

BEITRÄGE ZUR IRANISTIK

---

Mohammad Mokri

Le Chasseur de Dieu  
et le mythe du Roi-Aigle

(Dawra-y Dāmyārī)

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

10-15-1058  
10-15-1058

MOHAMMAD MOKRI  
LE CHASSEUR DE DIEU ET LE MYTHE DU ROI-AIGLE

*Au Révérend Père Thomas Bois*

*En hommage amical et défiant.*

*M. Mokri*

*Paris le 10/2/1968*

**BEITRÄGE ZUR IRANISTIK**

Herausgegeben von Georges Redard

---

**Mohammad Mokri**

**Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle**

**(Dawra-y Dāmyārī)**

1967

**OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN**

*for some time*  
*10*

# Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle

(Dawra-y Dāmyārī)

Texte établi, traduit et commenté  
avec une étude sur la chasse mystique,  
le temps cyclique,  
et des notes linguistiques

par

Mohammad Mokri

1967

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967

Alle Rechte vorbehalten · Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit  
ausdrücklicher Genehmigung des Verlages · Gesamtherstellung: Rheingold-Druckerei, Mainz

Printed in Germany

**A MON MAÎTRE**  
**LE PROFESSEUR É. BENVENISTE**



## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos . . . . .	IX
I. INTRODUCTION . . . . .	1
1. Généralités . . . . .	1
2. Le manuscrit . . . . .	3
3. Structure du texte . . . . .	5
II. LA CHASSE MYSTIQUE . . . . .	11
1. <i>dām</i> «filet» . . . . .	11
2. <i>dāmyār</i> «chasseur» . . . . .	17
3. <i>naynā tanāniš</i> «en ce lieu-là, il l'a tendu...» . . . . .	19
4. La poursuite des traces . . . . .	21
5. L'aigle royal et le mythe du Roi-Aigle . . . . .	23
6. Autres oiseaux symboliques . . . . .	44
III. LE TEMPS CYCLIQUE ET LES DIFFÉRENTES MODALITÉS DU TEMPS. . . . .	47
IV. TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRES. . . . .	55
V. NOTES LINGUISTIQUES ET GRAMMATICALES . . . . .	111
1. Textes gouranis . . . . .	111
2. Transcription . . . . .	112
3. Verbes . . . . .	114
4. Terminaisons et suffixes enclitiques . . . . .	118
5. Pronoms personnels . . . . .	121
6. Pronoms réfléchis . . . . .	121
7. Pronoms démonstratifs . . . . .	121
8. Adjectifs démonstratifs . . . . .	121
9. Prépositions, adverbes, conjonctions . . . . .	122

VI. GLOSSAIRES . . . . .	125
1. Noms communs . . . . .	125
2. Noms de personnes . . . . .	139
3. Noms de lieux . . . . .	143
VII. INDEX. . . . .	144
1. Termes et thèmes principaux . . . . .	144
2. Noms de personnes (anthroponymes, ethniques, sectateurs) . .	153
3. Noms de lieux . . . . .	157
VIII. BIBLIOGRAPHIE . . . . .	159
IX. TEXTE GOURANI . . . . .	{ 1-1
1. Préface persane . . . . .	يك-دفت
2. Dawra-y Dāmyārī . . . . .	{ 1-1

## AVANT-PROPOS

Le présent travail, qui fait partie d'un ensemble de recherches poursuivies depuis plusieurs années, n'aurait pu être publié sans l'appui apporté à mes travaux par le Centre National de la Recherche Scientifique.

La France est coutumière de cette générosité à l'égard de ceux qui se trouvent empêchés de poursuivre dans leur propre pays une activité scientifique désintéressée. Aussi, j'adresse l'hommage de ma gratitude à tous les savants qui m'ont si aimablement accueilli parmi eux.

Je désire notamment témoigner ma reconnaissance à mon maître, Monsieur É. Benveniste, professeur au Collège de France et à l'École des Hautes Études, qui a bien voulu lire le présent travail avant son impression et me faire bénéficier de ses conseils.

Le déchiffrement et le commentaire de textes gouranis, ainsi que les études linguistiques que j'ai commencé à faire paraître dès 1945, m'ont incité à entreprendre des recherches dans un domaine jusqu'alors inexploré: celui de la tradition ésotérique de la secte des Fidèles de Vérité.

Je me suis placé à un triple point de vue: celui du folklore, de la linguistique et de l'histoire des religions. Ces trois disciplines m'ont paru s'éclairer mutuellement et permettre en même temps la mise en lumière de données jusqu'alors enfouies sous des couches de cultures superposées.

Le secret qui enveloppe de telles traditions (notion sur laquelle je me suis étendu ailleurs) les défend contre les études hâtives. Il est indispensable non seulement de pouvoir se pencher à loisir sur ces problèmes, mais encore d'être soi-même enraciné dans un climat géographique aussi bien que spirituel permettant l'accès à des richesses ignorées. Des circonstances favorables m'ont facilité cet accès.

En outre, bien que l'état de publication des textes rende prématuré, sinon une telle affirmation, du moins l'appareil de preuves à son appui, un intérêt plus vaste encore semble s'attacher à ces recherches. En effet, on peut découvrir, à l'arrière-plan des différents éléments religieux et folkloriques étudiés, un climat de pensée et un état de civilisation qui constituent un élément spécifique de cette région de l'Iran.

C'est ainsi qu'aussi bien dans les sectes Ahl-i Ḥaqq et Yazidī et les confréries Qādirī et Naqṣbandī (et même Baktāšī et Qizilbāš) que dans la littérature populaire kurde et gouranie aux poèmes syllabiques, et les légendes et les contes comportant des éléments astronomiques et astrologiques, apparaît une sensibilité, religieuse et profane, commune. Au

fur et mesure que le déchiffrement des textes se poursuit, ce caractère se manifeste à mes yeux avec plus de netteté.

Si le folklore iranien dans le Kurdistan est aussi riche, c'est que la zone géographique dans laquelle il a pris naissance, c'est-à-dire le centre même de l'Iran sassanide, a vu se succéder maintes formes de cultures depuis une très haute antiquité. Étant donné cette richesse, d'une part, et la rareté des documents anciens, d'autre part, c'est à des disciplines annexes qu'il convient de recourir. C'est à la lumière de facteurs psychologiques qu'il est possible de discerner et de faire surgir de la poussière accumulée par le temps, les thèmes auxquels vient encore aujourd'hui s'alimenter cette sensibilité commune dont il a été question plus haut.

Au point de vue de la dialectologie iranienne, les divers parlers kurdes et gouranis, avec leurs formes archaïques, et notamment les dialectes tombés en désuétude ou sur le point d'y tomber, méritent une étude approfondie. Une telle étude ne peut qu'enrichir la linguistique portant sur les groupes iraniens.

Cet ouvrage se situe au sein d'un ensemble de recherches dont les unes ont déjà été publiées, et dont les autres feront l'objet de publications ultérieures. Je suis heureux de saisir ici l'occasion de remercier Monsieur G. Redard, professeur aux Universités de Berne et Neuchâtel, qui a bien voulu revoir notre manuscrit et inclure dans la collection qu'il dirige ce texte qui est sans conteste l'un des plus importants des Écritures sacrées des Ahl-i Ḥaqq.

M. M.

## I. INTRODUCTION

### 1. Généralités

La secte des Ahl-i Haqq, «Fidèles de Vérité», est établie principalement dans la province de Kirmanchah (surtout dans les régions de Gouran et de Şahna), en plein Kurdistan, non loin de la frontière de l'Irak. Elle possède des adhérents dans certaines autres provinces de l'Iran, particulièrement en Azerbaïdjan et dans les environs de Qazwîn et de Téhéran (dans les districts de Haştgerd et Varāmîn). De plus, un grand nombre d'adeptes se trouvent dispersés en Irak et en Turquie.

Les croyances qu'elle professe sont empreintes d'un caractère gnostique et secret; elles sont en marge de l'Islam iranien, et reflètent à certains égards une survivance de thèmes autochtones et, à d'autres égards, la présence de notions qui lui confèrent une coloration synchrétiste.

Cette religion se fonde avant tout sur la notion de théophanies et d'incarnations qui se répètent dans le déroulement d'un temps cyclique.

L'originalité et l'importance des textes ésotériques de cette secte religieuse que nous avons personnellement retrouvés en pays kurde justifiaient une traduction et une étude approfondie. Nous avons déjà consacré plusieurs années à ces recherches: nous nous sommes borné ici à l'étude d'un seul de ces textes.

Bien qu'il ne puisse être question d'examiner ici dans leur ensemble les doctrines des Ahl-i Haqq ni de nous étendre sur des considérations générales, nous espérons cependant avoir donné les éclaircissements qui paraissent nécessaires à l'intelligence du texte.

En dehors de l'importante étude de V. Minorsky, Notes sur la secte des Ahl-i Haqq<sup>1</sup> et, plus récemment, de l'ouvrage de M. W. Ivanow, The Truth worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq texts<sup>2</sup>, la secte des Ahl-i Haqq n'avait encore été étudiée que de façon très fragmentaire<sup>3</sup>. De toutes façons, le sujet n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie du point de vue de l'histoire des religions et du folklore. Il fallait d'abord étudier les textes en eux-mêmes. Nous avons été assez heureux pour découvrir un véritable trésor de manuscrits inédits dans un dialecte qui

<sup>1</sup> Parue dans la Revue du Monde Musulman 40-41, 1920, 19-97 et 44-45, 1921, 205-302; publiée aussi sous forme de livre avec un certain nombre d'additions en 1922 à Paris.

<sup>2</sup> Leiden et Bombay, 1953.

<sup>3</sup> Pour une bibliographie détaillée, cf. celle que V. Minorsky donne à la fin de ses Notes, et son article The Sect of the Ahl-i Haqq dans l'Enc. de l'Islam, 2e éd.

nous est familier, ce qui nous a permis d'en établir le texte pour la première fois. En outre nous avons publié des essais et des articles<sup>4</sup> sur ce sujet ainsi qu'un récent ouvrage consacré à «L'Ésotérisme kurde»<sup>5</sup> et au traité d'un mystique ahl-i Ḥaqq contemporain. Nous continuerons à faire paraître d'autres textes ainsi que le résultat des recherches auxquelles ils ont donné lieu.

<sup>4</sup> Cinquante-deux versets de Cheikh Amir en dialecte gūrāni: JA 1956, 391-422. - L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i Ḥaqq: Akten des XXIV. intern. Orientalisten-Kongr. München, Wiesbaden 1959, 496-498. - Les songes et leur interprétation chez les Ahl-i Ḥaqq du Kurdistan iranien: Les songes et leur interprétation, Sources orientales 2, Paris 1959, 191-205. - Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-i Ḥaqq): JA 1960, 463-481. - Le Secret indicible et la Pierre noire en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-i Ḥaqq): JA 1962, 369-433. - La naissance du monde chez les Kurdes ahl-i Ḥaqq: Trudy XXV Meždunarodnogo Kongressa vostokovedov II, Moscou 1963, 159-168. - Étude d'un titre de propriété du début du XVIIe s. provenant du Kurdistan (notes d'ethnographie et d'histoire): JA 1963, 229-256.

J'ai également traité des Ahl-i Ḥaqq, à différentes occasions, dans les études suivantes: Les vents du Kurdistan: JA 1959, 472-504. - Le soufisme et la musique: Encycl. de la Musique III, Paris 1961. - Le foyer kurde: L'Ethnographie, Paris 1961, 79-95. - Le mariage chez les Kurdes: ibid. 1962, 42-68. En langue persane: Ahman-u Bahman: Māh-e Now II, 2, Téhéran 1331 H. s./1952, 24-27. - Dāstān-e be-kūh raftan-e Farhād pesar-e Šayyād (légende de Farhād fils de Šayyād et de son ascension de la montagne): ibid. II, 3, Téhéran 1332 H. s./1953, 14-17. - 'Ašayer-i kurd I, Īl-e Sanjābī (les tribus kurdes: histoire, géographie et clans), Téhéran, 2e éd. 1333 H. s./1954.

<sup>5</sup> Ed. Albin Michel (collection Spiritualités vivantes), Paris 1966.

## 2. Le manuscrit

Nous étudions ici le premier livre d'un manuscrit intitulé *Daftar-i Xazāna-y Pirdīwari*, le livre du Trésor de Pirdīwar<sup>6</sup>, ouvrage de base des Gourans et qui constitue un exposé de leur doctrine. Ce titre est inscrit dans le colophon. Sur l'une des faces de la couverture en cuir est apposé un cachet où l'on peut lire *Jām-i Jam, Zubūr-i Ḥaḳīqat*. Chez les Gourans, ce recueil est appelé *Kalām-i Xazāna* ou *Kalām-i Pirdīwari*<sup>7</sup>.

Bien que copié récemment (mercredi 12 ordibehešt 1313 H. s., correspondant au 23 du dernier mois du printemps kurde 1353 H. lunaire [1934]), ce manuscrit est du plus haut intérêt et le seul qui soit accessible. Il contient un des plus importants ouvrages de la secte; chez les Gourans, il fait autorité en matière religieuse.

D'après le colophon, ce manuscrit a été copié par Ḥaqq-Murād Kākāi, fils de Kā-Raḥīm, l'un des trois grands derviches faisant partie du directoire religieux de la secte au village de Tūt-sāmi dans la région de Gouran.

