moment où la Pierre noire pénétra dans cette montagne, un éclair de lumière en jaillit et on l'appela, par la suite, pour cette raison, le mont de Abū-Qubays.

« Au moment du Déluge de Noé, la Kaaba fut portée par les anges jusqu'au quatrième ciel, et ce sont les anges qui apprirent à Abraham quel était le plan de la Kaaba. C'est d'après ces indications qu'Abraham construisit la Kaaba de La Mecque. Alors, le mont d'Abū-Qubays vint du Khorassan apporter la « Pierre noire » à Abraham, qui la plaça à la Mecque. Quand on touche cette pierre noire lors du pèlerinage, on se remémore le Pacte du Jour prééternel où l'homme proclama son alliance avec Dieu, et cela est conforme au hadith du Prophète qui a dit : « La « Pierre noire est la main de Dieu sur la terre ».

« Ensuite, l'auteur du *Sirāf ut-tariq* écrit « que la véritable Kaaba est le cœur de l'initié, et de même que la Kaaba se rattache au trône de

Dieu par une colonne de lumière, de même le cœur de l'initié est rattaché au Seigneur du firmament. Le pèlerinage de la Mecque est le pèlerinage des corps, réservé aux riches, mais le pèlerinage des cœurs a lieu à chaque instant, et c'est le pèlerinage des Saints ^(24 bis). »

Le nom de *Tāš-e Hūrīn* donné à la montagne a lui aussi plusieurs formes, dont la plus authentique semble être *Xār-e Hūrīn*, c'est-à-dire le Roc du Hūrīn (= soleil?). Le mot *tāš*, d'origine turque, a remplacé le *xār* iranien ⁽²⁵⁾. Il est impossible de localiser ce mont de façon précise, mais il s'agit sûrement d'un pic de la chaîne de Zagros près de Šahr-e Zūr, ville kurde actuellement en Irak ⁽²⁶⁾.

Il est rapporté dans un autre passage du *Saranjām* que c'est sur le col de la montagne de *Nohsada*, *نه‌سدا* | *گردن گاه* (en Luristan), que Šāh-Xōšīn révéla le Secret indicible à ses disciples.

Outre le manuscrit de *Dawra-y Wazāwar* que nous traduisons en Appendice I, et les diverses citations que nous donnons dans les textes originaux (Appendice II), il existe un passage d'un manuscrit intitulé *Dawra-y Bābā-Xōšīn*, qui fait partie du troisième livre d'un recueil inédit de textes gūrānī, que nous comptons publier ultérieurement. Le *Dawra-y Bābā-Xōšīn* contient 122 versets. Du verset 100 à 122, il s'agit uniquement du Document du Secret indicible. Étant donné les difficultés de déchiffrement que présente ce texte, auquel nous nous livrons actuellement, nous nous contenterons ici d'en signaler quelques particularités concernant notre sujet. Dans le passage qui nous intéresse, il y est question, sauf dans les versets 112, 113, 114, seulement de trois interlocuteurs : Šāh-Xōšīn, Ḥaydar et Nesā, incarnation de Ramzbār, ange Mère de Dieu. Nesā et Ḥaydar sont en concurrence pour aller chercher le Document sur la montagne. En fait, Nesā exprime le désir d'accomplir cet exploit pour mieux inciter Ḥaydar à le faire, et c'est ce dernier qui reçoit finalement l'ordre de Šāh-Xōšīn de l'apporter.

Nesā est présentée ici comme une jeune fille kurde de la tribu Jāf (*keča-jāf*, *کچه جاف*, versets 110, 118; et *dūxtar jāf*, *دوختر جاف*, verset 119) et dans le verset 120 comme une jeune fille sunnite (*dūxtar sonnī*, *دوختر سنی*) convertie à la religion ahl-e Ḥaqq.



Un autre mode de perception du secret est la *vision* du Fidèle suscitée par une Théophanie. Les récits visionnaires de ce genre abondent dans

la tradition. Il en va surtout ainsi à l'époque d'une Théophanie qui désire se dévoiler et, ce faisant, révéler aux hommes le Secret indicible qui est en réalité inhérent à elle-même en tant que « Parole divine ».

Un curieux récit visionnaire est le suivant : Šāh-Xōšīn, assis sous une tente, apparut comme mille et une personnes au même visage et à la même apparence. Šāh-Xōšīn étendit la main vers le ciel et en fit descendre le Document des dix-huit mille univers. Ce dernier avait « la couleur du soleil et l'éclat de la puissance divine ». Il était scellé de mille et un cachets au nom du Créateur. Il montra ce Document aux assistants et manifesta son Essence pure. Ensuite, on vit le Roi assis seul dans la tente, le Document avait disparu.

On rapporte les mêmes faits à propos de Khan Ātaš et des autres Théophanies.

Parfois, les prodiges par lesquelles la Divinité se manifeste ainsi revêtent, dans la tradition orale aussi bien qu'écrite, la forme d'événements et font partie de l'Histoire sainte des Ahl-e Īlaqq. Telle est l'histoire de Pīr-Mikāil :

C'était un homme qui se faisait passer pour le plus dévot à l'époque de la Théophanie de Solṭān Sehāk (xv^e siècle de l'ère chrétienne). Il habitait à Dawdān, district du Sud du Kurdistan iranien, dans la province de Kermanschah. Il prétendait posséder des pouvoirs surnaturels. Lorsque Solṭān Sehāk vint de Šahr-e Zūr à un lieu nommé Perdīwar, dans la région d'Awramān, pour y établir sa religion, le Pīr le mit au défi d'accomplir les mêmes prodiges que lui. Un jour, Mikāil monta sur un lion et prit à la main un serpent en guise de fouet. Il alla au bord de la rivière de Sīrwān et appela Solṭān Sehāk pour discuter avec lui. Solṭān Sehāk envoya Dāwūd, qui s'y rendit en chevauchant un mur. Pīr Mikāil lui dit : « Depuis la création du monde, personne n'est venu ainsi sur un mur. Vos affaires ressemblent à de la sorcellerie. Va dire à ton maître qu'il vienne me parler lui-même. » Solṭān Sehāk ordonna à Dawūd de poser un tapis sur la rivière, il y monta et dit à Mikāil de venir l'y rejoindre après avoir ordonné aux flots de rester tranquilles. Mikāil avoua son impuissance. Solṭān Sehāk apaisa les flots et fit venir Mikāil auprès de lui. Puis il plongea la main sous le tapis et en tira un poisson qu'il mit sur une assiette, disant au Pīr d'en manger la chair mais non les os. Après cela, un poisson sortit la tête de l'eau et se plaignit qu'on eût mangé son époux ; il demanda à Solṭān Sehāk de le ressusciter. Ce dernier pria Mikāil de le faire. Celui-ci à nouveau se recusa. Alors Solṭān Sehāk prit les arêtes et ressuscita le poisson. Pīr Mikāil se prosterna devant le Roi du monde qui tira de sa poche une noix qu'il

cassa, conformément au rite d'entrée dans la communauté ahl-e Haqq, en symbole de la consécration de Pir à cette communauté.

Citons enfin ce qui est raconté à propos de Khan Ātaš, notamment dans le *Dhayl-e Tazkirat* (p. 172-175). Un soir de fête ahl-e Haqq, les quatre anges et les douze chefs des tribus Delfān du Luristan étaient en compagnie de Khan Ātaš, qui les invita à se promener avec lui dans le jardin. Là, ils virent cent vingt-quatre assemblées composées chacune de mille personnes. A la tête de chacune de ces assemblées était assis Khan Ātaš. Ses compagnons ayant demandé à Khan Ātaš l'explication de ce mystère, celui-ci leur dit que c'étaient là les cent vingt-quatre mille prophètes et qu'il leur fallait être présents à la fête. Après avoir accompli les rites de celle-ci, les anges et les douze chefs baisèrent le sol, et virent alors Khan Ātaš assis seul. Ils se prosternèrent devant lui, puis revinrent à leur tente. Le soleil se levait à ce moment. Les douze chefs racontèrent leur vision à leurs tribus, mais personne ne les crut. Les quatre anges firent part à Khan Ātaš de cette incrédulité et lui demandèrent s'il serait possible d'inviter les soixante-douze Pirs de ces tribus lures qui étaient parfaitement sincères, afin de les convaincre. Donc, Khan Ātaš, les quatre anges, les douze chefs de tribus et les soixante-douze Pirs se rassemblèrent dans une salle. Tout à coup, une porte secrète s'ouvrit, donnant sur un jardin. Les assistants aperçurent dans ce jardin un trône éclatant de la splendeur divine, paraissant de mille couleurs, et au pied duquel des pierreries merveilleuses étaient amoncelées. Sur ce trône était assis Khan Ātaš. Ensuite, ils virent cent vingt-quatre assemblées, à la tête de chacune d'elles se trouvait Khan Ātaš. Après que furent accomplis les rites religieux, neuf cents musiciens célestes arrivèrent et jouèrent jusqu'au matin. A ce moment, les assistants virent que Khan Ātaš était seul, et qu'ils se trouvaient tous dans la salle où ils s'étaient réunis la veille au soir. Ils rentrèrent chez eux et racontèrent aux Lurs ce qu'ils avaient vu. Cependant, quelques-uns persistèrent à ne pas les croire. Khan Ātaš, prévenu, déclara : « Ceux qui sont restés fidèles à notre Alliance depuis le jour de la prééternité restent toujours avec nous et nous avec eux. »

*
* *

Le thème du Secret a pour corollaire immédiat celui de l'Alliance. C'est une notion fondamentale chez les Ahl-e Haqq qui, bien que commune à presque toutes les grandes traditions, revêt chez eux des aspects spécifiques. Non seulement il s'agit d'une alliance sur le plan cosmogonique,

mais encore d'une participation mystique constamment renouvelée sur un plan méta-historique.

Cette Alliance prééternelle constitue l'archétype auquel va se conformer la communauté ahl-e Ḥaqq tout entière. Les Assemblées rituelles tendent à reproduire ce modèle, et ce faisant, à relier le temporel à l'intemporel, l'immanent au transcendant, et assurer la perpétuation du Pacte au cours des âges.

Étant donné que cette notion cimente une communauté et que, d'autre part, cette dernière représente une minorité numérique au sein de populations appartenant à d'autres traditions religieuses, elle garde nécessairement un caractère secret. L'ensemble des concepts qui se groupent autour de ce thème central impliquent des divergences profondes avec la façon dont la même notion d'Alliance est comprise dans ces autres traditions.

L'homme élevé dans une tradition religieuse dont il ne connaît que les aspects exotériques, qu'il soit croyant ou incroyant, demeure en général foncièrement étranger aux conceptions des ésotéristes. Ainsi, la notion de Dieu immanent dans le «soi» dont les Théophanies représentent le modèle parfait — notion de base chez les Ahl-e Ḥaqq — est inaccessible à ce genre d'esprit. Comment, d'ailleurs, communiquer par des explications verbales ce que seule une expérience mystique révèle à celui qui l'éprouve? Cette difficulté, commune à tous les ésotéristes, est renforcée, dans le cas des Ahl-e Ḥaqq, par l'inexistence d'un vocabulaire philosophique et théologique précis et définitif qui seul leur permettrait, sinon de faire participer à leurs croyances, du moins de les rendre explicites. Là encore, le secret apparaît nécessaire, afin de ne pas dévaloriser des conceptions dont l'élévation ne peut, ni ne sait, se traduire en langage.

Tous les mysticismes connaissent l'impuissance à s'exprimer. Mais lorsqu'il s'agit d'un système de pensée qui bénéficie d'une terminologie philosophique longuement élaborée, comme le Soufisme qui a reçu les apports de l'Islam, de l'Inde, et surtout de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne, une certaine rigueur devient possible. C'est ainsi qu'une notion comme celle de l'Incarnation ou Théophanie, prise au pied de la lettre par les Ahl-e Ḥaqq, est conçue d'une façon plus métaphysique par les Soufis. En outre, le fait que ces derniers ont à leur disposition un registre beaucoup plus étendu, en raison et de leur patrimoine philosophique et de la subtilité des langues qu'ils emploient — le persan, notamment, si riche en expressions de psychologie mystique — a pour conséquence une traduction plus métaphorique que

concrète des conceptions qu'ils peuvent avoir en commun avec les Fidèles de Vérité. Il se trouvera dès lors qu'une même idée revêtira chez les poètes mystiques une valeur métaphorique. Non pas qu'il s'agisse d'une simple figure de style, mais ce qui est sous-jacent à l'image est bien plus un état d'âme que le poète cherche à communiquer à son lecteur que l'affirmation d'un fait ontologique pris au ras du sens obvie.

Par exemple, Jalâl-od-Dîn Rûmî, le grand poète soufi persan du XIII^e siècle, écrit :

« Heureux j'étais
De reposer dans le cœur de la perle,
Quand, fouetté par l'ouragan de la vie
Comme une vague battue, j'ai été emporté. »

Ainsi que le professeur Arberry le dit justement en traduisant ces vers ⁽²⁷⁾ : « Ces quelques lignes résument l'histoire entière du monde phénoménal tel qu'il apparaît au mystique : l'homme sort de Dieu pour entrer dans l'Univers et retourne à Dieu. » Il s'agit ici, à la fois, d'une conception néoplatonicienne et gnostique de l'univers et aussi d'un *hal*, c'est-à-dire d'un état de conscience mystique que Rûmî, parce qu'il est un poète, exprime avec les mots les plus susceptibles de créer dans l'esprit de son lecteur une participation à la même façon de sentir. Par contre, lorsque les Ahl-e Ḥaqq parlent eux aussi de la Perle primordiale au sein de laquelle l'humanité a pris naissance, ils entendent par là un mythe cosmogonique, quelles que soient les représentations subjectives qu'un Fidèle de Vérité puisse avoir de ce thème de la perle selon son degré de finesse d'esprit. Ce qu'il est fondamental de souligner ici, c'est que c'est bien d'une *perle* qu'il est question, et qu'aucun autre terme ne peut s'y substituer. Les affinités qu'on peut retrouver avec cette notion cosmologique et le symbole hindouiste de l'œuf de Brahma, par exemple, n'empêchent pas que pour les Ahl-e Ḥaqq c'est uniquement une *perle* qui se trouve à l'origine de la création. On imagine en revanche fort bien qu'un poète comme Mawlânâ Jalâl-od-Dîn ait pu traduire sa vision du monde par des images tout à fait différentes — ce qu'il a fait d'ailleurs bien souvent. Il n'y a ici aucune adéquation obligatoire entre l'image et l'idée qu'elle transmet.