Le contenu en a été approuvé par Kā-Dārāb Manhūi, également membre de ce directoire, qui atteste la parfaite authenticité de notre copie et le soin avec lequel elle a été effectuée à partir d'un manuscrit que lui-même possède. Cet exemplaire a été dédié à Sayyid 'Alī Ḥaydarī, frère de Sayyid Šams-ud-Dīn Ḥaydarī, chef religieux des Gourans, et c'est ce dernier qui m'en a fait don en 1946. A cette époque, il n'en existait à ma connaissance que deux ou trois exemplaires. Après la mort de Sayyid Šams-ud-Dīn (1949), certains Gourans m'ont demandé de confronter leurs manuscrits avec le mien pour les compléter.

Nous avons personnellement confronté ce manuscrit avec celui de Kā-Dārāb (Ms. B.), qui était ancien et très usagé. Kā-Dārāb en connaissait d'ailleurs le texte par cœur sans avoir toujours pénétré le sens des versets. A l'exception d'infimes détails, les deux copies étaient semblables.

Le recueil comprend des chapitres ou des livres qui sont censés appartenir aux époques dont ils relatent l'histoire: ils ne présentent pas tous le même style. On peut constater des variantes dialectales correspondant aux différentes zones d'influence des Ahl-i Ḥaqq; les traditions et les

<sup>6</sup> Manuscrit de 262 p., 170 × 108 mm; bonne écriture; 18 hémistiches à la page en moyenne, 6 étant écrits horizontalement au milieu de la page, les autres en diagonale au-dessus et en-dessous des précédents. Jolie couverture en cuir avec cachet.

<sup>7</sup> Pour la transcription des mots gouranis, v. p. 112.

formes anciennes y semblent respectées. Nous avons donc une transmission assez fidèle des traditions orales anciennes. On ne peut pourtant pas exclure l'hypothèse d'un ou plusieurs compilateurs qui auraient réuni certaines parties de ces *Kalām*<sup>8</sup> dans les deux derniers siècles, après avoir reçu, semble-t-il, l'ordre de préparer un ouvrage général et uniforme sur les données et les apophtegmes déjà existants.

Le recueil contient 26 *Kalām* : c'est le premier d'entre eux, qui occupe les pages 1 à 48 du manuscrit et s'appelle *Dawra-y Dāmyārī* (cf. infra), que nous donnons ci-après : il s'agit d'un traité indépendant, comprenant 221 versets de quatre hémistiches chacun qui relatent l'histoire sacrée des Ahl-i Ḥaqq, telle qu'elle est conçue traditionnellement.

Le *Dawra-y Dāmyārī* est l'un des traités les plus curieux de la secte. Il présente des caractères spécifiques qui ont nécessité un véritable déchiffrement. Ceci nous a amené à des constatations qui, à leur tour, serviront de clé pour la compréhension d'autres textes de même provenance. Bien que compliqué en apparence, le plan s'en révèle à l'analyse comme conforme à un certain prototype originel. Il s'articule en effet suivant un schéma où les formules stéréotypées et les clauses de style ont joué un rôle essentiel dans la mémorisation et la transmission orale. Ces répétitions mêmes, caractéristiques des œuvres primitives traditionnelles, non seulement apportent ici une note de charme archaïque, mais encore sont l'un des facteurs les plus importants du déchiffrement auquel nous venons de faire allusion. On se trouve ici en présence d'une récurrence de thèmes qui, à la manière d'un contrepoint, se font écho les uns aux autres et, de ce fait, s'insèrent dans une conception cyclique du temps et évoquent par leur retour même l'enchaînement des événements sacrés.

Le rythme verbal de ces versets présente des traits communs avec celui des mélodies rituelles des Ahl-i Ḥaqq : sous des dehors monotones existe en réalité une diversité due à des modifications de détail, assurant la transition entre les thèmes et les nuancant de façon variée. La force et le relief de ces changements proviennent du passage d'un nom propre à l'autre, avec toute la résonance qu'évoque le rôle historique ou mythique des personnages servant de véhicule aux différentes incarnations.

<sup>8</sup> Le mot *kalām*, d'origine arabe, employé également en persan, a un sens plus nuancé chez les Ahl-i Ḥaqq. Il signifie d'abord « paroles », puis « recueil de paroles » et, dans la secte que nous étudions, il est utilisé quand il s'agit plus particulièrement de « paroles en vers » attribuées aux grands personnages religieux qui tous conversent et discutent ensemble au cours des diverses incarnations. Ces paroles varient selon les sectes, et les compilateurs qui les ont rapportées ne sont jamais mentionnés. Ici, comme dans les textes sacrés des autres religions, c'est la foi seule qui garantit la véracité des dires. Les titres des *Kalām* n'indiquent pas toujours leur auteur véritable, bien que cela soit censé être ainsi, mais spécifie que les faits et les paroles concernent la vie et l'époque de ce personnage.

### 3. Structure du texte

En vue de résoudre les nombreux problèmes que soulève ce texte, il convient de procéder tout d'abord à son analyse.

L'ouvrage est composé comme une suite de paroles prononcées par un certain nombre d'interlocuteurs réunis en assemblée et qui interviennent à tour de rôle.

L'ordre dans lequel chacun prend la parole varie, mais les personnes sont toujours les mêmes: Dieu désigné comme le Roi et les Sept Anges qui l'accompagnent. A partir du verset 205 jusqu'à la fin, on voit apparaître d'autres noms que ceux de ces huit personnes, il s'agit des appellations données à ces derniers lors d'autres incarnations. Les noms originels et les plus fréquemment utilisés au cours du livre sont ceux qui désignaient Dieu et ses anges lors de leurs incarnations au VIII<sup>ème</sup> s. de l'hégire.

1. Dieu porte tantôt le nom de *Šāh*, *Pādišāh* ou *Pādšā* (Roi), tantôt de *Sulṭān*; celui-ci se réfère à *Sulṭān-Sihāk*, la plus célèbre théophanie, c'est-à-dire celle du VIII<sup>ème</sup> s. dont nous venons de parler. Les propos tenus par cette incarnation sont rapportés dans 26 versets où Dieu est appelé *Šāh* ou *Pādišāh*, dans 2 versets où il se nomme *Sulṭān*, et dans un verset où il est désigné par *Xān-Aḥmad*.

2. L'ange Gabriel est désigné par les noms de *Binyāmīn* (28 versets) ou *Qul-Uḡlī* (3 versets). C'est l'ange le plus proche de Dieu, créé dans la Perle de sa propre Essence avant toute création. Il est le gardien du Pacte prééternel et le Maître de l'Alliance.

3. L'ange Michel (*Mikā'il*) est nommé *Dāwūd* (37 versets) ou *A'zam* (3 versets). C'est le Guide (*Dalīl* ou *Rahbar*) chargé de faire marcher les affaires du monde.

4. L'ange Raphaël est appelé *Pīr-Mūsi* (32 versets), *Muzwīt* (2 versets), cité aussi sous la forme de *Zūmīt* (dans les versets 206 et 207) ou *Šakar* (1 verset). Il est ministre et scribe; il détient le Calame d'or avec lequel il enregistre dans le Livre secret.

5. L'ange Azraël est nommé *Mustafā* (16 versets) ou *Zangī* (1 verset). Il est chargé d'apporter la mort. C'est l'ange du Courroux divin.

6. L'ange Mère de Dieu est désigné soit par les noms de *Ramz* ou *Ramzār* (18 versets), soit par ceux de *Šarīf*, (1 verset) ou *Murād* (2 versets). Il s'occupe du Service de Dieu<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> C'est l'ange féminin qui symbolise la miséricorde divine (*Raḥmat*) et qui est incarné à différentes reprises sous la forme d'une femme qui a porté en son sein la manifestation divine.

7. [*Šāh-*] *Ibrāhīm* (27 versets) nommé aussi *Alqās* (1 verset).

8. *Aḥmad* (20 versets), autre nom de *Bābā-Yādiḡār* qui est considéré comme le fils et le successeur de *Sultān-Sihāk*.

Ces huit personnes portent en tout ici dix-neuf appellations qui correspondent seulement à trois groupes de manifestations (*Sultān-Sihāk*, *Bābā-Yādiḡār* et *Xān-Aḥmad*), bien qu'il soit fait allusion à de nombreuses autres incarnations de Dieu et de ses Anges dans ce monde au cours de ce livre.

Les rôles d'interlocuteurs se répartissent entre ces dix-neuf noms de la façon suivante<sup>10</sup>:

*Aḥmad*: 7, 14, 27, 34, 42, 52, 80, 85, 95, 110, 132, 138, 139, 157, 160, 167, 172, 182, 189, 217.

*Alqās*: 218.

*A'zam*: 207, 208, 213.

*Binyāmīn*: 2, 9, 16, 22, 29, 36, 37, 44, 45, 46, 62, 74, 84, 87, 92, 100, 109, 119, 121, 141, 147, 148, 149, 162, 173, 174, 179, 185.

*Dāwūd*: 3, 10, 17, 23, 30, 38, 47, 48, 58, 64, 73, 79, 82, 88, 101, 117, 122, 133, 137, 142, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 175, 177, 178, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 216.

*Ibrāhīm*: 54, 55, 56, 60, 96, 97, 112, 113, 114, 115, 127, 128, 129, 130, 158, 170, 171, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204.

*Murād*: 210, 214.

*Muṣṭafā*: 5, 12, 19, 25, 32, 40, 50, 59, 77, 93, 105, 106, 125, 135, 136, 163.

*Muzwīt*: 209, 212.

*Pādīšāh*: 1, 8, 15, 21, 28, 35, 43, 53, 63, 66, 67, 68, 69, 76, 86, 98, 99, 111, 116, 120, 131, 140, 146, 161, 183, 184.

*Pīr-Mūsī*: 4, 11, 18, 24, 31, 39, 49, 57, 65, 72, 78, 81, 89, 90, 91, 102, 103, 104, 118, 123, 124, 134, 143, 144, 155, 156, 164, 165, 166, 176, 180, 186.

*Ramz*: 13, 20, 26, 33, 41, 51, 61, 75, 83, 94.

*Ramzbār*: 6, 107, 108, 126, 145, 168, 169, 181.

*Sultān*: 70, 71.

*Šakar*: 221.

*Šarīf*: 220.

*Qul-Uḡlī*: 206, 211, 215.

*Xān-Aḥmad*: 205.

*Zangī*: 219.

En tête de chaque verset, après le nom de l'interlocuteur, on trouve un terme spécial appartenant à la langue gouranie ancienne et utilisé par respect pour annoncer que des paroles sacrées vont suivre. Ce vocable,

<sup>10</sup> Les chiffres renvoient aux versets, non aux pages.

*maramō* «il déclare», n'existe que sous cette forme de la 3<sup>e</sup> p. du sing. de l'indicatif présent. On n'en connaît qu'un dérivé, *aramā*, très rarement employé dans d'autres textes ahl-i Ḥaqq avec le sens de «déclaration» ou «dit» et la forme d'un substantif verbal<sup>11</sup>. Il correspond au verbe persan *farmūdan*.

Chaque verset se compose de quatre hémistiches; le premier est de cinq syllabes, les trois autres sont décasyllabiques, chaque groupe de cinq syllabes étant suivi d'une césure, ce qui facilite la psalmodie.

Le premier hémistiche constitue une sorte de titre et on le retrouve intégralement comme seconde partie du deuxième hémistiche. Lorsqu'il ne s'agit pas de paroles prononcées par Dieu, ce premier hémistiche commence souvent par le mot *dām* «filet»<sup>12</sup> que l'on retrouve au début du deuxième groupe de cinq syllabes du second hémistiche.

Le deuxième hémistiche constitue le véritable début du verset. De façon analogue à ce qui a lieu pour le premier hémistiche, sauf exception, quand les paroles rapportées ne sont pas attribuées à Dieu ou à Binyāmīn et que le premier hémistiche commence par le mot *dām*, ce deuxième hémistiche débute par l'expression *Dāmyār Binyāmīn*, suivie du mot *dām* assorti d'une épithète: c'est-à-dire «le Chasseur Binyāmīn, son filet est...».

L'expression *Dāmyār Binyāmīn* est placée en tête de cet hémistiche pour mettre en valeur le rôle et la fonction spirituelle de Binyāmīn évoqués dans le titre même de l'ouvrage. La deuxième partie de l'hémistiche après la césure est une proposition mise en apposition, toujours introduite par un adjectif possessif (à la 3<sup>e</sup> p. sg.) se rapportant au sujet de cette proposition. Les paroles du Roi s'adressent toujours aux membres de l'assemblée, tantôt sous forme d'une apostrophe directe comportant un impératif (versets 1, 15, 53, 146), tantôt sous forme de récit (versets 8, 21, 28, 35, 43, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 86, 98, 99, 111, 116, 120, 131, 140, 161, 183, 184, 205). Ces discours sont à la première personne du singulier ou du pluriel.

Dans les paroles attribuées à Binyāmīn, le mot *dām* apparaît selon un certain rythme, au début du premier hémistiche et à la sixième syllabe du second (versets 2, 9, 22, 29, 37, 44, 45, 46, 62, 74, 84, 87, 100, 121, 215); il manque dans les versets 16, 36, 92, 109, 119, 141, 147, 148, 149, 162, 173, 174, 179, 185, 206, 211. A l'exception du verset 87 où il parle de lui-même à la troisième personne en employant l'expression *Dāmyār Binyāmīn*, cet ange s'exprime toujours à la première personne du singulier et apporte un témoignage sur lui-même ainsi que sur les autres Anges.

<sup>11</sup> P. ex. ce terme est cité, avec le vers dans lequel il est inclus, dans un manuscrit ahl-i Ḥaqq intitulé *'Ālam-i Ḥaḡiqat* écrit par Kā-Raḡīm p. 34, et dans le *Kalām-i Šāh-Xōšīn*, verset 41, version du Gouran (mss. personnels inédits).

<sup>12</sup> Nous expliquerons plus loin ce terme ainsi que ceux des autres hémistiches.

Le troisième hémistiche commence par une formule consacrée, de forme archaïque, usitée surtout dans cet ouvrage et qui est mise en vedette: *naynā tanāniš* «en ce lieu-là, il a tendu [son filet...]»; vient ensuite une préposition suivie d'un complément circonstanciel de temps ou de lieu, ou d'un nom de personne, de chose ou d'un mot abstrait. Ainsi sont parfois désignés la personne ou l'époque d'une incarnation ou le lieu du passage du Roi, ou encore la manière dont le filet est tendu.

Dans le quatrième hémistiche, quand les trois précédents contiennent les trois formules citées plus haut (*dām*, *Dāmyār Binyāmīn*, *naynā tanāniš*), on trouve également une quatrième formule rituelle: *Šahbāz-iš gērdan Xwāfā-y* c'est-à-dire «il a capturé l'Aigle royal, - c'est-à-dire Dieu - le Maître de...». Ici se place souvent un nom ou un surnom se rapportant à celui qui énonce le verset. Par exemple, dans le verset 7 énoncé par Aḥmad, le quatrième hémistiche porte: il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Yār-Kamāl (l'un des noms de Aḥmad). Ce procédé, qui se répète fréquemment, s'avère très utile pour reconnaître le sens du dernier mot de l'hémistiche: dans l'exemple que nous venons de donner, cela nous permet de comprendre qu'il s'agit d'un des noms de Aḥmad ainsi que nous le savons par ailleurs.

En résumé, cet hémistiche se divise en deux parties. Dans la première, le sujet qui effectue la capture de l'Aigle est toujours Binyāmīn, dans la seconde, l'apposition «le Maître de...» se rapporte à l'Aigle royal.

Selon la personne qui introduit le verset (par exemple l'Ange Dāwūd), le 4<sup>e</sup> hémistiche précisera: «Le Maître de Dāwūd» ou un autre nom qui s'applique également à Dāwūd, et qui indique en outre l'incarnation à laquelle il est fait allusion: ainsi l'Aigle royal (Dieu), toujours capturé par Binyāmīn, apparaît comme le «Maître de Karam» (dans le verset 64, Karam étant le nom de Dāwūd lors d'une de ses incarnations).

Quand les trois premiers hémistiches ne comportent pas les formules que nous avons indiquées, le quatrième n'en comporte, lui non plus, aucune. Tel est constamment le cas pour les versets énoncés par Dieu, sauf le verset 87 par Binyāmīn et quelquefois, mais rarement, par les autres Anges.

Il arrive que ce soit le même personnage qui prononce deux ou plusieurs versets successifs lorsqu'il s'agit d'un récit.

Voici l'ordre dans lequel se présentent les différents personnages du livre:

Du verset 1 au verset 52: Pādšāh (P.), Binyāmīn (B.), Dāwūd (D.), Pir-Mūsī (P.M.), Muṣṭafā (M.), Ramzbār (R.), Aḥmad (A.).

Du verset 53 au verset 62: P., Ibrāhīm (I.) (3 fois), P. M., D., M., I., R., B.

Du verset 63 au verset 65: P., D., P.M.

Du verset 66 au verset 75: P. (4 fois), Sulṭān (S.) (2 fois), P.M., D., B., R.

Du verset 76 au verset 85: P., M., P.M., D., A., P.M., D., R., B., A.

Du verset 86 au verset 97: P., B., D., P. M. (3 fois), B., M., R., A., I. (2 fois).

Du verset 98 au verset 110: P. (2 fois), B., D., P.M. (3 fois), M. (2 fois), R. (2 fois), B., A.

Du verset 111 au verset 115: P., I. (4 fois).

Du verset 116 au verset 119: P., D., P.M., B.

Du verset 120 au verset 130: P., B., D., P.M. (2 fois), M., R., I. (4 fois).

Du verset 131 au verset 139: P., A., D., P.M., M. (2 fois), D., A. (2 fois).

Du verset 140 au verset 145: P., B., D., P.M. (2 fois), R.

Du verset 146 au verset 160: P., B. (3 fois), D. (5 fois), P.M. (2 fois), A., I., D., A.

Du verset 161 au verset 182: P., B., M., P.M. (3 fois), A., R. (2 fois), I. (2 fois), A., B. (2 fois), D., P.M., D. (2 fois), B., P.M., R., A.

Du verset 183 au verset 205: P. (2 fois), B., P.M., D. (2 fois), A., D. (5 fois), I. (10 fois).

Du verset 205 au verset 221: Xān-Aḥmad, Qul-Uḡlī, A'zam (2 fois), Muzwīt, Murād, Qul-Uḡlī, Muzwīt, A'zam, Murād, Qul-Uḡlī, D., A., Alqās, Zangī, Šarīf, Šakar.

Comme on s'en aperçoit, l'ordre des interlocuteurs du v. 1 au v. 52 est régulier, mais il n'y a que six personnages; avec le Roi (*Pādšā*) cela fait sept. Par la suite, il y a en général sept personnages; avec le Roi (*Pādšā*) cela fait huit, mais à condition de toujours commencer par le Roi, l'ordre et le nombre des personnages qui parlent varient.

Il arrive parfois qu'après le Roi ne parlent que deux ou trois personnages, et même qu'un seul personnage parle plusieurs fois de suite.



## II. LA CHASSE MYSTIQUE

### 1. *dām* »filet«

Le terme de *dām* qui intervient constamment tout au long de notre texte (134 fois, composés non compris) est susceptible de revêtir plusieurs acceptions.

Tout d'abord, il désigne un piège fait de fil, soit sous la forme d'un réseau de filet utilisé pour la pêche et la capture des oiseaux, soit sous la forme d'un simple lacet ou d'un lasso employé à la guerre pour faire des prisonniers ou renverser des cavaliers. Il a aussi le sens plus général de «embûche, piège». Comme le texte ne permet pas de distinguer par lequel de ces noms *dām* doit être traduit, nous conservons le terme original, et pour mieux comprendre l'emploi religieux et mystique de ce terme, nous l'étudions d'abord dans le folklore iranien où une grande partie de ces thèmes prend sa source.

Dans le sens de lasso, *dām* équivaut au terme persan *kamand* (kurde *kaman*) employé dans toute la littérature épique, folklorique ou classique. C'est surtout la littérature populaire ancienne, décrivant la vie et les aventures de héros souvent légendaires, qui fournit une description intéressante et parfois poétique du *kamand*.

Parmi les armes des héros, mais surtout au nombre de celles de leurs compagnons, se trouvait toujours le *kamand* qui servait à capturer des ennemis lors des embûches qui leur étaient tendues. La figure de l'*ayyār*, qui est en quelque sorte l'équivalent de l'écuyer européen à l'époque féodale, est très caractéristique d'un certain état social. Ces *'ayyār* constituent une sorte de corporation au sein de la *futuwwat* (fraternité chevaleresque); leur rôle consiste à accompagner leur seigneur et à l'aider de toutes les façons possibles, notamment par la ruse et par les artifices pour lesquels ils sont particulièrement doués. Les récits légendaires abondent en anecdotes relatant leurs traits de finesse et d'habileté. Sur le plan historique, ils jouent également un rôle important. Sortis du peuple, ils en restèrent toujours proches et s'employèrent à soulager les infortunés et à réparer les injustices, même s'ils agissaient d'une manière considérée comme peu orthodoxe. L'un d'eux devint célèbre sous le nom de Ya'qūb Layth au Xe s. (IVe s. H.): il dirigea un mouvement nationaliste de révolte contre les exactions de l'armée arabe en Iran. Il devint roi et fonda la dynastie des Saffarides.

Un rapprochement s'impose entre l'*'ayyār* tel qu'il nous apparaît, et les traits attribués à Binyāmīn dans notre texte. En effet, tous deux

utilisent la même arme, bien qu'à des fins différentes: l' 'ayyār se sert de son *kamand* pour attraper des ennemis, alors que l'Ange avec son *dām* capture des âmes et surtout Dieu, symbolisé par l'Aigle royal. En outre, l' 'ayyār, comme *Binyāmīn*, est qualifié de «frère»: un des noms de Binyāmīn est *Axī* «frère»; dans ce cas, le terme a une valeur mystique. De plus, le mot *Bābā* «père, maître» (avec une nuance de respect) leur est appliqué à tous deux. Signalons ici que d'autres personnages considérés comme des manifestations angéliques sont qualifiés de même. Quant aux 'ayyār, ils faisaient, nous l'avons dit, partie d'une corporation à caractère fraternel très prononcé. Une sacralité particulière semble leur avoir été attribuée, et c'est là vraisemblablement une tradition ancienne dont malheureusement nous ignorons le détail. On peut voir ce caractère dans l'emploi de l'expression *dhāt-e pāk*, c'est-à-dire «la pure essence», utilisée d'habitude pour les anges et les saints<sup>1</sup>.

Il se peut que ce soit ce même esprit fraternel des 'ayyār qui ait survécu chez les Ahl-i Ḥaqq et qui ait marqué de son empreinte la manière de vivre de ces derniers, qu'anime un sens profond de la solidarité. On retrouve dans leur religion une transposition, sur le plan spirituel, d'une tradition ainsi perpétuée sous un double aspect, social et mystique.

Nous avons d'ailleurs entrepris une étude de la *futuwwat*, de ses développements et de ses aspects actuels dans les différentes sectes mystiques des pays kurdes<sup>2</sup>.

Des marques de l'influence de la *futuwwat* attestées dans plusieurs sectes mystiques comme les Malāmātiya et surtout les Naqšbandīya, les Qādirīya et les Baktāšīya se manifestent nettement chez les Ahl-i Ḥaqq qui ont recruté leurs adeptes parmi les paysans et dans les villes, surtout parmi les boutiquiers et les artisans.

L'esprit de corporation déjà développé parmi ces derniers les prépara à transposer cette mentalité sur un plan plus mystique. On connaît d'ailleurs le rôle religieux et mystérieux de Salmān qui, d'après la tradition des corporations, en serait un promoteur et le fondateur. Une des incarnations de l'Ange Gabriel, nommé chez les Ahl-i Ḥaqq Binyāmīn, n'est autre que ce même Salmān<sup>3</sup>.

On désigne par ce même terme de *kamand* le cordon que certains soufis portent autour de la taille et qui, lui aussi, est revêtu d'un caractère sacré. Appelé généralement *kamand-e waḥdat*, il porte chez certains derviches le nom de *rašma*. Il s'agit manifestement d'un héritage du

<sup>1</sup> Cf. *Dhāt-e pāk-e Nasīm*, p. 9, *Eskandar-nāma* populaire (en prose), éd. Moḥ. 'Alī 'Elmī, Téhéran s. d.

<sup>2</sup> Nous comptons la publier prochainement. Cf. l'intéressant article de L. Massignon, *La Futuwwa* ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au moyen âge: NClío 1952, 171-197.

<sup>3</sup> Salmān est le nom de Gabriel (= Binyāmīn) dans la *Šarī'at*. Cf. v. 45, 46, 84, 87 de notre texte.

zoroastrisme : on connaît bien le cordon zoroastrien, *kostī*, dont les fidèles s'entouraient trois fois la taille. Il existait en outre des rites spéciaux pour le *kamar bastan*, c'est-à-dire la cérémonie où le maître ceignait la taille de son disciple parvenu à une certaine maturité spirituelle.

Dans le livre folklorique des *Secrets de Ḥamza*<sup>4</sup>, le mystérieux personnage *Khidr* qui fait parfois des apparitions sur terre fait don à 'Amr(w), 'ayyār de Ḥamza, d'un merveilleux *kamand* de 48 gaz de long (env. 48 m.), de sept couleurs et doré, et qui confère à son possesseur des pouvoirs magiques. Il est également question dans ce livre de deux autres *kamand* tressés de soie par Āšifa, mère de Xezr (*Xidr*), offerts par elle-même, l'un à Ḥamza, l'autre à 'Amr, son 'ayyār. Tous deux ont des qualités merveilleuses : l'eau ne peut les mouiller, le feu ne peut les brûler, personne ne peut les couper ni les déchirer. S'il arrivait un jour que quelqu'un y parvint, cela signifierait que la puissance de Ḥamza a pris fin. Généralement, ce *kamand* est décrit comme une corde de soie, susceptible d'être enroulée sur elle-même soixante ou soixante et une fois, «à la façon des boucles de cheveux d'une beauté». C'est surtout à propos du moment où le héros l'ôte de sa taille pour l'enrouler à nouveau avant de le jeter, que le *kamand* fait, dans ces légendes, l'objet d'une telle comparaison.

On l'emploie non seulement comme un lasso, mais encore comme une échelle permettant d'escalader les murs ou les tours des châteaux pour se rendre à des rendez-vous galants : à cette fin, la corde parfois est décrite comme munie de dix-sept crochets *kamand-e hajdah qollāba*<sup>5</sup>, dont l'un sans doute se fixe aux créneaux, tandis que les autres servent d'échelons. De même que le nom du héros pouvait jadis être inscrit sur les flèches de son arc, il l'est aussi parfois sur ces crochets.

Ceux-ci sont souvent comparés aux crochets, ou dents creuses, des serpents.

Quand il s'agit de l' 'ayyār, le *kamand* est principalement utilisé pour tendre des embuscades, capturer des adversaires ou des rivaux, ou enfin être enfoui dans le sol pour servir de piège.

Dès que l'adversaire était arrivé à l'endroit où le lasso était dissimulé, l' 'ayyār, de sa cachette, imitait le cri d'un animal ou d'un oiseau afin de détourner son attention et de pouvoir, en tirant sur la corde, le faire

<sup>4</sup> *Romūz-e Ḥamza*. Éd. lith., Tabriz 1320 H. s./1902.