On remarque dans beaucoup de récits ahl-e Ḥaqq un passage du sens figuré, qui était celui des légendes dans lesquelles ils ont puisé, au sens quasi-concret. Par exemple, dans la légende de 'Alî dont nous avons parlé plus haut, c'est sur une sorte de jeu de mots que repose la conception propre que les Ahl-e Ḥaqq se font de cette légende qui

existe par ailleurs sous une forme métaphorique. Quand un musulman parle de 'Alī comme du « lion de Dieu », il emploie une figure de style pour faire ressortir sa bravoure. Le folklore ahl-e Ḥaqq a ici encore pris le mot au sens obvie et a fait de 'Alī un lion rugissant.

C'est justement parce que, ce qui est en question dans cette tradition, ce sont des *faits ontologiquement réels* et non pas des *faits psychologiquement vécus* que le secret s'impose à plus forte raison en vue de ne pas désacraliser des mystères transcendants.

Ainsi encore, en ce qui concerne la tradition mohammadienne disant : « Si vous connaissiez Dieu comme il faut, vous marcheriez sur la mer, et les montagnes se mettraient en mouvement à votre commandement »⁽²⁸⁾, il est bien évident que le Prophète a voulu dire par là que la foi rendait capable d'accomplir des choses extraordinaires. C'est ainsi qu'un croyant orthodoxe le conçoit, et d'ailleurs il n'a jamais été rapporté dans les traditions orthodoxes que le Prophète lui-même ait marché sur les eaux ou mis en mouvement une montagne.

Par contre, les Ahl-e Ḥaqq racontent que Šāh-Xōšīn fait courir sur les flots son cheval dont les sabots font même jaillir la poussière et fait parler Yāfta-kūh, mont du Luristan; que Khan Ātaš disparaît dans le ciel avec sa monture, et que Solṭān Sehāk s'assied sur un tapis posé sur l'eau, lors de son entretien avec Pīr-Mikāil.

Il convient d'établir ici un certain nombre de nuances et de se rendre compte qu'il existe tous les degrés entre, d'une part, une conception purement métaphysique et métaphorique et, d'autre part, l'effectuation concrète et constante de prodiges matériels. Par exemple, le *mi'rāf* du Prophète a pu être interprété comme une ascension corporelle ou comme un voyage purement spirituel. C'est cette dernière interprétation qu'adoptent généralement les mystiques qui se sont efforcés à leur tour de parvenir à ce dépassement que symbolise le *mi'rāf*. Pourtant, par ailleurs, il ne manque pas de récits hagiographiques où l'on montre aussi des saints accomplissant des prodiges tels que marcher sur les eaux ou dans le feu. Il est vrai que cet exploit se rapproche de ceux que relate la tradition ahl-e Ḥaqq. Mais ce qu'il faut noter, c'est que, chez les Soufis, il s'agit de faits *épisodiques*, dont on ne peut jamais affirmer, en toute certitude, que ce sont bien de faits matériels qu'il est question et non pas de visions de la part des disciples dont les sens intérieurs s'ouvrent, par l'influence du Sheikh, sur une autre dimension, ou de récits tendant à exalter la mémoire d'un personnage mystique.

A propos du caractère sporadique de ces prodiges, il est fréquent que les mystiques musulmans le rattachent à la tradition célèbre où le

Prophète déclare : « J'ai des *moments* avec Dieu dans lesquels ni un ange proche de Dieu, ni un prophète envoyé ne peuvent m'atteindre »; Ainsi Sa'dî parlant dans le *Golestān* ⁽²⁹⁾ d'un grand mystique du Liban qui pourrait bien être Shehāb-ad-Dīn 'Umar ibn 'Abd Allah al-Suhrawardī (539-632/1144-1234) raconte que ce dernier, procédant un jour à ses ablutions, glissa et tomba la tête la première dans un bassin. Un disciple qui le vit dans cette situation s'exclama : « Comment se fait-il que toi que j'ai vu marcher sur la mer du *Maghreb* et dont les pieds n'étaient pas mouillés, tu aies risqué aujourd'hui de te noyer dans une quantité d'eau qui ne dépasse pas ta taille? » Le Sheikh répondit : « Ne connais-tu pas cette tradition qui rapporte que le Prophète avait seulement « des moments » avec Dieu et qu'il n'a pas dit « qu'il avait toujours de tels états »? »

Une autre anecdote du *Golestān* ³⁰⁾ illustre bien cette idée :

« Quelqu'un demanda à Jacob qui avait perdu son enfant :
 « Ô toi le sage au cœur lumineux,
 « Comment se fait-il que tu aies senti l'odeur de la chemise de Joseph alors qu'il se trouvait en Égypte;
 « Et que tu n'aies pas su qu'il était tout près de toi dans un puits à Canaan? »

« Il répondit : « Nos états sont pareils à l'éclair qui brille;
 « Parfois il se manifeste et parfois il reste invisible.
 « Parfois nous siégeons au plus haut du firmament,
 « Parfois nous ne pouvons pas voir ce qui est à nos pieds. »

Et Sa'dî conclut :

« Si le mystique était toujours dans un état sublime, ses pouvoirs dépasseraient les deux mondes. »

Au contraire, chez les Ahl-e Ḥaqq, ces prodiges répétés, tissés pour ainsi dire dans la trame de la vie quotidienne des différentes incarnations, sont toujours considérés comme des événements réels. A côté de ces miracles, la tradition ahl-e Ḥaqq connaît également des récits purement visionnaires, ainsi que nous l'avons dit. C'est là un trait qu'elle possède en commun avec les autres mystiques.

Mais l'élément différentiel consiste sans doute dans le caractère de réalité attribué aussi bien aux prodiges en tant que faits purement matériels qu'à la vision. Cette dernière est comme un mode de perception

privilégiée s'exerçant au sein d'une communauté dont l'expérience religieuse se fonde sur une conception du sacré intervenant sans cesse dans le temporel. Tout ce que rapporte cette tradition, tant sous la forme de prodiges proprement dits, œuvre d'une Théophanie donnée, que sous celle de *récits visionnaires* se ramène, en fin de compte, à cette *compénétration* du monde visible et des manifestations de l'invisible, et en dernière analyse se résout en une réalité où le subjectif et l'objectif en viennent à ne plus guère se distinguer.

La notion d'Alliance, thème fondamental chez les Ahl-e Haqq, revêt ainsi un double caractère, cosmogonique et initiatique.

A l'origine de toute la création existe ce pacte primordial entre Dieu et les anges, qui représentent l'humanité à venir. Une filiation s'établit ainsi, à laquelle participent tous les Fidèles de Vérité, ce qui fait qu'ils s'intègrent dans un univers sacré. Ainsi, la nouvelle naissance qui suit le rite d'entrée dans la communauté des Ahl-e Haqq rattache le croyant à cette Alliance dont la figure terrestre est l'Assemblée (*Jam'*) des Fidèles.

Cette Assemblée est conçue comme purement initiatique, et le secret du rituel est jalousement gardé. Ces rites réitèrent en effet le plus grand des mystères qui est l'Alliance prééternelle : Dieu, seul dans la Perle, souhaitant se manifester, crée d'abord des anges avant de créer les hommes. C'est pour satisfaire au désir exprimé par ses anges que la Divinité accepte de s'incarner tout au long de cycles temporels, à condition que les anges acceptent eux aussi, comme les autres, de s'incarner dans ce monde et de subir même les souffrances inhérentes à la condition humaine.

Cette représentation de la création et de l'univers équivaut pour les Ahl-e Haqq à une forme de connaissance tellement privilégiée qu'elle doit obligatoirement s'entourer de mystère.

Chacun des rites, pris en particulier, consiste en réalité à se conformer à l'échelle humaine à des actes supra-terrestres, et à suivre, pour ainsi dire, les traces laissées par ces événements dans le temps.

Étant donné que la tradition ahl-e Haqq ne comporte pas d'exposé dogmatique de la doctrine, c'est par les rites que le fidèle de Vérité peut accéder à la connaissance des causes initiales de sa destinée et recevoir une réponse satisfaisante à l'énigme que pose le commencement et la fin du temps. La valeur surnaturelle attribuée à ces rites non seulement crée l'ambiance psychologique par laquelle les croyants sont attirés vers un monde plus réel et plus sacré — ce qui est le propre de toute liturgie — mais encore représente un véritable enseignement initiatique qui supplée à l'absence d'explications théologiques précises.

Nous avons noté plus haut qu'il n'existait pas, en fait, de vocabulaire élaboré dans ce domaine. Cet enseignement initiatique tire toute sa force, d'une part, du fait qu'il s'agit d'une transmission verbale, de génération en génération, et de bouche en bouche, depuis le commencement du monde, d'un secret expliqué en un certain nombre de formules, et d'autre part de l'autorité propre aux personnes chargées de transmettre ce Secret. Même dans les périodes où les Théophanies ne se révèlent pas comme telles, il existe toujours dans l'Assemblée des Ahl-e Ḥaqq des hommes qui représentent Pîr-Benyāmîn, gardien du Pacte primordial, et les autres anges dont chacun a un rôle particulier. C'est par leur intermédiaire que les fidèles se rattachent à ces person-nages célestes — et ce lien hiérarchique et mystique est l'un des aspects les plus secrets de la communauté. En effet, alors que les lieux de réunions et la tenue des Assemblées peuvent être — sauf pendant des périodes de persécutions — connus des profanes, ces derniers ne peuvent jamais savoir quelles sont les personnes investies de dignités spirituelles au sein de la communauté et aussi ne peuvent assister aux réunions ni participer à la consommation des « Bouchées sacrées », ni à beaucoup d'autres cérémonies.

*
* *

Les principaux rites sont calqués, comme nous l'avons déjà signalé, sur ce qui s'est passé lors de l'Assemblée prééternelle au sein de la Perle. Dieu dévolut alors un rôle à chacun des membres de son Assemblée, et ils acceptèrent tous.

Dieu lui-même entra dans un pacte d'alliance avec Benyāmîn et se porta garant de ce pacte sur sa propre tête. Une noix, formée dans le monde invisible d'une goutte de lumière, symbolisa cette consécration de la tête. Benyāmîn la brisa au nom de Dieu, et ce rite fut renouvelé par chacun des anges qui tous se consacrèrent à Benyāmîn, qui lui se consacra à Dieu. Ensuite eut lieu le sacrifice d'un bœuf venu lui aussi de l'invisible.

L'Assemblée des fidèles reproduit, au moyen des rites, toutes ces actions divines et angéliques, effectuées lors du Pacte.

Chaque fidèle qui entre dans la communauté ahl-e Ḥaqq doit adhérer à l'une des onze « familles » (*Xānedān*) de la secte, dont chacune a son propre maître spirituel. L'adhésion à une famille s'appelle *sar-sepordan*,

« livrer sa tête ». A cette occasion on brise au nom du disciple une noix. Cette action symbolise le sacrifice de sa vie (ou de sa tête) que le disciple est prêt à subir, de la même façon que la noix est soumise à la destruction. Il donne ainsi sa tête en gage de son affiliation au Pacte.

La formule la plus sacrée employée dans les prières publiques et privées rappelle également le rôle que Dieu et les anges ont joué au sein de l'Assemblée prééternelle; et chaque personne terrestre, entrant dans la communauté des *Ahl-e Haqq*, la répète en renouvelant ainsi en son nom propre son appartenance à l'Alliance.

Cette formule est ainsi conçue : « Par la Parole du Roi, par le Pacte de *Pir-Benyāmīn*, par le consentement de *Dāwūd* le secourable, par le calame d'or de *Pir-Mūsī* le vizir, par le Service pur de *Ramzbār* (l'Ange Mère de Dieu) ». Et aussi parfois : « par l'amour des Pages au cœur lumineux ». Ce sont ces cinq paroles que 'Alī enseigna au Prophète *Mohammad* lors du *mi'rāj*, et qui constituent la formulation du « Secret indicible ».

En outre, chaque fidèle de Vérité invoque le nom de son « Roi Éternel » (*Pādešāh-e Azalī*), c'est-à-dire *Xāwandegār*, qui est sur le plan de la Théophanie *Soltān Sehāk*, celui de son « Maître Éternel » (*Pīr-e Azalī*), c'est-à-dire *Gabriel*, incarné en *Pir-Benyāmīn*, ainsi que le nom de son « Guide Éternel » (*Dalīl-e Azalī*), manifesté en *Pir-Dāwūd*. L'ange qui inscrit sa destinée est *Raphaël*, incarné en *Pir-Musī*.

Ensuite, il invoque le nom de son « Roi spirituel » et le nom du « Maître » (*Pīr*) et du « Guide » (*Dalīl*) de la « famille » à laquelle il s'est attaché et auquel il a « livré » sa tête.

En dehors des instances suprêmes de sa confession (le « Roi Éternel », le « Maître Éternel », le « Guide Éternel ») et des inspirateurs, le Maître (*Pīr*) et le Guide (*Dalīl*) de sa « famille spirituelle », le croyant se met aussi parfois en état de communion avec son *muršid* personnel, c'est-à-dire avec l'homme qui a été son premier initiateur. Des prières et des sacrifices accompagnent cette cérémonie.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail d'un rituel très complexe; notons seulement le caractère d'extrême gravité morale qu'implique pour le fidèle l'adhésion à la secte, à laquelle il se consacre tout entier. Ainsi, un péché grave est considéré comme faisant sortir le croyant du Pacte de *Benyāmīn*, fondement de la religion.

La représentation des « gestes » divins dont nous avons parlé tout au long de cette étude, c'est-à-dire le « mystère » — au sens théâtral et moyenâgeux de ce terme — constitue pour le croyant une *vision du monde* actualisée sous ses yeux. C'est aussi un « mystère » dans l'accep-

tion ésotérique cette fois de ce terme. Au-delà de tout raisonnement, de toute pensée discursive, le fidèle de Vérité revit au sein de sa communauté, et éprouve existentiellement l'histoire divine qui, bien qu'inscrite dans un Document sacré, demeure ce « Secret indicible » qui sacralise la condition humaine.

APPENDICE I

Le manuscrit de *Dawra-y Wazāwar* provient d'un recueil de textes gouranis anciens en notre possession, comportant 26 traités, considérés comme ayant une authenticité particulièrement grande. Le *Dawra-y Wazāwar* qui est le dixième d'entre eux (p. 170-175 de ce recueil) contient 19 versets; chacun d'eux, comme c'est le cas pour la plupart des ouvrages ahl-e Ḥaqq, se compose de quatre hémistiches, dont le premier comporte cinq syllabes et les autres dix syllabes. Le premier hémistiche, en réalité, joue le rôle de titre et se répète dans la deuxième partie du deuxième hémistiche. Le verset 8, exceptionnellement, contient huit hémistiches, et le neuvième et le dixième chacun cinq hémistiches. Cela montre que ce texte a subi des interpolations ou changements ultérieurs, surtout que le troisième verset porte un terme d'arme à feu relativement moderne. Au cas où cet hémistiche ne constituerait pas une interpolation, cela voudrait dire que le texte tout entier ne peut remonter à plus de deux ou trois siècles. Le fait que les traditions ahl-e Ḥaqq se transmettent toujours verbalement permet cependant de supposer que la matière initiale en est beaucoup plus ancienne. Elle ne peut, croyons-nous, être postérieure à l'époque de Solṭān Sehāk (VIII^e siècle de l'Hégire), alors que la rédaction a pu être effectuée plus tard.

Le déchiffrement de ces textes s'est avéré difficile et nous avons utilisé à cet effet une méthode dont nous parlons en détail dans un livre qui doit bientôt paraître, le *Dawra-y Dāmyārī*. La lecture de nombreux manuscrits de la même veine nous a facilité, par recoupements, la compréhension d'une pensée ésotérique s'exprimant dans un dialecte actuellement désuet et jusqu'ici non étudié. Elle suppose, d'ailleurs, la connaissance de traditions, de dogmes, d'une histoire peu connus.

De telles recherches sont, nous l'espérons, appelées à rendre service à la dialectologie iranienne, spécialement en ce qui concerne les dialectes parlés au Kurdistan. Nous avons dans cette intention fait suivre le texte et la traduction française de notes grammaticales et linguistiques.

Par ailleurs, étant donné l'intérêt qu'il nous a paru présenter au point de vue du folklore et de l'histoire des religions, nous l'avons accompagné d'un commentaire et fait précéder d'une longue étude sur le thème du Secret indicible et de la Pierre noire.

Enfin, nous ajoutons que *Dawra-y Wazāwar*, nom donné à ce traité, signifie littéralement « l'Assemblée au sujet de la Pierre noire ». D'autre part, l'allusion au temps cyclique n'est pas à exclure, car c'est la pierre noire qui porte, selon ce mythe, le Document du Secret indicible, qui renouvelle au cours des âges la remémoration du Pacte prééternel.

TEXTE GOURANI.

دوره و زاور

(مستخرج از دفتر خزانه پردیوری گوران.

نسخه خطی شخصی، ص ۱۷۵ - ۱۷۰)

1 داود مرمو :

بارگای شام وستن او کاوه اعظم
ساطان حاضرین نینا چه ای دم

او کاوه اعظم
مردان بطون نکرانی رم

2 رمزبار مرمو :

بارگای شام وستن او بحر جیحون
پادشاه پیدا کرد و بی کفرکین

او بحر جیحون
پیر بنیامین بگندیش او شون

3 پادشاه مرمو :

بارگای شاه وستن او ردای داور
بنییشان و بان سنگک و زاور

او ردای داور
بران دودم، شصت تیر ساپل

4 احمد مرمو :

بارگای شام وستن او شاره زویری
بکفان او شون پیر و دلیلی

او شاره زویری
مردان بطون کرده قبولی

5 بنیامین مرمو :

بارگای شام وستن او تاش حورین
هر کس بر آورد اون شاه خوشین

او تاش حورین
پری قباله نیاش او سرین

6 پادشاه مرمو :

سنگ و زاور باوران و جاه
چنی نوا بی قبالم نیما

باوران و جاه
غلامان بیان و شاد و گواه

7 احمد مرمو :

بار قدرت کیش رمز حواله
بکران همت پری قباله

رمز حواله
داود و موسی، بنیامم زاله

8 وزاور مرمو :

التجام ایدن نخت جسم یار
پیر موسی و کیش اوکال نازار
ردا تو و کیش خشم صاحبکار
بقات آوردن او نوای هزار

نخت جم یار
و ناز ردا، داود کو سوار
بنیامین و فضل عبدال طیار
بلاچه دودم کیشاش ساج نار

9 احمد مرمو :

وزاور مدو گدوای غلامان

گدوای غلامان

داود آوردن ای سنگ و دامان

آوردن و زین و بی کفرکین

بنیامین و دام کیشاش او زمین

10 پادشاه مرمو :

سنگ و زاور نخت هفت تنی
منزل ازل چلستن مژ نی

نخت هفت تنی
نه حلقه ذرات نویسای ثمنی

جام جم یاران حلقه چل تنی

11 - رمز بار مرمو :

وزاور نیشان ازل نیشانی
جو بون کیشانه خواجای سلمانانی

ازل نیشانی
نه جای شون در خواجای پنهانی

12 مصطفی مرمو :

وزاور محک ازل نیشانن
جو بون کیشانه خواجای سلمانان

ازل نیشانن
نه سر قلّه عرش جاگه میردانن

13 مصطفی مرمو :

وزاور محک وزن قدرتن
جو بون غلامان پنش مصلحتن

وزن قدرتن
نشینگه بازن ، جاگه شورتن

14 پادشاه مرمو :

وزاور محک بر وزن درن
قپان چیش ویمم کی بر بورن

بر وزن درن
غلامان بیان کیشانش سرن

15 داود مرمو :

شب گرد عیار، نسیم زیوم
خسرو نه طلسم آورده گیوم

نسیم زیوم
حواله هاوار شون ایوم

16 احمد مرمو :

بارگای شام وستن او کوی دنائی
تا و باقیمین دور بقائنی

او کوی دنائی
طوفانی بره او کوی فنائی

17 احمد مرمو :

درّ او گوهری
و لطف خواجامِ گردم انگری

بارگای شام وستن درّ او گوهری
طوبا بیانی نه کوی بی وری

18 احمد مرمو :

او کوی دوام
نه ریز خواجامِ بینم سر سام

بارگای شام وستن او کوی دوام
او قربان ویم بیم نه گوهرِ آمام

19 احمد مرمو :

آمام نه گوهر
نگبیر کاردم وانا سرانسر

او قربان ویم بیم آمام نه گوهر
کاردم آماوه ویمش بری سر.

اول آنخرم یار.

TEXTE.

DAWRA-Y WAZĀWAR

1

Dāwūd déclare :

Dans le grand sanctuaire
 J'ai dressé la tente du Roi dans le grand sanctuaire.
 « Hommes du Secret », ne vous effarouchez point !
 En ce lieu, en cet instant, Soltān est présent.

2

Ramzbār déclare :

Sur la mer de Djihoun
 J'ai dressé la tente du Roi sur la mer de Djihoun.
 Suivez le trace de Pīr-Benyāmīn.
 Il n'a pas eu de peine à retrouver le Roi.

3

Le Roi déclare :

Avec le consentement du Juge
 Ils ont dressé la tente du Roi avec le consentement du Juge.
 Le Glaive à double tranchant et le *šast-tīr** à l'âme lisse
 Seront posés sur la Pierre de Wazāwar.

4

Aḥmad déclare :

A Šāhrazur
 J'ai dressé la tente du Roi à Šāhrazur.
 Les Hommes du Secret croyant en lui
 Se mettent à la recherche du Pīr et du Guide.

* *Šast-tīr*, arme à 60 coups.

5

Benyāmīn déclare :

Sur le Tāš-e Ĥūrīn
 J'ai dressé la tente du Roi sur le Tāš-e Ĥūrīn.
 Il a placé le Document sur cette montagne.
 Et, si quelqu'un peut s'en emparer, c'est lui, Šāh-Xōšīn.

6

Le Roi déclare :

Qu'ils connaissent bien!
 Qu'ils connaissent bien la Pierre de Wazāwar!
 Les Pages ont été témoins et l'ont attesté.
 Nawā était avec moi quand j'ai placé le Document.

7

Aḥmad déclare :

Ramz à laquelle on s'adresse
 Celle qui porte le fardeau de la Puissance divine, Ramz à laquelle on
 s'adresse,
 Dāwūd, Mūsī, mon Benyāmīn qui est Zāl
 consacrent tous leurs efforts pour ce Document.

8

Wazāwar déclare :

Le trésor de l'Assemblée des Compagnons
 Ce que je demande, c'est d'être le trésor de l'Assemblée des Compagnons.
 Par l'amour de Radā, par Dāwūd le cavalier au cheval gris,
 Ô Pīr-Mūsī par la foi de Awkāl le vénérable,
 Ô Benyāmīn par la préexcellence de 'Abdol-e Ṭayyār,
 Ô Radā par le courroux du Seigneur,
 Lorsqu'une flamme jaillit du *Sāf-e Nār* pareille à un glaive bifide,
 Tu as préservé la vie de Nawā aux mille incarnations.

9

Aḥmad déclare :

Elle apporte témoignage aux Pages.

Wazāwar apporte témoignage aux Pages.

Dāwūd a emporté cette Pierre au bas de la montagne.

Benyāmīn avec son filet l'a traînée sur le sol.

Il l'a placé sans peine sur la selle du cheval.

10

Le Roi déclare :

Tu es le trésor de l'Assemblée des Sept Personnes.

Ô Pierre de Wazāwar! tu es le trésor de l'Assemblée des Sept Personnes.

Au jour du Covenant où se trouvaient réunis les germes, tu as été enregistrée par Thaman.

Tu es le lieu prééternel des nobles Quarante.

Tu es la coupe de Jam des Compagnons, le cercle des Quarante.

11

Ramzbār déclare :

Tu portes le signe de la prééternité.

Ô Wazāwar, tu portes le signe, le signe de la prééternité.

Ta place est sur la trace de la Perle du Maître caché.

C'est pourquoi tu as servi de poids au Maître de Salmān.

12

Moṣṭafā déclare :

Elle porte le signe de la prééternité.

Wazāwar est la pierre de touche portant le signe de la prééternité.

Au sommet du firmament, elle est la place des héros.

C'est pourquoi elle a servi de poids au Maître de Salmān.

13

Moṣṭafā déclare :

Elle est le poids de la Puissance.
 Wazāwar est la pierre de touche, le poids de la Puissance.
 Elle est le siège de l'Aigle, le lieu de la gloire.
 C'est pourquoi les Pages s'adressent à elle.

14

Le Roi déclare :

Elle est de même poids que la Perle.
 Wazāwar est la pierre de touche, elle est de même poids que la Perle.
 Que les Pages viennent, elle est le poids du Secret.
 Son peseur est moi-même, *Kay-beṛ* est tranchant.

15

Dāwūd déclare :

Je suis Nasīn, la richesse.
 Je suis 'ayyār qui patrouille dans la nuit, je suis Nasīn la richesse.
 Quand je suis à votre suite, les cris s'adressent à moi.
 C'est moi Giv qui ai amené Khusraw ensorcelé.

16

Aḥmad déclare :

Sur la montagne de Denā.
 J'ai dressé la tente du Roi sur la montagne de Denā.
 Que la tempête l'emporte à la montagne de *fanā*
 Tant que demeure le cycle de l'Éternité.

17

Aḥmad déclare :

Dans la Perle, ce joyau.
 J'ai dressé la tente du Roi dans la Perle, ce joyau.
 Par la grâce de mon Maître, je suis ancré là.
 J'étais l'arbre *Ṭūbā*, dans un pays sans soleil.

18

Aḥmad déclare :

Sur la montagne de Dawām.

J'ai dressé la tente du Roi sur la montagne de Dawām.

J'ai été rendu fou par le secret de mon Maître.

C'est moi qui ai été cette victime offerte en sacrifice; je suis venu de la Perle.

19

Aḥmad déclare :

Je suis venu de la Perle.

C'est moi qui ai été cette victime offerte en sacrifice, je suis venu de la Perle.

J'ai lu tout entière l'invocation du couteau.

Le couteau m'est apparu, et je me suis coupé moi-même la tête.

*
* *

Mon Commencement et ma Fin sont Yār (= « Ami, Dieu »).

COMMENTAIRES

Verset 1

L'expression « la tente du Roi » employée dans les versets 1, 2, 3, 4, 5, 16, 17 et 18 de ce texte ne se retrouve avec une pareille fréquence que dans le manuscrit du *Diwāna-gawra*, l'un des plus importants traités des Ahl-e Ḥaqq, que nous avons eu la bonne fortune de retrouver.

Cette tente royale a été dressée sur le mont Dālāhū (chaîne de Zagros en Kurdistan), vénéré à l'égal d'un sanctuaire. Il s'agit d'ailleurs d'un lieu qui depuis des temps reculés a été revêtu d'une haute sacralité et auquel se rattache, en dehors même des Ahl-e Ḥaqq, de très nombreux mythes folkloriques que nous avons recueillis dans ces régions. Les Ahl-e Ḥaqq ont intégré ces thèmes dans leurs propres doctrines en leur assurant une cohérence. Ces montagnes représentent à leurs yeux le

point d'intersection de la Terre et du Ciel. Nous retrouvons ici une fois de plus le symbolisme du Centre du Monde que Mircéa Eliade a mis en évidence dans d'autres traditions.

Nous avons rencontré, au cours de la présente étude, la citation d'un auteur mystique kurde disant qu'une colonne de lumière rattachait la Kaaba au trône de Dieu. De même, les Ahl-e Haqq croient qu'une colonne de lumière relie le mont Dālāhū au trône céleste.

Par ailleurs, la Pierre noire est posée sur cette montagne qui elle-même se trouve située à l'emplacement des eaux primordiales où flottait la Perle (cf. verset 11).

Ce caractère de sacralité attribué à la montagne a inspiré notamment la forme de mausolée de Bābā-Yādegār, personnage historique ayant vécu au xv^e siècle de l'ère chrétienne, successeur et fils spirituel de Solṭān Sehāk. Ce mausolée, conique comme un pic de montagne, se trouve près du village de Bān-zarda, non loin de l'ancien château fort de Yazdegerd dans la région de Gouran qui fait partie de l'ancienne province sassanide de Hulwān.

La fréquence des allusions à la tente du Roi dans cette littérature s'explique par différents motifs :

Elles représentent, d'une part, un aspect de la vie nomadique de ces populations en général; d'autre part, elles rappellent le voyage effectué par Solṭān Sehāk, venu de Barzanja à Perdiwar et au mont Dālāhū; enfin, la tente qui pour l'initié symbolise la Voûte céleste est aussi un signe de son détachement des liens terrestres, étant donné qu'il ne possède pas de demeure permanente ici-bas.

Par ailleurs, si la Théophanie s'établit sous une tente avec toute la pompe et la majesté divines, c'est la Cour du Roi céleste sous la voûte du firmament qui est figurée ainsi. La forme même de la tente n'est pas sans rappeler celle de la Perle primordiale.

Nous voyons ainsi appliqué le principe que nous avons maintes fois vu à l'œuvre dans cette étude, celle d'une représentation à l'échelle terrestre des événements ayant eu lieu dans la prééternité.

La forme gouranie du mot Kaaba, à savoir Kāwa, désigne chez les Ahl-e Haqq, non seulement le sanctuaire de la Mecque, mais, ce qui est le cas présent, Perdiwar et le mont de Dālāhū où Solṭān Sehāk s'était établi et s'est manifesté.

Les « hommes du Secret » (*mardān-e boṭūn*) désignent les hommes qui, étant en relation constante avec l'invisible, sont dans l'attente de la Théophanie. Ce sont en réalité des anges incarnés, des Voyants, des

Fidèles qui, se souvenant de la promesse de Šāh-Xōšīn, se sont rassemblés à Perdīwar pour accueillir la Théophanie.