<sup>5</sup> Ce nombre évoque les dix-sept corporations traditionnellement instituées sous l'égide de Salmān symbolisant les 17 *raḳ'a* dans la prière. Ce nombre symbolique apparaît à maintes reprises dans le folklore persan et surtout dans les légendes, notamment «les dix-sept conseils murmurés à l'oreille du roi lors de son couronnement» (cf. *Les secrets de Ḥamza*, p. 59-60), les dix-sept composantes de l'étendard '*alam-e hajdah šogga*, l'âge de dix-sept ans donné aux jeunes héros, etc. — Cf. aussi l'intéressant article de Mme Irène Mélikoff, Nombres symboliques dans la littérature épico-religieuse des Turcs d'Anatolie : JA 1962, 435-445.

tomber. La seule échappatoire consistait, à condition qu'on eût des réflexes suffisamment rapides, à faire un bond hors de la zone dangereuse. Les 'ayyār allaient jusqu'à placer deux ou trois *kamand* à la même place pour multiplier les chances de capture.

Dans les légendes, au nombre des armes merveilleuses attribuées à un certain héros, nous trouvons une allusion au *dām* de Šāh-Palang Fārsi<sup>6</sup>, c'est-à-dire le *dām* du roi Palang («panthère») du Fārs. C'est le prototype le plus parfait qui sert de référence quand il est question de *dām*. Quant au personnage de Šāh-Palang, nous n'avons pu retrouver sa trace ailleurs. Il semble désigner un 'ayyār, sans doute un maître de corporation dont est issue une lignée d'artisans spécialistes de la fabrication du *dām*, ou encore un maître mystique: nous tirons cette dernière conjecture du titre de «roi» qui lui est conféré à l'instar de nombreux maîtres spirituels<sup>7</sup>.

En termes d'élevage, on appelle, dans le Kurdistan, *kamandār* les propriétaires de bêtes à cornes et de chevaux; cette expression provient de la coutume d'attacher ces animaux ensemble par le cou ou par la bride au moyen d'une corde. On utilise même ce mot de *kaman* ou *kamand* comme un "numératif" désignant un certain nombre de têtes de bétail. Dans la province du Fārs, au Sud de l'Iran (surtout dans la région d'Eṣṭahbānāt), le *kamand* sert également à capturer les onagres et à dompter comme ailleurs les poulains avant de les seller. En outre, dans la chasse, le *kamand* est aussi utilisé pour la capture des gazelles.

Dans la littérature persane et kurde, le mot *kamand*, aussi bien que le mot *dām*, entre dans de nombreuses images: c'est ainsi qu'on compare les boucles et les tresses de cheveux à un lacet, un piège qui se saisit des cœurs des amoureux.

Sa'dī écrit: «Je ne suis pas le seul à avoir été pris au lasso de tes beaux cheveux.

Chaque boucle de tes cheveux recèle un prisonnier»<sup>8</sup>.

Dans les œuvres folkloriques on va jusqu'à comparer le regard à un *kamand* qui capture même le firmament dans sa boucle.

<sup>6</sup> Par exemple p. 59-60 des *Secrets de Hamza*, éd. cit.

<sup>7</sup> Pourtant nous trouvons à une époque tardive, dans l'ouvrage intitulé *Badāye' ul-Waqāye'* de Zyan-ud-Dīn Maḥmūd Wāsefi (traitant des événements de son époque, XVI<sup>e</sup> s., de sa propre biographie ainsi que des événements s'étant déroulés à Samarqand et en Transoxiane), édité par Alexandre Baldirow (Moscou 1961), un certain Palang-e Tabarānī (I, 316). Celui-ci semble être un type populaire présentant aux yeux de certains groupes sociaux de l'époque un caractère plus ou moins ésotérique. Telle est du moins la conclusion à laquelle l'auteur nous permet d'arriver. Quand à lui, sunnite orthodoxe, il se pose en critique de son époque qu'il considère comme entachée de déviations religieuses.

Bien entendu, il nous est impossible d'affirmer qu'il s'agit bien du même personnage. Le maître Šāh-Palang Fārsī a peut-être servi de prototype à ce [Šāh-] Palang Tabarānī, tous deux à la fois maîtres mystiques et membres rattachés aux corporations.

<sup>8</sup> *Kollīyāt-e Sa'dī*, Téhéran 1340 H. s./1962, 106, l. 1.

Contrairement à l'usage qui est fait dans notre texte, on trouve parfois le mot *dām* dans la littérature persane, comme moyen, utilisé surtout par les hypocrites, pour attraper quelqu'un ou quelque chose par la ruse: «Le *'anqā* ne se laisse capturer par personne, retire ton *dām*. Ici le *dām* est toujours dénué de puissance»<sup>9</sup>.

Le *dām* au sens originel s'emploie pour la capture des animaux, particulièrement des oiseaux, et est souvent associé aux mots *dāna*, grain et *morǰ*, oiseau. Dans notre texte, le *dām* de Binyāmīn lui sert essentiellement à s'emparer de l'Aigle royal, symbole de Dieu, de même que dans les poèmes mystiques nous voyons la bien-aimée capturer son amant dans les boucles de ses cheveux.

Les différents emplois des mots *kamand* et *dām*, dans la sociologie et la littérature mystique aussi bien que profane, montrent les correspondances et les différents plans qui recourent les significations attribuées à ce terme chez les Ahl-i Ḥaqq, principalement dans notre texte.

La juxtaposition dans un même ensemble de notions se rattachant à un même thème central permet une compréhension à plusieurs plans qui ne s'excluent pas les uns les autres. C'est là d'ailleurs une caractéristique de ces textes qui comportent un sens ésotérique dissimulé par des représentations archaïques: celles-ci reflètent une certaine technicité dépendant d'un contexte social donné.

C'est ainsi que, bien qu'il s'agisse essentiellement d'une arme spirituelle, notre texte fait quelques allusions à son aspect concret et technique.

Nous pouvons déduire, par exemple, d'un verbe employé pour le décrire qui est celui qui désigne le tissage en général et celui des toiles d'araignées en particulier, qu'il s'agit d'un réseau de mailles tissées, donc d'un filet. Ce verbe se retrouve pratiquement dans chaque verset où est employé le mot *dām*, même si le contexte n'implique pas nécessairement une idée de tissage et même quand *dām* n'est pas pris au sens de filet.

Bien que, d'après le contexte, ce mot dans certains versets désigne un lacet ou un lasso – ce qu'on peut déduire du fait que Binyāmīn lance le *dām* à la manière d'un guerrier projetant son lasso –, dans de nombreux versets il est évident qu'il s'agit d'un filet. Notamment dans les versets 18 et 81, il est précisé que ce *dām* est un filet de pêche, et le verset 65 spécifie que Binyāmīn l'a tissé. Mais les versets 50 et 215 font ressortir clairement qu'il s'agit d'un piège.

Dans le *Tadhkira-y a'lā'*<sup>10</sup> édité par W. Ivanow (p. 68), Binyāmīn déclare qu'il est le Chasseur et que son filet (*dām*) est fait de lin (*katān*).

<sup>9</sup> *Divān-e X'āfā Šams-ud-Dīn Moḥammad Ḥāfez Šīrāzi*, éd. Moḥ. Qazwīni et Qāsem Ghāni, Téhéran 1320 H. s./1941, p. 6, l. 11.

<sup>10</sup> Texte ahl-i Ḥaqq en persan publié dans le recueil cité de W. Ivanow, *Truth-worshippers of Kurdistan*.

Dans le verset 2 de notre texte, le mot *dām* est pris comme synonyme de *šas* (persan *šast*), filet ou ligne de pêche.

Nous trouvons ce même mot également p. 76 du *Tadhkira-y a'lā*, où *Šāhibkār* (Dieu) s'adresse à Ḥamza Bara-Šāhī. Dans un autre verset gourani de ce dernier livre, il est question d'un *dām* qui est fait de *dawār*, tissu de poils de chèvre dont on fabrique des tentes.

Jusqu'ici nous nous sommes borné à l'étude du *dām* sous ses aspects purement matériels; mais ce qui importe, c'est la signification spirituelle qui lui est attribuée. C'est ainsi que Binyāmīn déclare (v. 22) qu'il possédait déjà son *dām* quand il se trouvait au sein de la Perle, avant la création du monde.

Dans de nombreux versets, le *dām* est décrit en termes abstraits, dans d'autres en termes concrets. Il est présenté comme ayant une certaine couleur ou un certain attribut. Sa diversité est marquée par le verset 192 indiquant que Binyāmīn possède mille *dām*. Même au cas où *dām* est comparé à une personne, un animal ou un objet, ce qui est impliqué est toujours d'ordre spirituel.

Dans l'ensemble, il s'avère que le *dām* représente un pouvoir surnaturel dont Binyāmīn est le détenteur. Il est sacré et de caractère magique même dans ses représentations concrètes. En outre, sa possession est une prérogative qui marque la supériorité de Binyāmīn sur les Anges et les hommes.

*Dām* est un réceptacle de forces divines prêté à Binyāmīn à la suite du Pacte d'alliance passé entre Dieu et ses anges dans la prééternité. En tant qu'arme, le *dām* symbolise toutes les capacités et virtualités de Binyāmīn pris en sa qualité de Chasseur spirituel; il participe étroitement à la sacralité de l'Ange.

De plus, il typifie une force impersonnelle transmise par la communauté des Ahl-i Ḥaqq à Binyāmīn sous sa forme humaine aussi bien que sous son aspect angélique, force servant à la capture de l'Aigle royal, c'est-à-dire à la recherche de Dieu.

Dans sa signification la plus profonde, le *dām* est en quelque sorte la contrepartie du Pacte lui-même. En échange de la promesse de fidélité des anges, Dieu à son tour leur a octroyé, en la personne de Binyāmīn, chef et Maître du Pacte, une possibilité de revendiquer auprès de lui l'exécution de sa propre promesse. C'est sous cet aspect de coercition mystique que le *dām* peut dans cette perspective être qualifié d'arme. D'ailleurs, qu'il s'agisse de l'Assemblée angélique ou de celle des Ahl-i Ḥaqq, c'est toujours Binyāmīn qui sert d'intermédiaire entre Dieu et les autres, lui seul en sa qualité d'Ange proche pouvant s'entretenir directement avec Dieu et étant pour cette raison chargé de partir à sa recherche.

## 2. *dāmyār* »chasseur«

Ce terme, qui exprime la fonction propre de Binyāmīn, signifie littéralement «celui qui se sert du *dām*». Il est toujours suivi du nom de Binyāmīn (109 fois). Nous l'avons traduit par «chasseur», car l'idée ésotérique et centrale de ce texte est bien une idée de «chasse spirituelle».

C'est là une notion commune à tous les mystiques, mais ce qui est caractéristique des Ahl-i Ḥaqq, c'est, d'une part, sa mise en relief et, d'autre part, le climat mythique dans lequel elle se présente.

Dāmyār Binyāmīn est un chasseur d'oiseaux, puisque dans ses diverses incarnations, il cherche, le filet à la main, à capturer cet Aigle royal qui est Dieu.

Dans le Pacte conclu avec les anges avant la création du monde, Dieu a promis de se manifester aux hommes dans la suite des temps. D'après ce Pacte, Binyāmīn est le Maître du Pacte. C'est pour remplir cette fonction qu'il s'efforce de prendre ou capturer Dieu, et par son insistance et ses implorations d'obtenir de lui qu'il réalise sa promesse de s'incarner dans ce monde; une telle incarnation représente pour les hommes le comble du bonheur; et à première vue, en s'enfermant dans un corps humain il y a pour Dieu limitation, encerclement, autrement dit en termes de chasse, capture.

Le Dāmyār Binyāmīn est appelé dans les versets 1 et 15 *Dāma-y Pir-i Šarī*, c'est-à-dire *Dāma*, le Maître du Pacte et, dans le verset 127, *Dāma*, dans le mot composé *dāmāi*. Le mot *Dāma*, dérivé du mot *dām* avec un suffixe de relation, adhère à Binyāmīn aussi étroitement qu'un nom propre et marque la connexion entre son filet et lui.

Le mot *Dāmyār* équivaut au terme d'origine arabe *šayyād*, employé également pour désigner Binyāmīn (cf. v. 188). Celui-ci déclare: «Je suis *šayyād*, le *šayyad*; mon *dām* est de lin»<sup>11</sup>. Un autre terme en honneur dans les différentes œuvres des Ahl-i Ḥaqq est *naxīrwān* ou *načīrwān* qui veut dire également le chasseur. Le *Tadhkira-y a'lā* (p. 135) nomme Binyāmīn le Chasseur de l'Aigle (*Šayyād-i bāz*).

Les mots *šayd*<sup>12</sup>, *šikār*<sup>13</sup> et *naxīr*<sup>14</sup> signifient aussi cette chasse: *Kākā-Radā* (= Binyāmīn) dans un vers (cité dans *Tadhkira-y a'lā*<sup>15</sup>) indique que cette chasse est celle des amoureux (*šikār-i 'āšiqān*), l'Aigle étant l'aimé et le chasseur l'amant.

<sup>11</sup> *Tadhkira-y a'lā*. 66.

<sup>12</sup> *ibid.* 36.

<sup>13</sup> *ibid.* 105.

<sup>14</sup> *ibid.* 49.

<sup>15</sup> *ibid.* 49-50.

Malgré le rôle important donné à la chasse et au chasseur dans ce texte, il n'y a rien, à notre connaissance, qui rappelle une «chasse rituelle», dans la vie sociale des Ahi-i Haqq. Mais l'existence de sacrifices rituels d'animaux suivis de repas en commun d'un caractère sacré ne pourrait-elle pas être regardée comme les dernières survivances de «chasses rituelles» qui auraient précédé ces sacrifices ?