Le mot *naynā* que nous avons traduit ici « en ce lieu » ne désigne pas seulement le lieu précis où ces « hommes du Secret » sont venus attendre Dieu, mais le monde tout entier; de même, l'expression *ča ī dam* que nous avons rendue par « en cet instant » comporte une signification intemporelle : tout ceci se passe *dans* le temps et *dans* l'espace, mais aussi *hors* du temps et *hors* de l'espace. C'est toujours le reflet d'un événement méta-historique sur un plan historique. A cette *verticalité*, les Ahl-e Ḥaqq conjoignent la notion du *cycle*, qui a pour effet la répétition en *spirale* des faits historiques. Ainsi, les incarnations qui représentent l'actualisation temporelle de la manifestation primordiale se renouvellent au cours des âges : il s'agit toujours d'une même Théophanie qui revêt des formes terrestres différentes selon les époques. Ajoutons qu'un trait spécifique à la tradition ahl-e Ḥaqq est que le temps cyclique s'arrête un jour pour déboucher dans l'éternité.

Verset 2

Ce verset traite de la disparition de Šāh-Xōšīn dans la mer de Djihoun (Jayhūn). Il s'agit d'une « occultation » (*ghaybat*) telle que celle qu'on retrouve dans le Shiisme à propos de l'Imam Caché⁽³¹⁾, et dans la tradition iranienne en général à différentes reprises : C'est ainsi que Kay-Khusraw, roi légendaire de l'Iran de la dynastie des Kayānides, a disparu (selon le *Šāhnāma* de Ferdawsī) dans une grotte. Tout ceci fait partie d'un même « climat » de pensée : Kay-Khusraw est en effet considéré comme un saint qui doit revenir un jour. D'ailleurs, dans la tradition des Ahl-e Ḥaqq (selon le *Šāhnāma-y Ḥaḳīqat*), Kay-Khusraw est la manifestation de Dāwūd, et il est *Šāh-mehmān*, c'est-à-dire qu'il est inhabité temporairement par Dieu. Il disparaît un jour dans les montagnes de Alwand, et ensuite réapparaît comme manifestation d'Alexandre.

Ce thème revêt différentes formes chez les Ahl-e Ḥaqq; les Théophanies apparaissent et disparaissent selon des circonstances qui changent, mais qui sont toujours miraculeuses.

Après la disparition de Šāh-Xōšīn dans la mer, les compagnons l'ont attendu longtemps en vain. Seul Pīr-Benyāmīn réussit à le retrouver au fond de la mer sous le *Sāj-e Nār*, arbre mythique qui brûle les intrus, et Šāh-Xōšīn lui promet de revenir en ce monde sous une autre Mani-

festation, à condition que les hommes respectent le Pacte et suivent les traces de Pîr-Benyâmîn.

La mer de Djihoun désigne littéralement le fleuve de l'Amou-Darya ou ancien Oxus, mais comme il arrive aussi parfois dans la littérature persane ⁽³²⁾, on l'emploie d'une manière générale pour n'importe quelle mer ou un grand fleuve. Ici, selon la tradition ahl-e Haqq, il s'agit du fleuve Gâmāsāw (en persan : Gâmāsīāb) qui coule en partie dans la province de Kermanschah, dans les régions de Kangāwar, Sonqor, Kolyāyî et Bisotûn, et rejoint la rivière de Qara-sû.

Verset 3

Dieu prend ici la parole et déclare que la religion étant fondée et le Secret révélé, quiconque brise le Pacte encourt un châtement. Le Glaive à double tranchant appelé en gourani et en kurde *Beḡān-e do-dam* se réfère au glaive de 'Ali, Zulfaqār. et de même que Zulfaqār était toujours en compagnie de 'Ali, le Roi a lui aussi constamment auprès de lui *beḡān-e do-dam*. La Pierre noire, *Wazāwar*, représentant le support du Pacte, le Glaive assure sa garantie, il est donc normal que ces deux objets soient associés.

D'après certaines traditions, étant donné que Moḡtafā Dāwūdān = Radā) est l'ange de la mort et représente la colère de Dieu, ce glaive est son « incarnation », c'est-à-dire qu'il participe à sa fonction vengeresse.

Le mot *sāpal* que nous traduisons « à l'âme lisse », se compose de deux vocables : *sā* « lisse », et *pal* « vide intérieur d'une arme à feu ». Bien que la rime exigeât un mot terminé par *r*, néanmoins, il arrive souvent en gourani que *r* rime avec *l*, tous deux étant des liquides.

Nous avons pensé autrefois que ce terme *sāpal* était la corruption, due à une faute de copie, de *sar-peḡ* qui signifie une arme à feu ancienne, remplie de poudre par la bouche. Bien que cette hypothèse ne soit pas à exclure complètement, nous ne voyons pas de raison de rejeter la forme *sāpal* dans l'acception où nous l'avons prise ici.

Nous avons été influencés par le mot de *šast-tîr*, arme à 60 coups, donc relativement peu ancienne, ce qui nous avait fait supposer une interpolation tardive destinée à renforcer l'idée de puissance de l'armement. Il est possible que cela reflète également la croyance naïve à un anachronisme prophétique qui aurait guidé la main du copiste.

Verset 4

La région de Šārazur (Šahr-e Zūr), à l'époque où s'est manifesté Solṭān Sehāk, avait une vaste étendue et comprenait une grande partie de l'Ouest du Kurdistan iranien actuel, de telle sorte que les districts de Sardašt, Mariwān et Awrāmān y étaient inclus. Les différents monts du Dālāhu dont parle la tradition ahl-e Ḥaqq à plusieurs occasions se trouvent tous dans cette région : soit le Tāš-e Hūrīn, emplacement de la Pierre noire Wazāwar, soit le mont de Šenerwī, lieu du campement de Solṭān Sehāk, cité dans le *Diwāna-gawra*. Géographiquement, c'est un pays rude, au climat âpre, habité par des nomades robustes et jadis très frustes. D'après les historiens, la force y faisait loi, et la tribu la plus puissante soumettait les autres. C'est là l'origine de l'étymologie populaire qui fait signifier à Šahr-e Zūr⁽³³⁾ : « La ville de la force ».

Šārazur ou Šārazul (en kurde et en gourani), écrit en persan et en arabe Šahr-e Zūr, ne tire pas seulement son caractère sacré du fait qu'il est la place de la Théophanie de Solṭān Sehāk, mais encore de croyances eschatologiques : pour les Ahl-e Ḥaqq, c'est le lieu du Jugement dernier et de la Résurrection.

Par ailleurs, ce verset fait allusion à la réunion des hommes du Secret, et à l'obligation de suivre un *Pīr* (Maître) et un *Dalīl* (Guide).

Versets 5 et 6

Ces deux versets racontent que Šāh-Xōšīn, en posant le Document du Secret sur le Tāš-e Hūrīn, prévient que celui qui rapportera ce Document ne sera autre que lui-même. C'est Solṭān Sehāk, nouvelle incarnation de Šāh-Xōšīn qui le rapporte, et qui après avoir effectué les prodiges dont nous avons parlé au cours de notre article, le replace, prenant les Pages à témoin. Il est alors accompagné de Nawā, autre nom de Bābā-Yādegār, son fils spirituel et son successeur, qui est d'ailleurs l'incarnation de l'ange Iwat.

Verset 7

Ramz ou Ramzbār est l'ange féminin mère de Dieu dont on implore l'intercession.

Il est question dans ce verset de la notion de *Himmat*, qu'on peut

traduire par « effort ». Il s'agit essentiellement d'une discipline ascétique de concentration intérieure ayant pour but de procurer à celui qui s'y livre une plus grande force, qu'il peut employer soit pour en faire bénéficier les autres, soit pour lui-même.

Les Ahl-e Ḥaqq considèrent qu'il ne suffit pas que les hommes restent dans l'attente des Théophanies; ils doivent eux-mêmes se mettre à la recherche de Dieu, en consacrant tous leurs efforts à cette quête. C'est pourquoi on représente Benyāmīn, à toutes les époques, comme un chasseur, le filet à la main, tentant de capturer la Divinité.

Dans le présent verset, la notion d'efforts à accomplir pour rapporter le Document est liée à cette même recherche du divin.

Par ailleurs, dans ce verset il est dit que Zāl est la manifestation de Benyāmīn. Zāl est le sage héros du *Šāhnāma* de Ferdawsī, élevé par le *Šimorgh* et père de Rostam. Il occupe parmi les héros la place d'un ancien, et maintes fois on s'adresse à lui pour solliciter ses conseils.

Quant à Benyāmīn, il est le plus ancien parmi les anges et c'est lui qui les préside. Il est le *Pīr*, c'est-à-dire le maître auquel on « livre sa tête » dans le Pacte. Le respect qui lui est dû, tant à cause de son ancienneté que de la prééminence de son rang, constitue une caractéristique qui lui est commune avec Zāl. C'est pourquoi la tradition ahl-e Ḥaqq dans la version des Gourans fait de Zāl une manifestation de Benyāmīn. Le *Šāhnāma-y Ḥaḡīqat* considère que c'est Rostam qui est la manifestation de Benyāmīn, alors que Zāl est celle de Pīr-Mūsī.

Il est à noter que dans ce verset comme dans le texte du *Dawra-y Bābā-Xōšīn* dont nous avons parlé au cours de notre article, c'est Ramz-bār, l'ange Mère de Dieu (ou sa manifestation Nesā dans le texte ci-dessus), qui incite les autres à aller chercher le Document du Secret indicible sur la Montagne.

En outre, étant donné que Ramz (ou Ramz-bār) figure, entre autres, la fécondité — qui à son tour se relie, dans un très grand nombre de traditions, à la notion de Terre, ou de Vierge Mère —, il n'est pas étonnant qu'elle se trouve ainsi étroitement associée à la Pierre noire qui en est presque universellement le symbole.

Verset 8

Ce verset, qui est de longueur double des autres, semble représenter la fusion de deux versets.

L'interlocuteur est ici Wazāwar, la Pierre noire elle-même, non pas

comme on pourrait le croire sous une forme métaphorique, mais *personnifiée* comme mythe.

Dans une contrée telle que le Kurdistan presque entièrement montagneuse où à l'horizon les yeux s'arrêtent toujours sur des sommets, et où la plupart des villes et des villages sont construits sur les versants ou dans les vallées encaissées entre les monts, rocs et rochers devaient de toute évidence constituer un élément important de l'imagination, et le paysage extérieur se refléter en paysage intérieur. En dehors même des Ahl-e Haqq, le folklore kurde fait jouer un grand rôle à la montagne et aux pierres.

Cette région a été le berceau des plus antiques civilisations, qui n'ont pu manquer de laisser aux habitants assez isolés du reste du monde d'innombrables apports qui se sont intégrés au cours des siècles dans le folklore. Cet isolement des populations se reflète par ailleurs dans des traditions populaires qui considèrent, par exemple, que les habitants d'Awramān descendent de princes iraniens exilés par Alexandre au sein de ces montagnes comme en une prison. Ils disent donc qu'ils viennent de Darius, roi des Perses. De toutes façons, nous possédons bien peu d'informations réellement historiques à cet égard. Il s'agit toujours de légendes où se mêlent inextricablement événements et imaginations. La continuité d'une tradition aussi conservatrice que celle des Ahl-e Haqq a permis de garder de façon moins altérée un grand nombre de ces données légendaires.

De toutes façons, une analyse psycho-religieuse constitue notre meilleur moyen d'approche pour déceler les éléments anciens intégrés dans cette tradition qui les cimente. Nous pouvons ainsi retrouver les traces de cultes archaïques qui ont survécu, même s'ils ont subi des transmutations. Et, bien entendu, il en va de même dans la plupart des traditions. Ce qui est particulièrement original chez les Ahl-e Haqq, c'est la proportion dans laquelle ces éléments mythiques provenant de la configuration même du pays font partie intégrante de la tradition et ont contribué à façonner une certaine sensibilité religieuse. Par exemple, l'Islam orthodoxe dans ces mêmes régions reste beaucoup moins imprégné de telles résonances plus ou moins subconscientes; une même image, comme celle de la Pierre noire, évoquera pour le musulman uniquement la Pierre noire de la Kaaba, et non pas tout l'ensemble de notions qu'elle représente pour les Ahl-e Haqq. A mi-chemin, pour ainsi dire, entre ces deux formes extrêmes de sensibilités, on retrouve, comme nous l'avons indiqué dans notre article, la sensibilité poétique et mystique des Soufis, qui transposera en métaphores ce qui pour les Ahl-e Haqq était une réalité personnifiée.

Si la Pierre de Wazāwar revêt une telle sacralité aux yeux des Ahl-e Ḥaqq, il faut le rechercher, croyons-nous, dans des motifs divers. Tout d'abord, en tant que pierre elle comporte ce caractère de pérennité qui inspire le respect. Comme, cependant, la pierre est l'élément le plus proche de l'homme en ces régions, tout en occupant constamment son esprit de façon inconsciente, elle serait une matière banale : il faut donc, pour la sacraliser, lui attribuer des caractères spécifiques qui la distinguent des autres minéraux. C'est d'abord la couleur noire, couleur des météores, d'origine céleste, donc divine; c'est aussi peut-être sa forme, rocher en forme de trône, ou pierre d'aspect bizarre, isolée des autres. Ainsi, autour d'une pierre réelle et concrète, mais étrange, va se cristalliser tout un ensemble de mythes qui fera ensuite abstraction de la pierre réelle, et la personnifiera sous une forme abstraite. Il s'agit non pas d'une idolâtrie, mais de la projection sur un plan mythique à partir d'un objet concret ayant frappé l'imagination.

Étant donné que Wazāwar a son origine (cf. notamment le verset 10) dans la prééternité et contient le Document du Pacte, ainsi que nous l'avons expliqué au cours de cet article, elle supplie au nom des Anges d'être le trésor présent et la valeur la plus précieuse dans l'Assemblée des Compagnons. Si elle réclame cette faveur, qui lui a déjà été accordée au Jour prééternel, c'est parce qu'à présent, étant personnifiée, elle exige l'actualisation historique de ce qui en fait lui a déjà été octroyé sur un plan méta-historique.

En outre, de même que le Sanctuaire de la Mecque contient la Pierre noire (*Ḥajar al-aswad*), pour les Ahl-e Ḥaqq l'Assemblée est considérée comme étant aussi sacrée que la Mecque, à laquelle elle est même comparée, sous le nom de *Ka'ba-y bātin*, Kaaba ésotérique. Ici aussi la Pierre de Wazāwar, en tant que représentant le Pacte, est présente sous un aspect mythique.

Tout ce long verset n'est qu'une imploration de Wazāwar adressée à Dieu au nom des différents Anges.

Les Sept Personnages, ou Sept Anges, dans la version des Gourans, ne sont pas tous les mêmes que dans les autres sectes ahl-e Ḥaqq. Par exemple, celles de Šāh-Ebrāhīmī et Xāmūšī (citée dans le manuscrit de *Šāh-nāma-y Ḥaqqīqat*) et la version d'Ātaš-baygī (citée dans le manuscrit de *Saranfām-e Ḥaqqīqat*).

Le *Šāh-nāma-y Ḥaqqīqat* donne pour les Sept Anges la liste suivante : Benyāmin, Dāwūd, Pīr-Mūsī, Moṣṭafā-Dāwūdān, Ramzbār, Rōčyār (Šāh-Ebrāhīm) et Iwat (Yādegār). Mais, chez les Gourans, cette liste s'établit de la façon suivante : Pādešāh (Le Roi, Dieu), Benyāmin, Dāwūd, Pīr

Mūsī, Moṣṭafā-Dāwūdān ou Radā, Ramzbār, Aḥmad (Yādegār-Ḥosayn). Ceux qui appartiennent en commun à ces deux listes, sont Benyāmin, Dāwūd, Pīr-Mūsī, Moṣṭafā-Dāwūdān, Ramzbār et Yādegār.

Le mot Radā donne lieu à des difficultés d'interprétation. En effet, tantôt il désigne l'ange Moṣṭafā, qui est l'ange de la mort (Radā signifie dans ce cas l'anéantissement); tantôt, il est la déformation du mot arabe *Reḏā*, et signifie le consentement. Il est alors employé comme épithète de Dāwūd, et est utilisé sous cette forme dans les formules de prière. Dans le présent verset, il s'agit certainement de l'ange Moṣṭafā cité ici dans les hémistiches 3 et 5. Il est créé du souffle de Dieu et représente la colère divine ainsi qu'il est rappelé ici même.

Le deuxième nom cité dans ce verset, c'est Dāwūd, avec l'épithète de *Kaw-sūār*, c'est-à-dire « le Cavalier au coursier gris », ou « le Cavalier gris » (?); il est le guide des Fidèles, et comme il est l'intendant chargé par Dieu de s'occuper des affaires du monde, il est représenté comme chevauchant le vent dans le ciel. De là vient cette épithète de *Kaw-sūār*. La couleur *kaw* (persan : *kaḇūd*) présente des difficultés de traduction. En fait, il s'agit d'un gris tirant sur le bleu, couleur du ciel.

Le troisième ange dont il est parlé dans ce verset est Pīr-Mūsī. C'est le Scribe de Dieu, qui enregistre les actions des hommes.

Le quatrième ange, qui est le premier par le rang, est Benyāmin (l'ange Gabriel); c'est le *Pīr*, et les anges, les hommes, et même le Roi lui « livrent la tête ».

Un autre nom cité dans le dernier hémistichie, c'est Nawā, autre nom de Yādegār; c'est aussi Ḥosayn, martyr de Karbalā (troisième Imam shiite), Yār-Kamāl (cité dans le verset 7 de *Dawra-y Dāmyārī*), et aussi Īsmāīl, fils d'Abraham, qui devait être immolé par son père selon les traditions musulmanes et ahl-e Ḥaqq. D'après ces derniers, Dāwūd est apparu sous la forme d'un loup pour empêcher ce sacrifice, apportant un agneau qu'Abraham immola au lieu de son fils Īsmāīl (celui-ci remplace Isaac dans cette tradition). Le manuscrit encore inédit du *Dawra-y Dāmyārī* contient, dans les versets 171 à 174, une allusion à cet événement; d'autre part, la tradition considère que les histoires de Al-Hallāj et de Naṣīmī, le premier mort supplicié sur le gibet à Bagdad, en 922 de l'ère chrétienne, le second écorché vif à Alep en 820/1417, sont des répétitions du même sacrifice. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre à ce sujet.

Les trois derniers hémistiches font allusion à la substitution par Radā d'un agneau à Īsmāīl, ou Nawā.

Il reste dans ce verset deux noms difficiles à identifier : Awkāl (?) et

Abdol-e Tayyār. Peut-être l'un représente-t-il l'ange Ramzbār et l'autre Yādegār. Dans le *Šāhnāma-y Haqīqat*, Tayyār ou Malak Tayyār⁽³⁴⁾ est l'incarnation de l'ange Rōčyār (Šāh-Ebrāhīm). Mais dans la version que nous étudions en ce moment il s'agit plutôt de Iwat (Yādegār).

Le mot *nāz* signifie ici une force émanant d'un saint ou d'une incarnation angélique, et qui fait qu'il inspire un amour mêlé de respect. Tandis qu'en persan il revêt en général une acception plus profane de coquetterie amoureuse de la part de la bien-aimée et même, dans la poésie mystique, c'est avec ce sens érotique transposé sur un plan spirituel que ce terme est employé : il s'agit alors de la façon dont le Bien-aimé, c'est-à-dire Dieu, manifeste ou non sa faveur à celui qui Le cherche.

Un dérivé de ce vocable, *nāzanīn*, est utilisé également en kurde et en gourani au sens de « cher, aimé ».

Un autre dérivé qu'on retrouve dans les textes kurdes et gouranis est *nāzār*. Ce mot, en kurde, dans la province de Kermānšāh, s'applique spécialement au soleil et à la lune, surtout dans la formule de serment *wa xwar-e nāzār*, « par le Soleil cher et sacré ». Il s'agit certainement d'une survivance des anciens cultes solaire et lunaire, qui jouent un très grand rôle dans le folklore de cette région.

Un autre emploi spécifique de ce mot est illustré par l'expression *nāz-dār* dans la légende de *Mam-ū Zīn*⁽³⁵⁾, chanson de gestes kurde du Nord du Kurdistan. Cette histoire a de nombreux traits communs avec l'une des *Mille et une Nuits*, à savoir l'histoire du prince Qamar al-Zamān et de la princesse Boudour⁽³⁶⁾. Il s'agit d'un prince appelé Mam sur la couche duquel trois houris apportent, durant son sommeil, une belle princesse nommée Zin en vue de comparer leurs beautés respectives. Seule — et c'est ce qui nous intéresse ici — celle des houris douée de *nāz* (*nāz-dār*) était capable de faire dormir la jeune fille d'un tel sommeil qu'on pût la transporter en évitant de causer un scandale.

Nous voyons donc que *nāz* équivaut ici à une sorte de pouvoir magique, conféré à celui qui le détient à cause de sa sainteté et de l'amour que Dieu a pour lui.

Un autre sens de ce terme de *nāzār* représente une dévalorisation de cette première signification : on l'utilise dans la province de Kermānchāh pour parler d'un enfant gâté par trop d'affection (c'est l'équivalent du mot *nonor* dans le persan parlé de Téhéran).

Sāf-e nār (dans le 7^e hémistiche). Selon la cosmogonie des Ahl-e Haqq, le trône de Dieu est posé sur le *Sāf-e nār* qui lui-même repose sur le dos d'un lion, monté sur un taureau, qui se tient sur un poisson, lequel se trouve dans la mer.

Quel est le sens de cette expression de *Sāj-e nār*? Le mot *nār* ne présente pas de difficulté, bien qu'il signifie en kurde également « grenade » ou « grenadier », il ne fait pas de doute qu'il faut le prendre dans ce contexte au sens du mot arabe, c'est-à-dire « feu ».

En revanche, le sens du mot *sāj* soulève beaucoup plus de discussion. En effet, chez les Kurdes, le *sāj* est une sorte de plaque en fer, dont le dessus est aplati, et sur lequel on fait cuire les galettes de pain, appelées *nān-e sājī*.

Un autre sens est l'arbre du « teck », qu'on trouve surtout en Asie, et que les lexiques persans désignent comme un arbre de l'Inde.

Dans le *Tadhkirat-ul-'alā* (p. 8), il est dit que Dieu a créé, alors que l'univers était entièrement composé d'eau, le *Sāj-e nār* avec lequel cette eau a été réchauffée, donnant ainsi naissance à la vapeur qui a formé les nuages.

Dans un autre passage de ce même livre (p. 10) il est dit que Dieu créa le feu d'une flamme jaillie du *Sāj-e nār*.

Par ailleurs, dans le présent article, nous avons vu Pīrālī partir à la recherche de Šāh-Xōšīn et le retrouver au fond de la mer, en train de parler à ses habitants, et assis sous le *Sāj-e nār*. Il voulut s'approcher, mais ne le put, car il faillit brûler.

D'autre part, les Ahl-e Ḥaqq disent que c'est sous le *Sāj-e nār* qu'eut lieu le rite prééternel de « livrer sa tête ».

Ces différents exemples semblent montrer qu'il s'agit d'un amalgame de deux notions : celle d'un foyer de chaleur, d'où le fourneau, et aussi celle d'un arbre sous lequel on peut s'asseoir.

En ce qui concerne la matière, il y a lieu de noter que l'arbre de *sāj* étant le teck, au bois dur et noir comme le fer (on l'appelle aussi, d'ailleurs, bois de fer), il a pu y avoir confusion par assimilation entre ce bois et le fer du poêle.

Le bois produit la flamme, le poêle aussi contient le feu : autre fait commun.

Bien que dans les textes que nous étudions nous ne trouvions pas d'autres précisions, nous tendons à interpréter cette expression comme représentant l'arbre mythique, l'un des premiers objets de la création, symbole à la fois de pérennité et de fécondité. Il est un pilier cosmique, et est doué de caractéristiques merveilleuses.

Étant donné l'importance du rôle des arbres cosmiques dans la plupart des traditions, il nous semble préférable, en raison des précisions que nous avons déjà données, de nous en tenir à cette interprétation.

Verset 9

Ces vers décrivent une scène matérielle et montrent bien que, dans la pensée des Ahl-e Ḥaqq, les événements ne sont pas seulement abstraits mais ont une réalité concrète. Même si nous supposons que les faits sont racontés sous une forme métaphorique, il n'en reste pas moins que tout se passe dans un cadre temporel.

Ici de nouveau l'accent est mis sur le « témoignage », c'est-à-dire l'attestation par chaque ange incarné ou objet sacré de sa véritable nature et des incarnations par lesquelles ils sont passés.

Dans la hiérarchie ahl-e Ḥaqq, les Pages viennent après les Sept Anges et sont constitués en différentes catégories; les premiers d'entre eux sont les Quarante.

Ce verset fait allusion aux gestes de Dāwūd et de Benyāmīn. Comme c'est Dāwūd qui est chargé de diriger les affaires de ce monde et qu'il est le Guide des Fidèles, c'est lui qui apporte la Pierre au bas de la montagne. Benyāmīn, lui, avec son filet symbolique, apparaît sous son aspect habituel de chasseur, et capture la Pierre.

Verset 10

Ce verset est une réponse du Roi à la demande de Wazāwar dans le verset 8. Elle confirme que cette dernière est bien le trésor de l'Assemblée des Sept Anges.

« Tu as été enregistrée par Thaman » : Thaman représente ici l'incarnation de Pir-Mūsī à l'époque de Salomon, et c'est bien lui qui est Gardien de la « Tablette bien gardée », et qui enregistre non seulement les actions des hommes, mais aussi ce qui au Jour prééternel a été prédestiné. L'emploi du nom de Thaman, lors de la prééternité, peut nous paraître étrange, puisqu'il concerne une incarnation de l'époque de Salomon. Mais ce genre de procédé est courant dans la tradition ahl-e Ḥaqq; ce qui compte, c'est la nature essentielle du personnage, et non les différents « vêtements » qu'il revêt au cours des différents cycles.

« Tu es le lieu prééternel des nobles Quarante » : En effet, lors du Covenant, l'Assemblée des Quarante Pages se tenait sur cette Pierre.

Versets 11, 12 et 13

Ces trois versets font allusion au caractère prééternel de Wazāwar qui au sommet du firmament était la place où s'est réunie l'Assemblée des Hommes du Secret; elle est même considérée comme le trône de Dieu, puisque c'est sur elle que s'est posé l'Aigle Royal. C'est en effet sous cette forme que Dieu s'était manifesté avant la venue de Solţān Sehāk, apparaissant sur le mont Dālāhū et prenant place sur la Pierre noire.

« Elle a servi de poids au Maître de Salmān », c'est-à-dire à 'Alī. L'idée est que Wazāwar sert en quelque sorte d'étalon permettant d'évaluer l'authenticité des personnes annoncées par 'Alī comme devant effectuer les mêmes prodiges que lui, à savoir en retrouvant le Document du Secret indicible caché dans la Pierre. Cette même notion est reprise dans les versets 13 et 14 sous l'image de la « Pierre de touche ».

Verset 14

Le Roi confirme la parité de la Pierre noire et de la Perle, et répète la notion de la pesée, en se déclarant comme le Peseur.

Par ailleurs, comme les gens sont « pesés » en fonction du Secret, ceux qui ne « font pas le poids » sont châtiés par le glaive royal, *Kayber*, autre nom de *Zulfaqār*, glaive de 'Alī.

Verset 15

Ce verset fait allusion à l'*ayyār*. C'est une figure très caractéristique de la littérature et du folklore iraniens. Il est analogue à l'écuyer européen à l'époque féodale, et il lui est attribué un certain nombre de traits spécifiques : l'agilité, la ruse, la vigilance. Ils constituaient une sorte de corporation au sein de la *futuwwat* (Fraternité chevaleresque); ils accompagnaient l'armée, guettaient la venue des ennemis, et libéraient les captifs par leurs adroits stratagèmes. Les récits légendaires abondent en anecdotes relatant leurs traits de finesse et d'habileté.

Nasīm est l'*ayyār* d'Alexandre, qui sert de modèle à tous les portraits d'*ayyār* et il est l'incarnation de Dāwūd. Dāwūd témoigne également que c'était lui qui était Giv, l'un des héros de l'épopée persane (à l'époque des rois légendaires kayānides) qui sauva Kay-Khosraw, fils de Siyāvūš, gardé par Afrasiāb, roi de Touran.

Verset 16

Il est question dans ce verset de l'époque où la Théophanie de Šāh-Xōšīn eut lieu en Luristan. C'est pourquoi il est dit que la tente du Roi est dressée sur la montagne de Denā, l'un des principaux sommets de cette région.

Le dernier hémistiche est une formule qui équivaut à l'expression « dans les siècles des siècles » (*in saecula saeculorum*), qui en persan et en arabe est employée souvent sous la forme *abad-ul ābād*. Elle est mise en opposition avec le terme de *fanā* qui indique l'anéantissement, l'abolition du monde phénoménal.

Versets 17, 18 et 19

Dans ces trois versets, ainsi que dans les versets 4, 7, 9 et 16, c'est Aḥmad incarnation de l'ange Yādegār, qui parle. Il est le successeur de Solṭān Sehāk.