Bien que la population actuelle de la région du Zagros ne soit pas spécialement adonnée à la chasse – il s'agit en effet essentiellement de cultivateurs et de pasteurs –, il est naturel, en raison de la configuration géographique (montagnes et forêts), que la chasse fasse partie de la vie quotidienne. Le rôle en a été d'ailleurs plus important à certaines époques et dans quelques groupes sociaux, ce qui a influencé la littérature religieuse.

### 3. *naynā tanāniš* »en ce lieu-là, il l'a tendu«

Cette formule à la fois sacrée et consacrée par laquelle s'ouvre souvent le troisième hémistiche (108 fois) a une valeur autant magique que dynamique: magique, car cette expression est censée posséder une efficacité propre, liée au caractère saint du lieu et de l'instant évoqués, qui sont ceux où s'est réalisée une épiphanie; dynamique, parce qu'est impliquée une action dirigée vers la capture.

La répétition de *naynā tanāniš* dans près de la moitié des versets de notre texte souligne l'importance de cette quête qui se renouvelle au cours des cycles des Manifestations et des périodes historiques.

Telle que nous venons de l'indiquer, cette formule ne se trouve, à notre connaissance, que dans le *Dawra-y dāmyārī*; toutefois, le premier terme, *naynā*, existe dans un autre texte ahl-i Ḥaqq, appelé *Dawra-y dīwāna gawra*, «l'époque de la Grande Assemblée», dans le recueil *Daftar-i Xazāna-y pirđiwari*, p. 78 et 80 (ms. personnel), décrit au début de cette étude.

Le terme *naynā* est composé de *na-y* (\**na* + *i*) »dans ce« et *-nā* (en kurde *nāw* et *naw* »au milieu, dans«) que nous traduisons »en ce lieu-là«, faute de mieux; il faudrait en effet pouvoir rendre l'ambivalence sous-entendue; il ne s'agit pas seulement d'un lieu, mais encore, et surtout, d'un moment du temps. D'ailleurs, même dans l'acception étroite de lieu, il ne s'agit pas seulement de l'endroit précis où Binyāmīn a tendu son filet, mais du monde tout entier. Ceci se passe en outre hors de l'espace aussi bien que dans l'espace, de même qu'au point de vue temporel, il s'agit toujours du reflet, sur un plan historique, d'un événement métahistorique.

Le mot *tanāniš* est la 3<sup>ème</sup> pers. du sing. du prétérit d'un verbe dont l'infinitif serait \**tanān* ou \**tanīn*, correspondant au persan *tanīdan*.

Au sens propre, le verbe veut dire »tisser«, spécialement de l'araignée fabriquant sa toile, d'où le sens de »tendre un piège«. Par extension, le verbe en arrive à sous-entendre une projection dans l'espace, et même dans le temps: l'araignée, fabriquant sa toile au fur et à mesure que se déroule son fil, projette celui-ci en avant. Nous retrouvons ici, sous-jacent, tout un complexe d'images, qui comporte aussi bien le lacet, le lasso, la corde du guerrier que le filet du pêcheur ou du chasseur. Le fil d'araignée compose, par l'enroulement de ses boucles, une trame qui servira à capturer sa proie, de la même manière que les spires du lasso jeté sur l'adversaire, ou les mailles du filet qui emprisonne l'oiseau.

L'image ainsi évoquée devait se présenter tout naturellement à l'esprit,

dans une culture assez archaïque où le rôle du tisserand avait une importance économique, spécialement dans la partie sédentaire de la population kurde, les Gourans, à qui nous sommes précisément redevables des textes que nous étudions.

La toile d'araignée est un symbole universel du tissage le plus parfait.

L'imprécision même du verbe autorise une richesse d'évocation propre à l'ésotérisme et au symbolisme mystique. Il est à noter que la forme d'imagination mystique entrant ici en jeu est essentiellement virile, très éloignée de l'imagerie nuptiale chère à tant de spirituels, notamment dans le soufisme persan. C'est bien plutôt l'idée d'une lutte de l'humanité représentée par Binyāmīn, son médiateur, comme nous l'avons déjà dit, et d'un effort sans lesquels la Divinité échappe à qui le poursuit, à l'instar de l'Aigle royal qui s'envole devant le Chasseur sans ardeur. C'est justement le prototype de cette recherche passionnée et aventureuse que symbolise Binyāmīn qui ne se tient aux aguets, comme l'araignée tapie au milieu de sa toile, que pour mieux lancer son filet au moment propice.

#### 4. La poursuite de traces

Il s'agit ici d'une coutume qui n'existe que dans des conditions sociales données se rattachant à un mode de vie pastorale et archaïque et qu'on pourrait appeler en gourani ainsi qu'en kurde *šūn-zānī*<sup>16</sup>, «Connaissance des traces».

Dans les villages du Kurdistan, on trouve de nos jours encore des spécialistes de cet art que la civilisation moderne fait peu à peu disparaître. Ils sont extraordinairement habiles à reconnaître tous les vestiges du passage d'hommes et d'animaux – art très utile pour retrouver des voleurs, repérer des ennemis ou découvrir des intrigues amoureuses.

Les chasseurs savent notamment déceler les traces du gibier qu'ils poursuivent, allant même jusqu'à identifier l'espèce d'animal et le caractère récent ou non des empreintes qu'il a laissées.

L'une des tâches incombant à l' *'ayyār* consistait à retrouver pour son maître les marques de pas des ennemis ou les traces des sabots des chevaux, ainsi que nous le montrent des œuvres folkloriques comme l'*Eskandar-nāma* dans sa version populaire en prose.

Signalons aussi un paragraphe du *Tadhkira-y a'lā* (p. 83): 'Alī, fils de Pir-Mūsī, s'est rendu coupable du rapt d'un troupeau. «Les traces du troupeau (*rad-d-i rama*)» sont retrouvées par les connaisseurs et le Roi par eux en est informé.

Cet art dans lequel le chasseur, *'ayyār* et *šūn-bar* ou *rad-bar*<sup>17</sup> («connaisseur des traces»), est passé maître doit tout naturellement être dans la spiritualité des Ahl-i Haqq l'apanage de Binyāmīn, homme parfait, représentatif du summum de connaissances à l'échelle d'un certain niveau de culture. C'est en cette qualité d'expert qu'il va être chargé de retrouver les traces du passage de l'Aigle royal qu'il est seul en mesure de déceler. C'est pourquoi il est appelé *Binyām-i šūn-bar*, Binyāmīn «liseur de pistes» ou «des traces» au v. 21 des «Cinquante-deux versets de Cheikh Amīr»<sup>18</sup>. Car ces traces ne peuvent être retrouvées que par celui qui est parfaitement au courant de tout ce qui s'est passé aux différentes épo-

<sup>16</sup> *šūn* dans les dialectes gourani et kirmanchahi, *šwēn* en mokri et sulaymāni.

<sup>17</sup> *Rad-zan* ou *pay-bar* au sud de l'Iran, dans le Fārs. Dans cette province existait la coutume suivante: lorsqu'un village avait été l'objet d'un préjudice commis par des voleurs, et qu'on avait retrouvé leurs traces jusqu'à un autre village, c'est ce dernier qui devait verser une réparation, à moins que les traces des voleurs ne fussent décelées au delà de ce village.

<sup>18</sup> Traduit et annoté par l'auteur dans le JA 1956, 391-422.

ques historiques et métahistoriques, tel l'Ange Binyāmin qui y a assisté dès la prééternité.

Les termes de *Šūn-i Yārī* ou *Šūn-i Haqiqat*<sup>19</sup> («suivre les traces de la religion de Vérité») et *Šūn-i Sarī*<sup>20</sup> («suivre les traces du Pacte») employés dans les textes ahl-i Ḥaqq, désignent la tradition religieuse des Ahl-i Ḥaqq dans son ensemble et sa continuation. L'expression *šūn wa-šūn* montre cet aspect de déroulement dans le temps des théophanies successives dans ce monde<sup>21</sup>.

Ainsi se vérifie la justesse de la comparaison assimilant la poursuite des traces par le Chasseur avisé à cette quête tendant à dépister Dieu grâce à son passage dans l'histoire humaine.

<sup>19</sup> Pour *Šūn-i yārī* cf. v. 15.

<sup>20</sup> Cf. v. 53.

<sup>21</sup> On trouve aussi le mot *šūn* («poursuivre les traces», ou simplement, «les traces») employé seul dans notre texte aux v. 2, 111, 113, 114, 124, 129, 159, 162, 206, 217.

## 5. L'aigle royal et le mythe du Roi-Aigle<sup>23</sup>

L'utilisation des oiseaux et notamment de l'aigle comme symbole, tout en étant universelle, est surtout caractéristique de la tradition iranienne.

Chez les Ahl-i Haqq, non seulement l'image de l'aigle évoque les différents éléments qui y étaient impliqués, dès l'origine de cette culture, mais en outre elle revêt un intérêt particulier, tant au point de vue de la fréquence de son emploi que de la signification mystique qui la valorise.

La notion de *x'arənah*<sup>23</sup> «puissance divine» et «lumière de gloire» qui vient apporter au roi pieux et valeureux une «force victorieuse»<sup>24</sup>, joue un grand rôle dans la littérature mazdéenne et l'Iran ancien.

Dans le *Zāmyād-yašt* (*Yašt* XIX, § 34-38)<sup>25</sup> il est dit que le fameux roi légendaire Jamšid (Yama), le premier roi du monde d'après l'Avesta, et le troisième selon le *Šāhnāma* de Ferdowsi – ayant proféré un mensonge, se vit abandonné du *x'arənah* qui résidait en lui, et qui le quitta de façon apparente sous forme d'un oiseau. Cet oiseau est, dans le texte avestique, appelé *vārəyna*. Darmesteter pense, à tort sans nul doute, qu'il s'agit d'un corbeau: M. Benveniste, dans son étude sur *Les noms de l'oiseau en iranien*<sup>26</sup>, démontre de façon décisive que *vārəyna-* (ou *vārənfina-*)... est le «faucou» (sogd. *w'ryn'y*), un des plus importants parmi les oiseaux mythiques, celui en qui les traits d'une description vivante s'allient au prestige des avatars divins. Dans le *mərəya-vārəyna-* s'est incarné le dieu *Vrəagna*... «.

D'après le *Bahrām-yašt* (*Yašt* XIV § 19 s.)<sup>27</sup> les caractéristiques de cet oiseau sont en effet celles d'un oiseau de proie, aigle ou faucou.

<sup>23</sup> La présente étude reprend, en en développant certaines parties, les termes d'une communication sur "Le symbolisme des oiseaux en Perse et l'Aigle divin chez les Kurdes Fidèles de Vérité", faite au XXVème Congrès intern. des Orientalistes à Moscou, en 1960. Une deuxième communication, faite alors aussi, a paru dans les actes du Congrès (cf. la bibliographie, p. 2, n. 4).

<sup>24</sup> M. Benveniste a étudié cette notion de façon approfondie en 1958 dans ses conférences du Collège de France et de l'École des Hautes Études.

<sup>25</sup> M. Henry Corbin traduit ce terme par «Force victoriale» et «Lumière-de-gloire». Il a étudié cette notion chez Sohrawardī et en a également parlé longuement dans son ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1960 (cf. index).

<sup>26</sup> J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris 1892, II, p. 624-626.

<sup>27</sup> In *Paideuma*, *Mitteilungen zur Kulturkunde* 7, 1960, 193-199 (Festgabe für Herman Lommel).

<sup>28</sup> J. Darmesteter, *op. cit.*, II, p. 566 et s.

Lorsque le pouvoir divin, sous forme de *vārəyna* eut quitté le roi, celui-ci perdit aussitôt toutes ses facultés prodigieuses; il devint faible, fut vaincu par les ennemis et perdit son trône.

Toutefois le *xvarənah* est représenté dans le *Šāhnāma* à propos de l'avènement de Ardašīr, le fondateur de la dynastie sassanide, sous l'aspect d'un beau bélier sauvage, *garm*; il est pourvu d'ailes comme le *simorg*, d'une queue comme un paon, d'une tête, d'oreilles et de sabots comme le vaillant *Raxš* (cheval du héros Rostam); son poil est pourpre et sa rapidité pareille à celle de l'ouragan<sup>28</sup>.

Dans le livre pahlavi *Kārnamak-i Artaxšīr-i pāpakān* (ch. IV § 9, 12, 18), il a l'aspect d'un agneau (*varak*)<sup>29</sup> qui suit, puis accompagne Artaxšīr, premier roi sassanide.

Le symbole de l'aigle apparaît très souvent dans l'Iran ancien.

Dans la *Cyropédie* (II, 4, cf. aussi ch. 1), Xénophon raconte que, lorsque les armées de Cyrus (560–529 av. J.C.) se portèrent au secours de Cyaxare, roi des Mèdes, dans sa guerre contre les Assyriens, un aigle vola au devant d'elles, ce qui fut considéré comme de bon augure.

Chez Eschyle (*Perses*, 205 s.), un présage de la défaite des Perses par les Grecs est de même fourni à Atossa, en songe, par la vue d'un aigle qui poursuit et houspille un faucon.

Hérodote rapporte les faits suivants (III, 76): après la mort de Cambyse, lors de l'expédition d'Égypte, le mage Gaumata, ayant appris que celui-ci avait tué en cachette son frère Bardiya (appelé par les Grecs Smerdis), avait pris le pouvoir en se faisant passer pour le prince assassiné; le mage ne se montrait que voilé afin que sa supercherie ne fût pas découverte. Sept notables de l'Iran conduits par Darius, ayant découvert la supercherie, résolurent de mettre l'imposteur à mort. Toutefois, comme certains d'entre eux hésitaient à le faire tout de suite, et alors qu'ils tergiversaient, ils virent «sept couples de faucons qui poursuivaient deux couples de vautours, leur arrachaient les plumes et les déchiraient. A cette vue, les sept approuvèrent tous l'opinion de Darius et marchèrent ensuite sur le palais, encouragés par le présage des oiseaux»<sup>30</sup>.

Dans la *Cyropédie* (VII, 1), Xénophon décrit l'étendard des Achéménides: c'était un aigle d'or aux ailes déployées posé en haut d'une lance; il ajoute que de son temps l'emblème de l'Iran n'a pas changé. Dans l'*Anabase* (I, 10,12), il indique qu'à l'époque des combats entre Cyrus le Jeune (424–401) et son frère Artaxerxès II (401–361 av. J.C.), l'étendard de l'Iran était fait aussi d'un aigle d'or aux ailes déployées au bout d'une pique.

<sup>28</sup> Ferdowsī, *Le livre des rois*, éd. Jules Mohl, Paris 1837, I, 222 (XXI, l. 302 à 310).

<sup>29</sup> Cf. Khudāyār Dastur Shaharyār Irani, *The Pahlavi Texts*, Bombay 1899, p. 54–55.

<sup>30</sup> Trad. Ph. E. Legrand, Paris 1958. Cf. p. 129.

Déjà chez les Hittites, plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, les sculptures représentaient des aigles héraldiques, notamment l'aigle à deux têtes que l'on a retrouvé en Asie Mineure à Boghaz Köy. On a aussi remarqué dans les ruines hittites de Euyuke Kara-Hissar un aigle bicéphale portant sur le dos une figure humaine et tenant un lièvre dans ses serres<sup>31</sup>.

Au XIII<sup>e</sup> s. de l'ère chrétienne, nous trouvons des monnaies des émirs des Bani-Zangī et des Ortokides de Kayfa et d'Amed reproduisant des aigles bicéphales, ou portant une face humaine sur leurs ailes<sup>32</sup>. Il est probable que ce sont les aigles figurant sur les monuments hittites qui ont inspiré ces figures. Notons que les régions envisagées étaient peuplées, alors comme aujourd'hui, de Kurdes, et qu'on peut y déceler une continuité de culture à base iranienne, bien que ces populations aient été gouvernées par des princes turcomans.

D'autre part, nous voyons également à Byzance l'aigle impérial orné de deux têtes. Cette transformation de l'aigle romain est peut être due à la même inspiration et a servi à symboliser le double empire d'Orient et d'Occident.

Les Croisés introduisirent ce symbole en Europe, sans doute au XIV<sup>e</sup> s. On retrouve ainsi en Allemagne une bannière impériale de 1312 qui est considérée comme le plus ancien document authentique comportant l'aigle bicéphale. C'est de là que l'aigle serait passé en Autriche. En Moscovie, au XV<sup>e</sup> s., Sophie Paléologue, mère de Vassili Ivanovitch père d'Ivan le Terrible, importa l'aigle à deux têtes byzantin. Mais c'est seulement sous Pierre le Grand, semble-t-il, que cet emblème a été adopté en Russie comme armoirie impériale<sup>33</sup>.

Ce symbole de l'aigle figure sur les œuvres d'art iraniennes à toutes les époques, depuis l'antiquité. Sur les coupes et vases apparaissent non seulement différentes images d'oiseaux, mais encore une sorte de svastika qui pourrait figurer la stylisation de l'aigle<sup>34</sup>.

Dans le *Šāhnāma*, Ferdowsī a plusieurs fois fait allusion au drapeau de l'Iran ancien sur lequel était représenté un aigle.

A l'époque islamique, ce sont principalement les miniatures, les aiguères, les lampes à huile et autres objets domestiques qui comportaient ce genre de décoration.

<sup>31</sup> Cf. Yacoub Artin Pasha, Contribution à l'étude du blason en Orient, Le Caire, 1902. Cet auteur note en outre (p. 80) que la même figure se retrouve sur un monument seldjoukide du XIII<sup>e</sup> s., la mosquée de Tehifta Minaret à Erzeroum (du côté de l'entrée principale).

<sup>32</sup> Catalogue of Oriental coins in the British Museum, Londres 1877, III, 219-225 et VI, 131-138.

<sup>33</sup> Yacoub Artin Pasha, *op. cit.* p. 90.

<sup>34</sup> Au Musée du Louvre (Département des antiquités orientales, salle V) sont exposés des vases de céramique où apparaît cette stylisation de l'aigle (n<sup>os</sup> 182, vitrine 3, et 330, vitrine 2). Dans cette même salle, voir aussi les vases n<sup>os</sup> 112, 114 (vitrine 2) et 116 (vitrine 3).

Au Kurdistan, pour les Yézidis comme pour les Ahl-i Ḥaqq, ce symbole apparaît dès la création du monde spirituel. C'est ainsi que chez les Yézidis, Dieu, à l'époque où tout l'univers était recouvert par la mer, est figuré sous la forme d'un oiseau perché sur un arbre dont les racines s'enfoncent dans le sol et les branches se dressent dans les airs<sup>35</sup>. Il en est à peu près de même dans la cosmogonie des Ahl-i Ḥaqq: Dieu est représenté sous l'apparence d'un oiseau aux ailes d'or, alors que n'existaient encore ni terre ni ciel. On se rappelle qu'au début de la Genèse (I, 1) l'esprit de Dieu plane, tel un oiseau, sur les eaux primordiales.

La puissance et la force de l'aigle ont conduit à le prendre pour symbole type, entraînant une confusion avec les autres oiseaux rapaces de caractère noble (à l'exception du vautour). En outre, l'emploi de cette image s'est étendu à tel point que le terme générique d'«oiseau» désigne en réalité, très souvent, uniquement l'aigle.

En 1947, nous avons publié un dictionnaire des noms d'oiseaux dans les dialectes kurdes, en les comparant avec les mêmes termes du persan et d'autres dialectes iraniens, et en en donnant les caractéristiques zoologiques et les traits folkloriques<sup>36</sup>. Nous nous permettons d'y renvoyer les lecteurs qui s'intéresseraient à ces détails. Toutefois il apparaît nécessaire d'ajouter ici quelques précisions concernant le mot «oiseau» en kurde et gourani et son emploi en persan afin d'introduire à l'étude des aspects mythiques, légendaires et religieux de ce terme.

Le mot employé pour l'oiseau dans les dialectes sulaymānī et mokrī<sup>37</sup> est *bāl-dār* avec *l* palatal kurde («pourvu de *bāl*, bras, aile»), *palawar* («qui a des plumes») en dialecte kirmanchahi et *bālanda* ou *bālana* dans les dialectes kurmānĵī du nord du Kurdistan.

Dans le dialecte gourani et les dialectes kurdes du sud du Kurdistan (kirmanchahi, sinaī), on emploie le mot *mal* d'une manière générale pour l'oiseau et souvent l'expression de *mal-u mūr-u mār* (tous les trois avec l'initiale labiale et mouillée *m*) «oiseau, fourmi et serpent». Cet assemblage de termes qui rappellent trois grandes catégories animales – volatiles, insectes et reptiles – s'applique par extension à tous les animaux<sup>38</sup>. On trouve la même expression en persan, dans les textes gouranis sous la forme *murg-u māhi-u mār* (avec les mêmes initiales) «oiseau, poisson et serpent»<sup>39</sup>. Il est intéressant de comparer cette expression avec

<sup>35</sup> Cf. Roger Lescot, Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djsbel Sindjar, Beyrouth 1938, p. 37-38.

<sup>36</sup> *Nām-hā-ye parandaġān dar lahġah-hā-ye kordī* (The name of birds in Kurdish), Téhéran 1947. Une deuxième édition, revue et augmentée, en langue française, est actuellement en préparation.

<sup>37</sup> Dans ce dialecte un autre vocable, *da'bā*, désigne aussi l'oiseau.

<sup>38</sup> Cf. par ex. la légende de Muḥammad-i Ḥanifa en langue gouranie. Bibl. Nat. Paris, Suppl. persan, feuille 2 v<sup>o</sup>, l. 1.

<sup>39</sup> Cf. par ex. le ms. gourani (sur la mort de Nādir-Šāh) de la Bibl. de Leningrad, p. 2, l. 7.

celle du persan, *mardom-o morġ-o mūr* «hommes, oiseaux et fourmis». Cf. Sa'di, dans le *Golestān*:

«Où se trouve une fontaine d'eau douce, les gens, les oiseaux et les fourmis se réunissent» (éd. de Moscou 1959, p. 64).

Le mot «fourmi» dans toutes ces expressions est pris dans l'acception d'insectes au sens large, comprenant également les fourmis.

Le vol de l'oiseau a été dépeint par Nizāmī d'une manière très vivante et expressive: *morġ pā gerd kard-o bāl gošād*<sup>40</sup> c'est-à-dire: «l'oiseau a ramassé ses pattes et déployé ses ailes».

Le mot *morġ* «oiseau» est pris dans certaines expressions courantes et surtout dans les légendes, en un sens qui l'apparente aux oiseaux mythiques. Par exemple, *šir-e morġ* «le lait d'oiseau»<sup>41</sup> qui désigne quelque chose d'introuvable, constitue en réalité une réminiscence des légendes du *šimorġ* qui allaite ses petits. De même, la locution «les oiseaux du ciel pleurent sur toi» montre combien le destin de la personne visée est pitoyable. Là encore il existe une allusion aux oiseaux mythiques *rox* et *šimorġ* qui pleurent sur le destin des héros malchanceux<sup>42</sup>.

Le vol de l'oiseau qui plane dans les hauteurs caractérise non seulement sa suprématie symbolique sur tout ce que ses ailes surplombent, mais encore sa témérité et son audace. Quand on parle dans les contes d'un château aux murailles très élevées et bien défendues, on dit souvent que «même l'oiseau n'a pas l'audace de le survoler ou d'en faire le tour»<sup>43</sup>.

D'une voix à la beauté enchanteresse, on dit qu'elle est capable de «faire s'arrêter le cours des eaux et le vol des oiseaux» (*āb az ŧarayān va morġ az ŧayarān bāz dāštan*<sup>44</sup>); on la compare ainsi à une incantation au pouvoir magique auquel même l'oiseau ne peut échapper.

Le caractère sacré de l'oiseau apparaît de façon très curieuse dans une légende racontée en vers par un mystique kurde du Xe s. de l'Hégire<sup>45</sup>. Il dit que lorsqu'Adam fut exilé du Paradis terrestre, il pleura pendant trois siècles; de ses larmes naquirent des ruisseaux sur les bords desquels

<sup>40</sup> Nizāmī, *Haft-paykar*, éd. Vaḥid Dastgerdī, 2e éd. Téhéran 1334 H. s., p. 157.

<sup>41</sup> Cf. ce vers de Nizāmī, o. c. p. 171: «Tu es dans le jardin, ne l'abandonne pas. L'oiseau est avec toi, ne cherche pas le lait de l'oiseau»; cf. également *Eskandar-nāma* de Nizāmī, éd. Lucknow, 1879, p. 610.

<sup>42</sup> Cf. par exemple *Les secrets de Ḥamza*, éd. cit. p. 303, la phrase menaçante d'un héros à son rival: «Je te tuera avec un châtement tel que les oiseaux du ciel pleurent sur toi». Bien entendu, un des sens évidents de cette expression est que le sort des malheureux est si lamentable que même les oiseaux s'en aperçoivent du haut du firmament et en ont pitié.

<sup>43</sup> Voir par exemple *Samak-e 'ayyār* de Farāmarz Xodādād Arrajānī (écrit vers le VIIe s. H.), Téhéran 1338. H. s. I, p. 46.

<sup>44</sup> Cf. *Golestān* de Sa'di (éd. Moscou 1959, p. 248).

<sup>45</sup> Mullā Abū Bakr ibn Hidāyatullāh Gūrānī Kurdi, l'auteur de *Riāq-ul-Xulūd* (manuscrit personnel, écrit en 989 H/1581), présenté par nous dans la revue *Yāde-ġār*, Téhéran, 5, n° 6 et 7, 1327 H. s./1949.

surgirent des fleurs. De deux gouttes de sang tombées de ses yeux furent créés deux paons et de sa salive provinrent les oiseaux.

C'est à cette même sacralité de l'oiseau que se rattache la coutume consistant à libérer des oiseaux pour obtenir la guérison d'un malade. Sa'di dans le *Būstān*<sup>46</sup> raconte qu'on procéda ainsi sur le conseil d'un saint lors de la maladie de l'enfant du roi 'Aḡud-ud-Dawla Daylami.

Connaître le langage des oiseaux est la preuve d'une science accomplie. Ce thème est emprunté à l'histoire de Salomon telle qu'elle est relatée dans le Coran (XXVII, 16). Salomon aurait eu la connaissance de ce langage, pour lui plus estimable que son royaume tout entier<sup>47</sup>. Le même thème fut longuement exploité par les mystiques. Le célèbre «Colloque des oiseaux» (*Manṭiq-ut-ṭayr*) de 'Aṭṭār est un exemple typique d'un genre littéraire dont l'objet était avant tout la recherche du Soi symbolisé par le *Simorǧ*. Mais nous n'avons pas à en traiter dans le cadre de cette étude.

Le soleil qui, de tout temps, a été l'objet d'un culte, est souvent représenté dans la littérature folklorique persane, gouranie et kurde, comme un oiseau aux ailes d'or (*morǧ-e zarrin-bāl*, *šmas-e zarrin-bāl*).