Selon les Ahl-e Ḥaqq, dans l'Assemblée réunie au sein de la Perle, le Jour prééternel, après la conclusion du Pacte, un bœuf apparut destiné au sacrifice. Ce bœuf était Yādegār lui-même, et le sacrifiant était aussi Yādegār. C'est pourquoi on l'appelle Aḥmad-e Borrandā, « Aḥmad l'Immolateur » chez les Gourans. Mais pour les autres sectes, surtout celles de Šah-Ebrāhīmī et Xāmūšī, Aḥmad est l'un des *Haftwāna*, c'est-à-dire l'une des Sept Personnes représentant sur la terre les Sept Anges. C'est lui qui s'est manifesté dans la personne d'Adam et de Moḥammad, et c'est lui qui a été le Sacrificateur au Jour prééternel.

Il déclare qu'il était le *Ṭūbā*, l'arbre du Paradis selon les traditions musulmanes. « Le pays sans soleil », c'est le monde avant la création, donc avant celle du soleil.

NOTES SUR CERTAINES FORMES DIALECTALES

DU TEXTE GOURANI

Il ne saurait bien entendu être question, dans le cadre de la présente étude, de faire un exposé de grammaire gouranie. Nous nous contentons

de donner quelques précisions à propos de chaque forme morphologique employée dans ce texte sous différentes rubriques.

Les mots d'origine arabe ou persane, bien que parfois leur prononciation subisse des altérations phonétiques dues à la langue gouranie et kurde, conservent une orthographe invariable et conforme à la graphie littéraire.

Parfois, pour assurer les rimes se terminant par une voyelle longue et à la fois allongée, on a ajouté un *ɣ* (*h*) à la fin de certains mots, alors que cette lettre n'appartient pas à la graphie régulière de ce vocable. Ainsi dans le verset 6, étant donné que le 3^e hémistich se termine sur le mot persan *gavāh*, servant de rime, on a ajouté un *ɣ* (*h*) au mot également persan *jā*, rime du 1^{er} et 2^e hémistich : *jāh*. Mais dans ce même verset, se trouve le mot *nīā* qui est un mot gourani; ici le *ɣ* (*h*) n'a pas été ajouté, car cela rendrait ce vocable incompréhensible. On trouve de tels exemples dans de nombreux autres textes. En effet, cette anomalie est due au conformisme des copistes qui ont préservé une forme traditionnelle de graphie qui n'a plus de raison d'être. Ainsi le mot persan *gavāh* continue à être écrit *gavāh* bien qu'il se prononce en fait *gavā*, et il rime avec *jāh* à la différence de l'orthographe persane qui ne comporte pas le *ɣ* (*h*). Cette addition d'une lettre serait due au même respect d'une manière d'écrire archaïque, qui n'a pas lieu de jouer dans le cas du mot *nīā*, qui est, lui, purement kurde et gourani; ceci nous paraît démontrer que les mots *gavāh* (ou *gūāh*) et *jāh* doivent se prononcer *gavā* (ou *gūā*) et *jā* *.

PRONOM PERSONNEL

aw (3^e pers. sg.) : 5.

īwa (2^e pers. pl.) : 15.

PRONOM RÉFLÉCHI

wīm (1^{re} pers. sg.) : 14, 18, 19. (*wī-m* : « moi-même »).

PRONOM INDÉFINI

har-kas (« quiconque ») : 5.

PRONOM DÉMONSTRATIF

ēd (« ce, ceci, cela ») : 8.

* Dans cet appendice, les chiffres placés devant certaines formes renvoient aux versets, et les chiffres placés devant les noms propres et les noms de lieux se réfèrent plutôt aux commentaires.

ADJECTIF DÉMONSTRATIF PROCHE

ī (« ce, cette ») : 1, 9.

ADJECTIF DÉMONSTRATIF ÉLOIGNÉ

aw (« ce, cette ») : 18, 19.

SUFFIXE A SENS POSSESSIF

-m (1^{re} pers. sg. après une voyelle) : 17, 18.

xwājā-m : « mon maître ».

-š (3^e pers. sg. après une voyelle) : 14.

qapān-čī-š... : « son peseur »...

SUFFIXES D'ATTRIBUTION

-em (1^{re} pers. sg. après une consonne) : 19.

kārd-em āmāwa : « le couteau m'est apparu ».

TERMINAISON ANCIENNE DU DEUXIÈME TERME DU GÉNITIF

(DISPARU ET RAREMENT USITÉ : *ī*)

aw Šārazurī : 4; *aw šūn-e Pīr-o Dalilī* : 4; *aw kū-y Denāi* : 16.

TERMINAISON DU COMPLÉMENT DIRECT (ACCUSATIF)

DANS UN VERBE COMPOSÉ,

LORSQUE CE COMPLÉMENT, AU LIEU DE PRÉCÉDER LE VERBE

EST MIS À SA SUITE : *ī*

qabūlī : 4; *langarī* : 17.

VERBES

Présent indicatif du verbe « être », forme enclitique (copulatif) :

-m (1^{re} pers. sg. après voyelle) : *hawāla-y hāwār-e šūn-e īwa-m* (verset 15);

-am (1^{re} pers. sg. après consonne) : *qapān-čī-š wīm-am* (verset 14);
Khusraw na telesm āwarda-y Giv-am (verset 15).

-ī (2^e pers. sg.) : *naxt-e Haft-tanī* (verset 10).

-n (3^e pers. sg. après voyelle) : *awa-n Šāh-Xōšīn* (verset 5).

-an (3^e pers. après consonne) (versets 12, 13, 14).

AUTRES VERBES.

Indicatif présent :

- ma-dū* 9 (3^e pers. sg.) : « il donne », du verbe *dān* « donner ».
ma-ramū 1-19 (3^e pers. sg.) : « il déclare ».

Subjonctif présent :

- bīān* 14 (3^e pers. pl.) : « qu'ils viennent », du verbe *āmān* « venir ».
bāwarān 6 (3^e pers. pl.) : « qu'ils apportent », du verbe *āwardan* « apporter » (voir persan : *āvardan*; kurde de Kermanschah : *hāwerden*, *āwerden*).
be-nīšān 3 (3^e pers. pl.) : « qu'ils se posent », du verbe *nīšān* « se poser ».
be-kafān 4 (3^e pers. pl.) : « qu'ils tombent », du verbe *kaften* « tomber ».
aw šūn-e... *kaften*, « se mettre à la recherche de... »
be-karān 7 (3^e pers. pl.) : « qu'ils fassent », du verbe *kardan* « faire » (voir kurde : *kerden*, *krān*; persan : *kardan*; persan parlé à Shiraz (Sud de l'Iran) : *kerdan*).

Impératif :

- na-karānī* 1 (2^e pers. pl.) : « ne faites pas », du verbe *kardan* « faire ».
be-gendī 2 (2^e pers. pl.) : « tombez », du verbe *genān* « tomber ».
aw šūn-e... *genān* : « suivre les traces de quelqu'un ».
-kēš, racine du verbe *kēšān* « traîner », qui, avec la particule *be-*, s'emploie pour l'impératif sg., et dans la dernière partie des mots composés sert de nom d'agent : *Bār-e Qodrat-kēš* (verset 7), celle qui porte le fardeau de la puissance divine (= *Ramzbār*, l'Ange Mère de Dieu).

Prétérit :

- bīanam* 18 (1^{re} pers. sg.) : « je devins, je fus », du verbe **bīan* ou **biyān* (= *bīn*) (voir persan : *būdan*; kurde : *būn*, *bīn*).
bīm 18, 19 (1^{re} pers. sg.) : « je fus », du verbe *bīn*.
āmām 18, 19 (1^{re} pers. sg.) : « je vins », du verbe *āmān* « venir ».
gerdem 17 (1^{re} pers. sg.) : « je pris », du verbe *gerden* « prendre ».
bī 6 (3^e pers. sg.) : « il fut », du verbe *bīn*.
paydā kard 2 (3^e pers. sg.) : « il trouva », du verbe *paydā kardan*, forme analogue au persan.
bar-āward 5 (3^e pers. sg.) : « il apporta, il s'empara de », du verbe *bar-āwardan* (voir persan : *bar-āvardan*).

bīān 6 (3^e pers. pl.) : « ils furent », du verbe *bīn*.

bīānī 17 (1^{re} pers. sg.) : « je fus », du verbe **bīān* (= *bīn*) « être ».

āwardan 9 (3^e pers. sg.) : « il emporta », du verbe *āwardan*.

Prétérit (forme typique du transitif normal) :

kēšāš 8, 9 (3^e pers. sg.) : « traîna », du verbe *kēšān* « traîner ».

nīāš 5 (3^e pers. sg.) : « posa, plaça », du verbe *nīān* « poser ».

Prétérit (forme typique du transitif avec inversion du pronom) :

-em wānā 19 (1^{re} pers. sg.) : « je lis », du verbe *wānān* « lire ».

-m nīā 6 (1^{re} pers. sg.) : « je plaçai », du verbe *nīān* « placer ».

-eš brī 19 (3^e pers. sg.) : « coupa », du verbe *brīn* « couper ».

Prétérit (forme suffixée) :

āmāwa 19 (3^e pers. sg.) : « il est venu, il est apparu », du verbe *āmā-nawa* « revenir, réapparaître » (*āmān* « venir, apparaître »).

Parfait :

āwardan 9 (3^e pers. sg.) : « il a emporté », du verbe *āwardan*.

Parfait (forme typique du transitif avec inversion du pronom) :

-m westan 1, 2, 4, 5, 16, 17, 18 (1^{re} pers. sg.) : « j'ai dressé », du verbe *westan* « jeter, faire tomber, dresser... ». En awrāmānī : *westay*; en kurde de Kermanschah : *xesten*.

-t-āwardan 8 (2^e pers. sg.) : « tu as apporté », du verbe *awardan*.

[-šān]-westan 3 (3^e pers. pl.) : « ils ont dressé », réduit dans le texte en *westan*. En effet, cette dernière forme peut être employée, par une tendance vers la simplification, pour la troisième personne singulier et pluriel.

Forme passive :

nusā 10 : « écrit », du verbe *nusān* « écrire ».

āwarda 15 : « amené », analogue à la forme persan *āwarda*.

Le verbe *bara* employé dans le verset 16 nous paraît douteux; éventuellement forme empruntée du persan parlé chez les Kurdes dont la forme littéraire est *barad*, « qu'il emporte », du verbe persan *bordan* « emporter ».

CONJONCTIONS, PRÉPOSITIONS, ADVERBES ET LOCUTIONS

- ān* : particule de liaison dans le mot composé *sar-ān-sar* (= « d'un bout à l'autre ») [19] (voir persan : *sar-ā-sar*).
- aw* : « avec » (3); « à, en » (préposition locative) [2, 4, 5, 16, 18]; « vers, sur » (désignant la direction) [9].
- bān* : « sur, au-dessus de » (3).
- būn* : « pour, en raison de » (11, 12, 13). Voir *jaw-būn*.
- ča* : « en » (1).
- čanī* : « avec » (6).
- dāmān* : « en bas » (9).
- ja* : « de » (ablatif). Voir *jaw-būn*.
- jaw* (*ja* + *aw*) : « de cette... ». Voir *jaw-būn*.
- jaw-būn* (*ja* + *aw-būn*) : « pour cette raison, c'est pourquoi » (11, 12, 13).
- na* : « dans, en, à » (désignant un lieu) [10, 11, 12, 17]; « de » (ablatif) : *na gawhar āmām* (18) : « je suis venu de la Perle », et 15, 19.
- naynā* (*na* + *ī* + *nā*) : « en ce lieu-là » (1).
- panaš* (*pana-š*) : « à lui, à elle » (13).
- parī* : « pour » (5, 7).
- o* : « et » (6).
- sarānsar* (= *sar-ān-sar*) : « d'un bout à l'autre » (19).
- sarīn* (*sar-īn*) : « sur, au-dessus de » (5).
- šūn* : « derrière, à la suite de » (2, 4, 15).
- tā* : « tant que, jusqu'à ce que » (16).
- wa* : « comme, au titre de » : *golāmān biān wa šād-o gūā* (6) « les pages étaient comme témoins... »; donne au mot qui le suit le sens adverbial : *wa bī kafarkīn* (2, 9) « d'une manière sans peine »; terme de serment, « par, je jure par » : *wa nāz-e Radā* « par l'amour de Radā », *Benyāmīn wa faql-e 'Abdol-e Ṭayyār* « Ô Benyāmīn par la préexcellence de 'Abdol-e Ṭayyār » (8); « avec, par, au moyen de » : *Benyāmīn wa dām kēšāš aw zamīn* (9) « Benyāmīn avec son filet l'a traînée sur le sol », *wa lotf-e Xwāfā-m gerdem langari* (17) « par la grâce de mon maître, je suis ancré là »; « à » (direction du dessus, de la surface) [3], cf. *wa-bān* (3), *āwardan wa zīn* (9) « il l'a placé sur la selle du cheval »; « à » (direction du bas) : *Dāwūd āwardan ī sang wa dāmān* (9) « Dāwūd a emporté cette pierre au bas de la montagne »; dans l'expression *tā-wa* (16) [= « tant que, jusqu'à ce que »] sert de particule relative « que » au sens duratif.
- wa-bān* : « au-dessus de » (3).

SUBSTANTIFS ET ADJECTIFS

'arš (12) : « firmament ».

'ayyār (15) : « écuyer ».

azal (11, 12) : « prééternité ». Voir *azal-nišān* et *manzel-e azal*.

azal-nišān (11, 12) : « qui porte le signe de la prééternité ».

bar-wazn (14) : « égal, de même poids ».

balāča-y do-dam (8) : « la flamme pareille à un glaive bifide ».

baqā (16) : « éternité, immortalité ». *baqā āwardan* (8) : « préserver la vie ».

bāqī (16) : « qui demeure, qui dure ».

bār-e Qodrat-kēš (7) : « qui porte le fardeau de la Puissance divine », surnom de Ramzbār.

bārgā-y Šā (1, 2, 4, 5, 16, 17, 18) : « la tente du Roi ».

bārgā-y Šāh (3) : « la tente du Roi ».

bāz (13) : « aigle ».

beṛān-e do-dam (3) : « le glaive à double tranchant ».

bī-kafarkīn (9) : « sans peine ».

bī-war (17) : « sans soleil ».

boṭūn : « intérieur, secret ». Voir *mardān-e boṭūn*.

dalīl (4) : « guide ».

dam (1) : « instant ».

dām (9) : « filet ».

dawr-e baqā (16) : « le cycle de l'éternité ».

do-dam : « à double tranchant ». Voir *bulača-y do-dam* et *beṛān-e do-dam*.

doṛ (11, 14, 17) : « perle ».

eltefā (8) : « prendre refuge ».

faḏl (8) : « préexcellence ».

fanā (16) : « anéantissement ».

gawāy (6) : « témoignage ».

gawā(h) [9] : « témoin ».

gawhar (17, 18, 19) : « perle, joyau ».

hāwār (15) : « cri ».

hazār (8) : « mille ».

hemmat (7) : « effort intérieur ».