Sultān-Walad fils de Ĵālāl-ud-Dīn Rūmī dans son *Walad-nāma*<sup>48</sup> compare le corps de l'homme à un œuf qui contient une essence (*gawhar*). Celle-ci doit, grâce à la chaleur de l'amour, devenir un oiseau qui sortira de l'œuf pour prendre son vol dans le monde hors de l'espace de l'âme éternelle. Il est d'ailleurs classique de symboliser l'âme par l'image de l'oiseau qui s'envole à la mort hors de la cage du corps. On dit d'un homme saint que l'oiseau de son âme s'est envolé au Paradis. L'auteur du *Šāhnāma-ye Haqīqat*, ouvrage ahl-i Haqq<sup>49</sup>, parle à maintes reprises de son esprit comme d'un oiseau qui ne doit pas se laisser tromper par les ruses de son âme charnelle (*nafs*).

Dans le domaine des légendes traitant de sorcellerie, l'oiseau incarne une puissance magique. C'est ainsi qu'on trouve dans le folklore à diverses reprises le thème d'un château enchanté, inaccessible sous peine d'y demeurer captif. Un oiseau y réside qu'il faut tuer avant de pouvoir rompre le sortilège. De nombreux contes kurdes et persans sont construits autour de ce thème; nous en avons recueilli plusieurs que nous comptons publier ailleurs.

Dans *Les secrets de Ḥamza* on rencontre de telles histoires; voici ce qui est relaté sur le château de Zebarǧad (éd. cit. p. 127) que Salomon

<sup>46</sup> Éd. M. A. Forūǧi, Téhéran, 1316 H. s., VII, p. 182.

<sup>47</sup> Au sujet de cette préférence donnée à la science sur toute autre richesse, cf. *Tafsīr-e Kabīr* (I, 403) de Faxr-ud-Dīn Rāzī, Istamboul. Quṭb-ud-Dīn Maḥmūd Šīrāzī (634-710/1236-1310 A. D.) développe un même argument dans son *Durrat ut-tāǧ* I, p. 28, Téhéran 1320 H. s.

<sup>48</sup> Éd. J. Homāi, Téhéran 1315 H. s./1936, p. 7-8.

<sup>49</sup> Cf. notre édition (Paris-Téhéran 1966), notamment les v. 1776-1777 et 1871.

avait rendu enchanté: un prince, victime de ce sortilège, grâce aux conseils d'un sage réussit à y échapper; un oiseau blanc était perché au haut d'un minaret dans l'enceinte du château; il parvint à le percer d'une flèche qui atteignit le grain de beauté marqué en noir sur les plumes de la poitrine de l'oiseau.

Dans l'ouvrage populaire persan en prose intitulé *Iskandar-nāma*<sup>50</sup> relatant des exploits légendaires attribués à Alexandre, il est plusieurs fois question d'un château enchanté où la mise à mort d'un étrange oiseau constitue l'une des conditions nécessaires pour rompre le charme. Quand le héros est entré dans le château enchanté d'*Ātaš-fešān* (volcan) après avoir franchi victorieusement plusieurs étapes, il trouve une tablette (*lawh*) sur laquelle sont inscrits ces mots: «Entre dans le parc, tu verras sur les créneaux un oiseau que tu devras percer d'une flèche sur les trois qu'il te sera permis d'utiliser sous peine d'être pétrifié». La première flèche n'atteignant pas son but, Alexandre est changé en pierre jusqu'aux genoux; il en est de même pour la deuxième; le héros devient pétrifié jusqu'à la poitrine. La troisième enfin transperce l'oiseau. Une tempête s'élève et l'enchantement est détruit (p. 44).

Selon une autre légende (ibid., p. 77-80), lorsque Alexandre et ses compagnons parvinrent au château ensorcelé de Tahmūreth, ils y aperçurent une très haute colonne de fer à laquelle un oiseau était attaché par une chaîne d'or fixée à ses pattes. Ce château comportait quarante tours; sur chacune d'elles se trouvait un vase d'or à fond plat, posé sur une griffe de panthère (*nāxon-e palang*) et contenant chacun un paon vivant. Quand Alexandre entra, il vit que l'oiseau s'envolait dans les airs et que du bec des paons tombaient à grand bruit dans les vases des billes faites de l'alliage de sept métaux (*mohra-ye haft jūš*). A ce signal avertissant de l'arrivée d'Alexandre, un dragon sortit du château et s'empara du roi. C'est Aristote qui parvint à rompre l'enchantement et à sauver Alexandre, notamment en tuant deux autres oiseaux merveilleux.

Un héros se proposant de rompre l'Ensorcellement de Karbnūsī (*Les secrets de Hamza*, p. 405-406) voit en rêve 'Ali qui lui conseille de se rendre au bas de la montagne près de laquelle est situé le château. Il lui dit de poser ses pieds sur la pierre blanche qui se trouve là. Alors apparaîtrait un oiseau qui l'attaquerait, portant au cou une tablette sur laquelle seraient inscrites les instructions à suivre pour mettre fin à l'enchantement. Il fallait le tuer d'une seule flèche. Le héros suit ces conseils, et met l'oiseau à mort. Il s'empare de la tablette et y lit que le lendemain deux moineaux viendraient se poser sur la muraille du

<sup>50</sup> *Kollīyāt-e haft jeldī*, Téhéran s. d. Ne pas confondre avec un autre ouvrage en prose de même titre qui présente un caractère littéraire, celui auquel nous nous référons étant nettement populaire. Cette rédaction remonte probablement à l'époque safavide.

château, qu'ils parleraient un langage humain et qu'il faudrait exécuter tout ce qu'ils diraient. C'est ce qu'il fit, et le château fut délivré de l'enchantement.

Dans un autre conte traitant de l'ensorcellement du château de Gol-riz<sup>51</sup>, le héros, après avoir exécuté tous les conseils inscrits sur une tablette qui était également tombée entre ses mains à la suite d'une série d'événements miraculeux, entre dans une salle voûtée et aperçoit un oiseau dans une cage suspendue. Se conformant aux instructions de la tablette, il tient cette dernière en face de l'oiseau jusqu'à ce que celui-ci se mette à crier et finisse par mourir. A ce moment, le sortilège est brisé.

Toutes ces légendes, en dépit des divergences de détail, présentent un caractère commun, à savoir la puissance de l'oiseau qui s'exerce de façon tantôt maléfique, tantôt bénéfique. Parfois, c'est le magicien lui-même qui revêt la forme d'un oiseau en vue d'accomplir ses desseins; souvent le nom de la sorcière est celui d'un oiseau mythique ou réel<sup>52</sup>.

Sous le nom de Ĵālīnūs, le célèbre médecin grec Galien est représenté dans les légendes populaires concernant Alexandre, comme un magicien et un astrologue. Il s'est fabriqué des ailes en carton et s'envole vers des pays lointains pour fomenter avec les souverains de ces contrées des intrigues dirigées contre Alexandre.

Le nom même du roi des Péris, *Šāh-bāl*, l'apparente aux oiseaux. Son rôle est bienfaisant, il vient à la rescousse des héros en difficulté et les défend contre les puissances mauvaises.

Dans beaucoup de contes kurdes et persans, on rencontre des oiseaux, incarnant des Péris qui se réunissent à deux ou trois, et, en causant entre elles, font bénéficier de leurs conseils un héros couché sous l'arbre où elles se sont posées.

On peut remarquer que pour accentuer le caractère merveilleux des oiseaux mythiques on leur attribue des couleurs éclatantes, blanc, vert, rouge, doré, etc.

Le livre kurde, mêlé de dialecte gourani, intitulé «Le prince Ibrāhīm et la princesse Nūš-āfarīn»<sup>53</sup> raconte que le prince Ibrāhīm, après de nombreuses aventures, est venu se reposer dans une forêt, sous un arbre mystérieux au feuillage jaune et aux fruits noirs. Deux oiseaux, l'un vert et l'autre rouge, se trouvent sur cet arbre; l'un d'eux en becquète l'écorce; l'autre lui demande: «Ma soeur, pourquoi fais-tu cela?». Il explique que cet arbre est l'arbre de *'awsaĵ* et que si le héros mangeait, lui aussi, de son écorce, il se rendrait invulnérable tandis que les rameaux lui permettraient de mettre en déroute les bêtes sauvages. Quant aux fruits noirs, ils guériraient toutes les blessures. Puis les oiseaux s'en-

<sup>51</sup> *Les secrets de Ĵamza*, éd. cit. p. 405-406.

<sup>52</sup> Cf. *Ĵayrāna* (de *Ĵayr* «oiseau»), nom d'une sorcière, *Romūz-e Ĵamza*, p. 446.

<sup>53</sup> Manuscrit personnel inédit, p. 79-81.

volent. Le héros recueille rameaux, feuilles, fruits, écorce et s'en sert le moment venu avec un grand succès.

Nous retrouvons partout, sous-jacente, l'idée, non seulement, comme nous l'avons dit, de la puissance des oiseaux, mais aussi de leur science surhumaine qui leur permet de donner aux hommes des conseils profitables. La capacité de l'oiseau de voler à de grandes distances et hors de la vue des êtres humains a inspiré cette notion d'un savoir qui est, lui aussi, au delà de la portée des mortels.

La grandeur des oiseaux mythiques – *simorj*, *rox* – est un autre trait qui valorise l'oiseau également au point de vue de sa force physique dont il fait bénéficier les hommes. De nombreuses histoires sont du type de celle-ci: La princesse hindoue, l'une des sept princesses dans l'ouvrage célèbre de Niẓāmī (*Haft-paykar*), raconte l'histoire d'un oiseau merveilleux de taille gigantesque qui vient au secours d'un roi en difficulté<sup>54</sup>. C'est le même genre d'inspiration qu'on retrouve à la base de tous les contes, des *Mille et une nuits* et autres, centrés sur le *rox* ou le *simorj* qui viennent au secours des hommes et les transportent sur leurs ailes.

Le *simorj* en est venu à typifier une catégorie d'oiseaux mythiques, d'où l'universalisation du mot dans les diverses littératures folkloriques. Dans l'Avesta, c'est l'oiseau cité sous le nom de *saēna-* ou que désigne l'expression *marəyō- saēnaō-* (Bahrām-yašt § 41)<sup>55</sup>, cf. pahlavi *sēn-muruv*, (*Minūi-Xrat*<sup>56</sup> ch. LXII, § 37–42). Il joue également un grand rôle dans le *Šāhnāma* de Ferdowsī. C'est lui qui élève le héros Zāl, père de Rostam, et qui aide ce dernier à vaincre Esfandiār, fils du roi Goštāsp<sup>57</sup>.

Dans le verset 51 du *Dawra-y Dāmyārī*, il est fait allusion au *simorj* d'*Uqwān*. Ce dernier terme doit être identifié avec un lieu situé dans le pays de *qāf*. Dans le verset en question le *simorj*, à l'instar de l'aigle royal, est pris comme figure de Dieu.

Le mot *saēna-* dans l'Avesta rappelle quelques caractéristiques de l'aigle<sup>58</sup>.

Le nid du *simorj* dans le *Šāhnāma* est placé au sommet du mont Alborz<sup>59</sup>, ce qui correspond dans l'Avesta à *Harā-bərəzaitī* (Yasnā X 10). Mais dans la littérature islamique persane, ainsi que dans le folklore iranien, c'est la montagne fabuleuse de *qāf* qui est le lieu où demeurent le *simorj* ainsi que les Péris et les démons. C'est ainsi que Sa'dī, célébrant

<sup>54</sup> Éd. Vaḥīd Dastgerdī, 2e éd. Téhéran 1334 H. s., p. 156–158.

<sup>55</sup> J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, 572.

<sup>56</sup> Pahlavi Texts, part III (*Dīnā-ī mainōg Khīrad*, transl. by E. W. West, Oxford 1885, p. 112).

<sup>57</sup> Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bund&hishn, éd. B. T. Anklesaria, Bombay 1956, p. 198–199.

<sup>58</sup> Cf. *Bahrām-yašt* (Yašt XIV, 41).

<sup>59</sup> Éd. cit. I, p. 220, l. 100.

les louanges de Dieu, dit que même le *simorg* sur le mont de *qāf* a sa part des libéralités divines<sup>60</sup>.

L'auteur de *Nuzhat-ul-qulūb* indique que le nid du *simorg* se trouve dans une île de la mer de l'Inde (Baḥr-e Hend), appelée Rāmni<sup>61</sup>.

Dans les légendes, orales aussi bien qu'écrites, il possède un langage humain, il sert de messager et de confident; il transporte les héros à de grandes distances et leur laisse quelques-unes de ses plumes, grâce auxquelles on pourra, en les faisant brûler, le convoquer s'il est au loin. Ce thème est très fréquent; on le retrouve, non seulement à propos du *simorg*, mais aussi des autres oiseaux merveilleux, le *homā* et le *rox*. On peut en rapprocher le fait de brûler quelques cheveux d'un démon (*dīv*), d'une sorcière ou d'un djinn dont on s'est fait un ami, ainsi les cheveux du démon *tondak* qui était le '*ayyār* de la reine des Péris Asmā dans le livre des *Secrets de Ḥamza* (p. 139).

On trouve d'abord ce thème dans le *Šāhnāma*<sup>62</sup> lorsque le *simorg* se sépare du héros Zāl, qu'il a élevé; il lui remet quelques-unes de ses plumes, en lui disant que s'il a besoin de lui, Zāl n'aura qu'à en brûler une, et il apparaîtra. En effet, Zāl fait usage des vertus particulières de ces plumes. Il s'en sert pour frotter la blessure de Rūdāba dont le flanc a été ouvert par le fer à la naissance de Rostam, et, ce faisant, il la guérit<sup>63</sup>. Rostam à son tour est guéri de la même manière, alors qu'il a été transpercé par des flèches dans son combat avec Esfandiār, fils du roi Goštāsp.