ḥāḏer (1) : « présent ».

ḥalqa-y Čeltan (10) : « l'Assemblée des Quarante ».

ḥalqa-y dharrāt (10) : « l'ensemble des germes de l'humanité encore créée au Jour du Covenant ».

- ḥawāla* (7, 15) : « celui ou celle à qui on s'adresse ».
- ḡā* (6, 11) : « lieu, place ».
- ḡāga* (12, 13) : « lieu, place ».
- ḡām-e ḡam* (10) : « la coupe de ḡam » : coupe dans laquelle le roi légendaire ḡamṣīd voyait le monde. Chez les mystiques, elle a plusieurs sens, l'un d'entre eux est le cœur de l'initié.
- ḡam* (8) : « assemblée des Ahl-e Ḥaqq ». Voir arabe : *ḡam'*.
- kafarkīn* (2, 9) : « peine ».
- kārd* (19) : « couteau ».
- Kāwa-y a'ḡam* (1) : « le grand sanctuaire, la grande Kaaba ».
- kay-beḡ* (14) : « glaive du roi ».
- kēšāna* (11, 12, 14) : « poids (pour peser) ».
- kīš* (8) : « religion, sainteté ».
- kū* (17) : « pays, lieu ».
- kū* (16, 18) : « montagne ».
- lotf* (17) : « grâce ».
- langar* (17) : « ancre ».
- maḡak* (12, 13, 14) : « pierre de touche ».
- manzel-e azal* (10) : « lieu prééternel ».
- maḡlahat* (forme écrite), prononcé *maḡlāt* (13) : « convenance ».
- mardān-e boḡūn* (1, 4) : « les hommes du Secret ».
- maḡan* (10) : « grand, noble ». Voir kurde : *mazen*.
- mērdān* (12) : « les hommes, les héros ».
- naxt* (8, 10) : « le fonds, valeur ». Voir arabe : *naqd*.
- nāzār* (8) : « cher, saint ».
- nešīnga* (13) : « siège ».
- nišān* (11, 12) : « signe ».
- penhān* (11) : « caché ».
- pīr* (4) : « Maître » (litt. : « ancien, vieux »).
- qabāla* (5, 6, 7) : « document ».
- qabūl* (4) : « accord ».
- qapān-čī* (14) : « peseur ».
- qolla* (12) : « sommet ».
- qorbān* (18, 19) : « animal consacré au sacrifice ».
- radā* (3) : « consentement ». Voir arabe : *reḡā*.
- ram* (1) : « effarouchement ».
- sāḡ-e Nār* (8) : probablement nom d'un arbre cosmique (voir Commentaire du verset 8).
- sang* (9) : « pierre ».
- sang-e Wazāwar* (3, 6, 10) : « pierre Wazāwar ».

- sar* (19) : « tête ».
sāpal (3) : « à l'âme lisse » (pour une arme à feu).
sar-qolla (12) : « point le plus élevé d'une montagne ».
sarsām (18) : « fou ».
serr (14) : « secret ».
sūār (8) : « cavalier ». Voir *Dāwūd-e kaw-sūār*.
šab-gard (15) : « patrouille ».
šād (6) : « témoin ». Voir arabe : *šāhid*.
šast-tīr (3) : « arme à 60 coups ».
šōrat (13) : « réputation, gloire ». Voir arabe : *šohrat*.
šūn (11) : « trace ».
tagbīr (19) : « invocation ». Voir arabe : *takbīr*.
ṭelesm (15) : « ensorcellement ».
ṭūbā (17) : nom d'un arbre du Paradis.
ṭūfān (16) : « tempête ».
war (17) : « soleil ». Voir persan : *xvar*.
Wazāwar (3, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14) : « Pierre noire ».
wazn (13, 14) : « poids ».
xašm-e Sāḥeb-kār (8) : « le courroux du Seigneur ».
Yār (8, 10) : « compagnon, Dieu ».
zamīn (9) : « sol ».
zarrāt (dharrāt) [10] : « les germes de l'humanité encore créée au jour du Covenant ».
zīw, zēw (15) : « argent ».

NOMS PROPRES

- | | |
|--|--|
| 'Abdol-e Ṭayyār : 8. | Giv : 15. |
| Awkāl-e nāzār : 8. | Gholāmān : 6, 9, 13, 14. |
| Bār-e Qodrat-kēš : 7. Voir Ramz. | Haft-tan : 10. |
| Benyām : 7. Voir Benyāmīn et Pīr-Benyāmīn. | Kaw-sūār : 8. |
| Benyāmīn : 2, 8, 9. Voir Benyām et Pīr-Benyāmīn. | Mūsī : 7, 8. Voir Pīr-Mūsī. |
| Čeltan : 10. | Nasīm : 15. |
| Čeltan-e mažan : 10. | Nawā : 6, 8. |
| Dāwar : 3. | Pādešāh : 2. |
| Dāwūd : 7, 8, 9. | Pīr-Benyāmīn : 2. Voir Benyām et Benyāmīn. |
| Dāwūd-e kaw-sūār : 8. | Pīr-Mūsī : 8. Voir Mūsī. |

Qodrat : 7. Voir Bār-e Qodrat-kēš. 13.	Šāh-Xōšīn : 5.
Radā : 8.	Ṭayyār. Voir 'Abdol-e Tayyār.
Ramz : 18.	Thaman : 10.
Ramz-e ḥawāla : 7.	Xwājā : 17, 18.
Sāheb-kār : 8.	Xwājā-y penhānī : 11.
Salmān : 11, 12.	Xwājā-y Salmān : 11, 12.
Soltān : 1.	Xosraw (Khusraw) : 15.
Šā : 1, 2, 4, 5, 16, 17, 18.	Yār : 8.
Šāh : 3.	Yārān : 10.
	Zāl : 7.

NOMS DE LIEUX

Bāḥr-e Jihūn : 2.	Jihūn. Voir Bāḥr-e Jihūn.
Dawām : 18.	Šārazur : 4.
Denā : 16.	Tāš-e Ḥūrīn : 5.

APPENDICE II

Les passages cités dans ce deuxième appendice proviennent de deux ouvrages persans; l'un du *Saranjām* dont le texte n'a pas encore été publié (ci-dessous A), l'autre du recueil des textes Ahl-e Ḥaqq publié par M. W. Ivanow (cf. note 1) [ci-dessous B]. Nous avons extrait de ces deux ouvrages les parties concernant la Pierre et le Document en vue d'apporter quelques précisions.

Le manuscrit de *Saranjām* qui est en notre possession nous semble être copié sur le même exemplaire manuscrit que celui utilisé par le professeur Minorsky et qu'il a traduit en russe en 1911 (37). Ceci ressort de l'examen comparatif entre notre manuscrit et une copie photographique qui nous a été obligeamment communiquée par M. Minorsky pendant notre séjour à Cambridge en 1955.

A

... شاه عالم روانه مسجد گردیدند . بنحوی که شاه مردان وعده داده بود ، قدم مبارکرا بمیان مسجد گذاشت و شانه چپرا بستون داد ، بدست چپ ستونرا برداشت و بدست راست قباله سر مگورا و کاسه ماسرا بیرون [آورد] . قیماقی در سر آن کاسه ماس بود و مهر دوازده امام در سر قیماق ماس بود بر داشت و قبالهرا بیاران دیده دار نشان داد ، دوازده مهر امامت در پائینش بود و پادشاه عالم و عالمیان گفت منم شاه خوشین و صاحب آسمان و زمینم و خط مهر شاه ولایترا بیرون آورد . چونکه این نشانههارا دیدند مطیع و منقاد گردیدند .

شاه عالم فرمود که شخصی با هفت تن می آید بر سر میل و نیزه دار می نشیند و آنچه [در] قباله مذکور است از جهت شما مطالعه می نماید و کاسه ماسرا بیاران تقسیم نموده و انگشت مبارک خودرا به جهت شما

به کاسه ماس می ززد و بعدرا هر چه امر فرماید مطیع و منقاد او باشید که او منم ، من اوام ، و نام مردان را آشکار می نماید . و یاران چهار ملک این نقل را شنیدند گریه و زاری نمودند و شاه عالم اقرار با حضرت بنیامین نمود ، و حضرت پیرالی مرد صاحب ذاتی بود باو نیز چند گونه امر نهانی امر فرمود که بملک موردین باشد و مرخص فرمود ؛ و بعد از آن کاسه ماس را بر تاش هورین نهاد و آن موضع صد هزار [گز] بلندی داشت و بعد از آن میل شریف را بروی دریا انداخت و یاران در خدمتش بودند و خودرا در روی بحر افکندند . در روی آب مشغول بچوگان بازی گردید و هر قدر اسب خودرا جولان میداد گرد در زیر سم اسب بلند می گردید و آخر در نظر یاران غایب گردید . . . (سرانجام حقیقت) .



. . . پادشاه عالم [فرمود] قوچ کوهی و گاو کوهی آمد و احمد برننده گاو بور [و] قوچ کوهی را کشت ، قربانی کردند و صرف جم نمودند ، و قواله سرمگورا [بر] تاش هورین انداخت ، بیاران فرمود : آنکس بالای آن سنگ دیزه نشسته و قواله سرمگورا از تاش حورین پایین آورد و آفتاب را بر گرداند ، بدانید من اوهم ، او منم ، و نشانه وقت را فرمود و پیرها و اهل حق هارا و دیده دارهارا و گوینده هارا مرخص فرمود و [فرمود] هر یکی بدیار خود روند ، مشغول ذکر و کار بار خود باشند تا سر وعده گاه ، و یاران سر بسجده آوردند مرخص گردیدند و یاران چهار ملک در آنجا ماندند . پادشاه عالم چند کلامی بحضرت بنیامین فرمود که شما هم در فکر ذکر کار خود باشید تا سر وعده گاه [به] چشمه سلطان خواهم آمد و این فرمود و از نظر غایب شد . یاران چند مدتی در وعده گاه ماندند ، بعد از آن هر یکی بدیاری تشریف بردند . . . (سرانجام حقیقت) .

... القصة چند مدتی گذشت. پادشاه عالم بوعده گاه سلطان سهاك رفتند. ببالای سنگك دیزه دار نشست. بدست یداللهی خود اشاره فرمود از آسمان چهارم آفتاب پایین آمد، و شروع کرد بافتاب بازی. بعد از آن آفتاب را مرخص فرمود و قبالة سرمگورا از تاش هورین پایین آورد [و گفت] من اوام، او منم؛ یا هو. (سرانجام حقیقت).

پادشاه عالم جناب خان آتش در وقتی بود که در سهند تشریف داشتند؛ اهل ولایت آذربایجان جمع آوری کردند از پیش نماز و مجتهد و غیره بقرار ده هزار نفر؛ در میان خودشان مشورت نمودند که جناب خان آتش می فرماید که «سهند مال من است»، از کجا آورده است. قرار بر این دادند: «حالا موسم زمستان است، بنظر مولا رسیدیم از برای ما نهار کدو بیاورند، و دویم باید قبالة داشته باشد به مهر دوازده امام». کلهم بر خاستند بجزور مولا آمدند در وقتی بود که پادشاه عالم تکیه داده بود بسنگك سیاه که حضرات رسیدند مولا فرمودند نهار بیاورید. دیدند از عالم غیب نهار آوردند همه کدو؛ بعد از نهار پادشاه عالم فرمود پیش نمازها با ما مرافعه دارید عیبی ندارد، دست یداللهی را دراز کردند از گوشه عمّامه کیلندرا بیرون آوردند و فرمود بحجر که سنگك باشد: «بده محفره را». چه دیدند؟ سنگك شکافته گردید، مهفره بیرون آمد و مولا در محفره باز کردند قبالة شاهي را بیرون آوردند. مجتهدین دیدند مهر دوازده امام است در پای قبالة. کلهم بخاك افتادند، عرض کردند فدایت شویم کل عالم از مشرق تا مغرب مال شماست... (سرانجام حقیقت).

B

... روزی در شب جمعه جناب مولا با حضرت پیغمبر نشسته بودند و جناب مولا پنج کلمه از احوال سرمگو که اشاره شاه، شرط بنیامین، ردای داود، قلم پیر موسی، خدمت پاك رزبار است بحضرت پیغمبر بیان فرمود و بعد از آن از عالم غیب ندا رسید و حضرت جبرئیل پیغام خداوند عالم را آورد که یا پیغمبر امر حق است باید بقدم مبارك همه آسمانها را پیمائی و معراج نمائی... (ص ۲۱).

... روزی حضرت امیر در مسجد کوفه نشسته بود و یازان همگی در خدمتش حاضر بودند و چون رای شاه ولایت بود چنین شود و خواست سرمگو ذات وحدانیت خود را بر جمیع اهل حق و جوینده مقام حقیقت روشن و هویدا نماید که اهل حقیقت راه و رسم و ادب خود را بدانند و معطل نمانند آن بود شاه ولایت ید مبارك خود را بسوی آسمان دراز کرد، بعد از زمانی يك طغرا قباله بشکل نور آفتاب در کف مبارك بود و قلم را بید مبارك بر داشت آنچه سرمگو بود در میان آن قباله بید شریف خود نوشت و پیره زنی اهل حق بود که علی الدوام کاسه ماستی داشت نو بر را بخدمت شاه ولایت میآوردی و باز همان کاسه ماست را بخدمت شاه ولایت آورد. قباله را بهم پیچیده شانه راست مبارك را بستون مسجد زد و بدست چپ ستون را بر داشت کاسه ماست و قباله در زیر ستون گذاشت و قباله را در سر او نهاد و کاسه ماست و قباله در زیر ستون منکور مخفی نمود، و امر نمود بهمین نشانی که ما اینها را مخفی نمودیم بعد از [سیصد و] شصت [و] شش سال شخصی از ولایت فیلی بظهور خواهد رسید و سه دفعه آفتاب را از چرخ اجضر بر زمین آورد، آنکس که بهمین نشان

نمونهٔ ما را بظهور رساند ما اوئیم و او مائیم و او هر چه امر کند مطیع باشید، و از مسجد بر خاسته میاش بجامهٔ دیگر افتاد... (ص ۲۷ - ۲۶).



... شاه عالم عازم و روانهٔ مسجد کوفه گردید بنحوی که شاه مردان وعده داده بود، قدم مبارک را بمیان مسجد گذاشت و شانهٔ چپ را بستون داد و بدست چپ ستون را بر داشته و بدست راست قبالهٔ سرمگورا و کاسه ماست را بیرون آورده که در سر آن ماست بود بر داشته قباله را بیاران دیده دار نمود و آشکار کرد، دوا زده مهر امامت در پائینش بود و گفت که منم شاه خوشین و صاحب آسمان و زمین، و خط مهر شاه ولایت در پائینش بود. و ایشان چونکه این نشانه را دیدند همه مطیع شاه عالم گردیدند و پادشاه عالم امر نمود از عالم غیب قربان آمد بدستور قدیم و سابق قربان را صرف نمودند... (ص ۵۱).



... بعد از آن دست قدرت را بسوی آفتاب بلند گردانید و قبالهٔ سرمگورا که از نور قدرت و برنگ آفتاب بود پایین آورد (در متن: از نور قدرت بود برنگ آفتاب بنیامین آورد)، هزار و یک مهر باسم خالقی در سر قبالهٔ مزبوره بود بمردان ظاهر فرمود و مردان حق (در متن: مردان خالقی) دیدند که سلطان عالم بهزار و یک صورت شده. همگی در یک صفت است و بعد از آن قباله غایب شد و آن صورتهای هم غایب شدند و دیدند که سلطان عالم نیز تنها نشسته است و هفتاد و دو پیر در خدمت شاه عالم در جم حاضر بودند، و شاه عالم بایشان فرمود قول و قرار حقیقت را بشما ظاهر نمودم باید گرفته باشید بقراریست که بنیامین پیر

شرط است و داود رهبر است و پیر موسی وزیر و دفتردار است ، و از قول و قرار اینها بیرون نشده باشید . و بمردان اسم در آنجا نهادند و جوز شاهی را در آنجا بنا نهاد . . . (ص ۷۵ - ۷۴ .)

... در شهر زول بر سنگ دیزاور امر فرمود ای یاران باید قرار حقیقت را بگذاریم . پیر بنیامین عرض کرد یا ربّ العالمین بچه قراری هست بدانیم . سلطان عالم فرمود : قرار حقیقت همین است که حقا حاضر و موجود بدانند . . . (ص ۱۶۱ .)

NOTES

(1) Publié dans le recueil de textes des Ahl-e Ḥaqq (en persan) édité par M. W. IvaNOW, *Truth-Worshippers of Kurdistan*, Leiden, 1953. Voir p. 5.

(2) Secte très voisine de celle des Ahl-e Ḥaqq qui se considère comme adepte de cette dernière.

(3) Voir p. 199 l'ouvrage cité dans la note 1.

(4) P. 199.

(5) *Dālāhū*, montagne de Zagros dans le Kurdistan, région où s'est manifesté Sol-tān Shāh et où s'est développée la religion des Ahl-e Ḥaqq.

(6) Voir p. 124 l'ouvrage cité dans la note 1.

(7) Roger LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du djebel Sindjār*, Beyrouth, 1938. Voir p. 33.

(8) Manuscrit personnel, p. 233-235.

(8 bis) Cf. la tradition rapportée par Jili (*Insān-ul Kāmil*, I, 99, 10 et suiv.) selon laquelle le Prophète, la nuit du Mi'rā', reçut trois sortes de connaissance, l'une exotérique, l'autre spirituelle; quant à la troisième concernant les mystères, il lui était interdit de la divulguer (cité par R. A. NICHOLSON, in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 139, note).

(9) D'une façon générale, les textes écrits en gourani sont dits soit kurdes, soit gouranis; le gourani étant un dialecte du Kurdistan, bien qu'au point de vue purement linguistique il ne s'agisse pas d'une branche du kurde à proprement parler.

(10) Voir p. 21-26 l'ouvrage cité dans la note 1.

(11) Une autre variante de cette histoire relatée par un texte Khāksāri (p. 183-185, de l'ouvrage cité dans la note 1) est la suivante :

« Lors de son Ascension nocturne, le Prophète arriva devant une coupole faite d'une seule émeraude, ayant une porte de rubis, au marteau de diamant de couleur jaune. Mohammad s'avança et frappa à la porte. Le gardien lui demanda : « Qui est là? » Il

répondit : « Moi, l'Envoyé de Dieu ». Le gardien referma la porte et s'éloigna. L'Envoyé de Dieu resta interloqué. L'ange Gabriel descendit et lui apprit que c'était là la demeure des Quarante et que cette coupole était la coupole verte, *Gondad-e Xadrâ*. Mohammad demanda ce qu'était cette coupole. Gabriel l'informa qu'elle symbolisait Dādâ-Rawšan-'Alī (l'un des Quarante), que la porte représentait Šahbâz-e Qalandar (un autre d'entre les Quarante), le marteau figurait Jāni (l'un des Quarante lui aussi), le gardien était Nūr-Nahāl et le maître de la maison Mir-Šir-šāh sayyed Jalāl-ad-Din Boxārāi.

Mohammad comprit et de nouveau frappa à la porte. Le gardien lui demanda, comme la première fois, qui était là. Le Prophète répondit : « Le chef de la communauté musulmane, le serviteur des derviches. » Alors le gardien lui ouvrit la porte. »

(12) *Šāhnāma-y Haqiqat*, manuscrit personnel, p. 53.

(13) Cf. L. MASSIGNON, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, 1934.

(14) Notons que cette légende existe, en dehors de la tradition ahl-e Haqq, depuis des siècles, dans la région d'Aržan, en raison de ce cadre géographique. Ĥamd-ullāh Mostawfi dans son *Nuzhat ul-qulūb* (*The geographical part of Nuzhat-al-qulūb* composed by H. M. in 740/1340, edited by Le Strange, Leyden, 1915) raconte à ce sujet que la plaine d'Aržan longue de 12 kilomètres et large de 6 kilomètres est située à 13 *farsang* (aujourd'hui 1 *farsang* est égal à environ 6 kilomètres) de Shirāz, qu'elle se trouve à proximité d'un lac, et qu'elle est entourée d'une forêt hantée par les lions. Il fait aussi allusion à un jardin de narcisses non cultivé près de Kāzerūn, non loin de cette plaine. Ce jardin recouvre la campagne et son parfum embaume les alentours. Il note que cette histoire de Salmān et de 'Alī dans la plaine d'Aržan est universellement connue (voir p. 135, 136, 184). Cf. aussi les notes tirées des « Voyages de Ĥājī Pirzāda Nāyini » dans la revue persane *Yaghmā* (t. 13, fasc. 1, farvardin 1339). Ĥājī Pirzāda fait lui aussi allusion à cette plaine, en disant : « C'est une plaine de 24 kilomètres sur 12 kilomètres, entourée par des montagnes boisées, ... il y a là un village appelé Aržan; près de la source de ce village, il existe une salle et une mosquée dites *lieu de Salmān-e Fārsi* et les gens s'y rendent en pèlerinage. Ils croient que c'est l'endroit même où Salmān fut attaqué par un lion et sauvé par un cavalier qui était 'Alī. Il y a là une pierre qui porte, dit-on, les traces de deux sabots de cheval, ce serait celui de 'Alī qui les aurait laissées. Après avoir raconté cette histoire, l'auteur décrit la chasse aux lions et le courage des habitants de cette région.

(15) *Dawra-y-Dāmyāri* (« L'âge de la chasse »), texte ahl-e Haqq en gourani, parle de Benyāmīn comme d'un chasseur, le filet à la main. Cet ouvrage a fait l'objet d'une étude de la part de l'auteur du présent article, et sera prochainement publié.

(16) Dāwūd, « Guide des Fidèles, l'incarnation de l'ange Mikāil ».

(17) *Tadhkirat*, p. 51, 93, 94, 119 et 136.

(18) Allusion à la manifestation suivant celle de 'Alī, à savoir celle de Šāh-Xōšīn, qui était originaire du Luristan.

(19) Voir Appendice II.

(20) Voir Appendice II.

(21) Le manuscrit *Saranjām* emploie ce terme sous la forme de *qabāla-y šāhi*, قبالة شاهي (« Document royal »). Le manuscrit de *Dawra-y Wazāwar* dans les versets 5, 6 et 7, l'écrit *qabāla* (قبالة) ainsi que le manuscrit de *Dawra-y Bābā-Xōšīn* dans les versets 100-104, 106, 108-111, 114 et 120, mais dans les versets 115-117 de ce dernier manuscrit on trouve *qabāla-y Serr*, سر قبالة (« Document du Secret »), dans le verset 118 *qabāla-y Šāh-nihād* (قبالة شاه نهاد) et dans le verset 119 *qabāla-y Šāh-nihāi*, شاه نهائی.

(« Document déposé par le Roi »). Dans le traité de *Tadhkirat ul- a'lā* (p. 6, 53, 73, 74),

qabāla-y Serr-e magū, قباله سر مگو (« Document du Secret indicible »).

(22) Cette expression nous paraît représenter une déformation de **mil-e dīzāwar* (میل-دیزوار), c'est-à-dire « Roc Noir », il s'agit là d'une variante de *sang-e dīzāwar*.

(23) En ce qui concerne l'étymologie de ce mot, voir le mot kurde *dīza*, désignant de petites marmites noires, en terre, fabriquées surtout à Hamadān. Ce nom provient uniquement de leur couleur. Cf. également la deuxième partie du nom du cheval de Chosroès II dans la littérature persane, *šab-dīz*, شب‌دیز, littéralement : « noir comme la nuit ». Voir aussi le mot persan *dījūr*, دی‌جور, employé toujours dans l'expression *šab-e dījūr*, شب‌دی‌جور, « la nuit noire ». Par ailleurs, l'adjectif kurde *dēz* ou *dīz* signifie aussi « noir ».

(23 bis) Le professeur Minorsky, dans un article sur la secte Ahl-e Haqq des « Toumaris » (*RHR*, t. XCVII, n° 1, 1928) analyse le mot de *Wazavar* de la façon suivante : *Varz* + *avar*, en persan « Celui qui fournit l'effort ». Il ajoute : « Cette appellation (« exécuteur ? ») peut contenir une allusion aux rôles respectifs de la divinité et du Premier Ange (Benyamin) ». Cette explication est motivée par le fait que l'article de M. Minorsky se réfère à un travail d'un savant arménien, M. H. Adjarian, traduit en français par M. F. Macler (*RHR*, 1926, p. 294-307), et que l'informateur Ahl-e Haqq de M. Adjarian avait indiqué à ce dernier que « Wazavar » représentait une divinité. Cet informateur semble ne pas avoir été digne de confiance et avoir trompé M. Adjarian de propos délibéré. M. Minorsky fait d'ailleurs lui-même allusion (p. 7) à l'extrême méfiance que témoignent les Ahl-e Haqq envers les étrangers qui les interrogent. En réalité, nous avons vu que ce terme ne représentait nullement une divinité, l'étymologie donnée par M. Minorsky ne peut dès lors s'y appliquer.

(24) Ouvrage mystique (manuscrit personnel, p. 187-188) présenté par nous dans la revue persane *Yādegār*, Téhéran, n°s 6 et 7 de la 5^e année, esfand 1327 H. (solaire) = février 1949.

(24 bis) Cf. le symbole de la Kaaba appliqué au cœur des saints et des prophètes par Djalal-ad-Dīn Rūmī, in *Fihī mā fihī*, p. 164-165, texte persan, éd. de Foruzānfar. Téhéran, 1330 H. (Solaire).

(25) Le manuscrit de *Saranjām* comporte trois fois ce nom sous la forme de *Tāš-e Hūrī*, تاش حوری, une fois sous celle de *Tāš-e Hūrīn*, تاش حورین, et trois fois sous celle de *Tāš-e Hūrīn*, تاش هورین.

Le manuscrit de *Dawra-y Wazāwar* comporte seulement la forme *Tāš-e Hūrīn*, تاش حورین (verset 5).

Le manuscrit de *Dawra-y Bābā-Xōšīn* l'emploie dans les versets 100 et 110 sous la forme *Tāš* (تاش); dans le verset 106, *Tāš-e kāw* (تاش‌کار); dans le verset 109, *Tāš-e kū* (تاش‌کو) (« Pic de montagne »), et il est orthographié dans les versets 114 et 115 *Tāš* (تاش). Et enfin le traité de *Tadhkirat-ul-a'lā* porte *Tāš-e Hūrī*, تاش حوری (p. 53), et *Xār-e Hūrīn*, خار هورین (p. 73).

(26) On peut déceler sous ces différentes expressions des traces de survivance d'un lointain culte primitif des pierres noires, culte que l'histoire des religions retrouve dans pratiquement toutes les traditions.

(27) A. J. ARBERRY, *Le soufisme*, trad. Jean Guillard, Paris, 1952 (éd. des « Cahiers du Sud », Documents spirituels, n° 3). Voir p. 138.

(28) *Kashf al-mahjūb de Hujwīrī*, traduction anglaise de Nicholson, 1911, p. 267.

(29) SA'DI, *Golestān*, édité par R. M. ALIOV, Moscou, 1959, p. 134-136. Cf. égale-

ment : SA'DI, *Būstān*, édité par M. A. FORŪCHĪ, Téhéran 1316 H. (solaire), p. 75 et 113.

⁽³⁰⁾ SA'DI, *Golestān*, *op. cit.*, p. 136.

⁽³¹⁾ Cf. Henry CORBIN, *Sur le douzième Imām*, dans *La Table ronde* (février 1957), p. 1-20. V. également du même auteur : *L'Imam caché et la Rénovation de l'Homme en théologie shī'ite*, in «*Eranos-Jahrbuch*», XXVIII, (1960), p. 47-108.

⁽³²⁾ Cf. les notes de feu Mohammad Qazwini au sujet du mot Djihoun dans la préface du livre *Ta'rikk-i Jahan-gusha of Ala'u 'd-din 'Ata Malik-i Juwayni*, Leyden, 1912, t. 2, p. 59.

⁽³³⁾ Voir p. 107 du texte persan de *The geographical part of the Nuzhat al-Qulūb*, composed by Ḥamd-allāh Mustawfi of Qazwin, in 740/1340, edited by G. LE STRANGE, Leyden, 1915.

⁽³⁴⁾ Dans la tradition populaire shīite, on trouve ce surnom de Ṭayyār donné à Ja'far, frère de 'Alī. Il signifie «*Celui qui prend son vol (pour gagner le ciel)*». (Cf. Ch. VIROLLEAUD, *La légende chiite du roi Kāniyā*, in *Revue d'histoire des religions*, t. CXXX, p. 105, n. 1.)

⁽³⁵⁾ Oskar MANN, *Die Mundart der Mukri-Kurden*, Teil 1, Berlin, 1906, cf. p. 33, ligne 19.

⁽³⁶⁾ Voir Histoire de la princesse Boudour dans *Mille nuits et une nuit*, trad. de J.-C. MARDRUS, t. I, p. 656-728, Paris, 1955 (éd. Fasquelle-Gallimard).

⁽³⁷⁾ V. MINORSKY, *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane dite «*Ahlé-Haqq ou Ali Ilahi*»*, fasc. 1 (en russe avec un résumé en français), Moscou, 1911, dans les travaux de l'Institut Lazareff, fasc. XXXII [Préface (VII-XX), traduction du manuscrit de «*Sérandjam*» (1-61),...].