L'origine de ce procédé doit être recherchée jusque dans l'Avesta où il est parlé de l'efficacité magique des plumes de *vārənġīna-* qu'Ahuramazda en personne enseigne à Zarathuštra: *mərəyahe pəšō. parənahe vārənġīnahe parənəm āyasaēša* »procure-toi la plume de l'oiseau *vārənġīna-* aux plumes étendues; avec cette plume tu frotteras ton corps; avec cette plume tu conjureras l'adversaire« (Yašt XIV 35 s.)<sup>64</sup>.

La vertu attribuée aux plumes du *simorg* ou d'autres oiseaux de ce genre, ou encore de l'aigle, provient, bien entendu, du pouvoir magique qu'est censé posséder l'oiseau. On ira jusqu'à les utiliser dans la pharmacopée et la médecine populaire, en accompagnant leur emploi de prières et d'incantations. L'efficacité attribuée à ce remède, notamment pour guérir les blessures, est venue renforcer la notion de la puissance de l'oiseau et vice versa.

Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà vu le rapprochement qui s'est opéré entre les plumes de l'oiseau et les cheveux ou les poils de

<sup>60</sup> *Būstān*, éd. M. A. Forūġi, Téhéran 1316 H. s., p. 2, l. 3.

<sup>61</sup> The geographical part of the *Nuzhat-ul-Qulūb* composed by Ḥamd-Allāh Mustawfi of Qazwīn, éd. G. Le Strange, Leyden 1915, p. 232.

<sup>62</sup> Éd. cit. I, 7, p. 226, l. 181-185.

<sup>63</sup> Ibid. p. 350-352, l. 1664-1695.

<sup>64</sup> É. Benveniste, Les noms de l'oiseau en iranien, l. c.

l'homme. Dans la poésie lyrique, on jure par les tresses de la bien-aimée. Les cheveux ont tant de valeur que Hāfez peut écrire: «Bien que l'ami n'ait pas donné un sou pour nous acheter, pourtant nous ne vendrions pas un seul de ses cheveux contre le monde entier»<sup>65</sup>.

Les disciples s'efforçaient de se procurer quelques poils de la barbe de leur maître: c'était pour eux un honneur et un gage de bénédiction.

Le prince Dārā-Sokūh (1024-1069 H.), fils de Šāh-Jahān, écrit: «A cause de l'extrême affection qu'il avait pour moi, Sayyed Ašraf m'offrit un jour quelques poils de la barbe<sup>66</sup> de mon maître Miān-Jīv<sup>67</sup>». Et même dans les légendes les héros portent, au nombre de leurs armes magiques, sept cheveux d'Adam, trois sur leur bras droit, quatre sur leur bras gauche<sup>68</sup>. Dans la littérature chevaleresque, un seul poil de la moustache du 'ayyār ou du guerrier a une telle valeur que le simple fait de le mettre en gage entraîne pour le héros de terribles obligations. Par ailleurs, lorsque le 'ayyār a réussi, par ses ruses, à raser la moustache d'un adversaire, ce dernier se considère comme déshonoré et n'ose plus reparaitre devant ses troupes. Dans les contes populaires, on se sert d'habitude des plumes du *šimorǰ* comme ornement guerrier. Le héros revêtu de son armure ajoutait à son casque une plume de *šimorǰ* destinée à en augmenter l'éclat<sup>69</sup>. D'ailleurs, dans la vie courante, les chefs militaires avaient l'habitude d'orner leur casque d'une plume posée en aigrette et appelée *ablaq*. Dans les légendes remontant à l'époque safavide et même plus anciennes, on parle de l'émir qui «depuis le fer de ses bottes jusqu'à l'*ablaq* de son casque», *az na'l-e mūza tā mīl-e ablaq*, est revêtu d'une armure faite de cent quatorze pièces. D'ailleurs, dans le *Šāhnāma*, Dastān s'adresse au *šimorǰ* en disant: «Deux de tes plumes sont la splendeur de mon casque»<sup>70</sup>.

Les plumes étaient utilisées aussi dans ce genre de récit en guise de flèches à cause de leur légèreté et de la facilité de les tirer rapidement et à grande distance. Un fragment de l'Avesta fait allusion au «millier de flèches à plumes de vautour» que possède Mithra (Yašt X 129). M. Benveniste signale, dans un fragment sogdien relatif aux charmes destinés à amener la pluie, l'utilisation de plumes de vautour (*ērks*) et de faisan (*ttr'w*)<sup>71</sup>.

Le 'anqā<sup>72</sup> est, lui aussi, un oiseau invulnérable, célèbre dans la litté-

<sup>65</sup> *Divān-e X. Š. Hāfez*, éd. cit. p. 43, l. 13.

<sup>66</sup> *mūy-e maḥāsen*.

<sup>67</sup> *Šikkīnat-ul-awliā* (cité par S. M. Jalāli Nāīnī dans l'introduction du texte persan des Upanishads, Téhéran 1957, p. 162).

<sup>68</sup> *Eskandar-nāma*, éd. cit. p. 257-258.

<sup>69</sup> *Romūz-e Ḥamza*, éd. cit. cf. p. 284, 688.

<sup>70</sup> *Šāhnāma* de Ferdowsī, éd. cit. p. 226 (VII, l. 174-175).

<sup>71</sup> E. Benveniste, *Les noms de l'oiseau* . . . , l. c.

<sup>72</sup> Cf. François Nau, *Étude sur Job XXXIX*, 13, et sur les oiseaux fabuleux qui peuvent s'y rattacher, JA 1929, p. 193-236.

rature persane, arabe et kurde, parfois appelé *qaqnos* et qu'on rapproche souvent du *simorgj*. Comme lui, il niche sur le mont de *qāf*<sup>73</sup>, personne non plus ne le connaît<sup>74</sup>. Il est considéré, à l'instar du *simorgj* du *Manṭiq-ut-tayr* de 'Aṭṭār, comme le but de toute recherche<sup>75</sup>.

Le *'anqā* est souvent aussi représenté sur les tapis et les tissus. Sa'di dans une anecdote du *Būstān* y fait allusion :

»Comme l'apprenti tisserand a bien parlé après avoir tissé l'image de l'éléphant, de la girafe et du *'anqā*.

Il a dit : »Je n'ai tissé aucune image que le maître n'ait d'abord esquissée dans le monde 'd'en haut'«<sup>76</sup>.

D'autres oiseaux fabuleux, difficiles à identifier, ont des traits communs avec le *simorgj*; le principal d'entre eux est le *rox*, connu dans le folklore iranien (contes kurdes et gouranis).

Le *rox*, oiseau des *Mille et une nuits*, est également célèbre dans la littérature européenne du moyen âge, les Croisés ayant rapporté d'Orient des légendes où cet oiseau fabuleux est décrit avec une grande abondance de détails. Marco Polo en parle, lui aussi; il rapporte que les indigènes de l'île de Magastar lui avaient dépeint le *rox* comme un oiseau dont »les ailes ouvertes couvrent plus de trente pas, et dont les penes d'ailes sont longues de douze pas«, »il est si grand et si puissant qu'il prend un éléphant et l'emporte en l'air bien haut sans l'aide d'un autre oiseau, puis le laisse choir à terre, si bien que l'éléphant se défait tout; alors, l'oiseau griffon descend sur lui, le déchire, le mange et s'en repaît à discrétion«<sup>77</sup>.

On a parfois pensé que la légende du *rox* avait été inspirée par l'*Aepyornis maximus*, oiseau gigantesque qui vivait jadis à Madagascar – île connue des explorateurs arabes – et qui est peut-être celle que Marco Polo désigne d'un nom quelque peu déformé. Cette théorie a été nettement défendue par le paléontologue hongrois Lambrecht qui a rassemblé une documentation à l'appui de cette thèse<sup>78</sup>.

En persan, différents noms d'animaux servent à désigner les pièces du jeu d'échecs : l'éléphant (*fil*) pour la pièce appelée en français le »fou«, le cheval (*asb*) pour le »cavalier«, et le *rox* pour la »tour«, dont l'ancien nom français est *roc*, d'où le verbe *roquer*.

<sup>73</sup> Cf. *Silsilat-un-Nasab* (persan), Généalogie de la dynastie Safavy de la Perse par Cheikh Hussayn, fils de Cheikh Abdāl Zāhedī, Berlin, p.18; *Divān-e Hāfez*, éd. cit. p. 23.

<sup>74</sup> Nizāmī, *Haft-paykar*, éd. cit. p. 149.

<sup>75</sup> *Manṭiq ut-tayr* ou langage des oiseaux, publ. et trad. par Garcin de Tassy, I et II, Paris 1847-1848.

<sup>76</sup> Éd. cit. V, 162.

<sup>77</sup> La description du monde, éd. Hambis, Paris 1955, p. 289.

<sup>78</sup> Herbert Wendt, Ils n'étaient pas dans l'arche (*Auf Noahs Spuren*), trad. de l'all. par A. Pangetoux, Paris 1959, cf. p. 135-149.

Dans «Le prince Ibrāhīm et la princesse Nūs-āfarīn», ce livre kurde dont nous avons déjà parlé, le *rox* est décrit comme un oiseau blanc, long de dix-huit mètres, originaire de la mer de Muḥīṭ (Méditerranée?), qui accomplit les mêmes exploits que le *simorg*.

L'auteur de *Nuzhat-ul-Qulūb*<sup>79</sup> mentionne aussi le *rox* parmi les noms d'animaux et d'oiseaux originaires de la «Mer de Chine».

De même, le *homā* est un oiseau mythique célébré dans la littérature persane surtout pour ses propriétés bénéfiques, de sorte que ce terme, ainsi que son dérivé *homāyūn*, implique l'idée de bonne fortune et de gloire. Il erre dans les hauteurs célestes en répandant le bonheur sur ceux qu'il couvre de ses ailes<sup>80</sup>. A la manière de Sa'dī, on l'oppose parfois au hibou, oiseau porteur de malédiction :

«Nul ne cherchera refuge à l'ombre des ailes du hibou, quand bien même le *homā* viendrait à disparaître totalement du monde»<sup>81</sup>.

En outre, à cause de sa noblesse et de sa sobriété, on l'oppose au corbeau, symbole de la cupidité<sup>82</sup>. Le folklore raconte même qu'il se nourrit de débris d'os afin de ne pas importuner les autres animaux<sup>83</sup>. Aussi le maître mystique est-il comparé au *homā* pour sa noblesse, sa sobriété et la bénédiction qu'il apporte; tout ce qui a trait au pouvoir bénéfique est rattaché à cet oiseau.

Le *Šāhnāma* de Ferdowsi fait allusion à l'étendard de Zanga, fils de Šāvarān, représentant le *homā*<sup>84</sup>.

Dans les légendes, le *homā* a servi de motif de décoration; des têtes de *homā* en bois ou en métal ornent souvent le mobilier<sup>85</sup>.

Dans la littérature folklorique persane, la plupart de ces oiseaux mythiques, et particulièrement le *simorg* et l'aigle, représentent le soleil, qui va se coucher à l'Occident dans son nid, alors que le corbeau noir représente la nuit. Hāfez dans un vers de son poème à la louange du Cheikh Abū-Eshāq décrit en ces termes la venue de l'aurore: «En dépit du corbeau noir, l'aigle aux ailes d'or s'est niché dans la voûte du ciel empourpré»<sup>86</sup>.

Les symboles de l'aigle, du *simorg*, du soleil, présentent un caractère commun, celui d'évoquer le sublime et la majesté, attributs naturels de Dieu.

<sup>79</sup> The Geographical part of the *Nuzhat-ul-Qulūb* composed by Ḥamd-Allāh Mustawfī of Qazwīn, éd. H. Le Strange, p. 230-231.

<sup>80</sup> Cf. *Zarātush-Nāma* de Bahrām Paždū, éd. F. Rosenberg, St. Pétersbourg 1904, ligne 273; Sa'dī, *Būstān*, éd. cit. p. 28.

<sup>81</sup> Sa'dī *Golestān*, éd. cit. p. 39.

<sup>82</sup> *Riāḍ-ul-Xulūd*, op. cit. p. 99.

<sup>83</sup> *Golestān*, p. 66.

<sup>84</sup> Cf. F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname s. v. *homāy*.

<sup>85</sup> Cf. p. ex. *Les secrets de Ḥamza*, éd. cit. p. 54.

<sup>86</sup> *Divān-e Xwāja Šams ud-Din Hāfez Širāzi*, éd. cit. p. نکر (q<sup>ka</sup>), l. 5.

Dans plus d'un conte, un magicien prouve sa suprématie sur un autre en se transformant en aigle.

Un pouvoir surnaturel est attribué à cet oiseau dans les vieilles pharmacopées qui prescrivent de boire du sang d'aigle pour acquérir vigueur et bravoure et prétendent que sa fiente, mêlée à une sorte de boisson alcoolique appelée *siki*, porte remède à la stérilité des femmes<sup>87</sup>.

Dans les rêves, l'aigle symbolise un roi puissant<sup>88</sup>. Dans un dicton relatif à l'interprétation du rêve, il est dit: «Si un oiseau et un poisson t'apparaissent en rêve, alors tu seras roi ou la fortune te sourira»<sup>89</sup>.

Le folklore a maintenu cette valeur symbolique de l'oiseau.

Dans *Les secrets de Hamza* (p. 10), le roi Anūšīravān (Chosroès Ier) voit en songe un vol de corbeaux venant de Xaybar. Celui qui est en tête s'empare de sa couronne. A ce moment, trois aigles royaux (*se šāhbāz*), venant de la direction de la Mecque, fondent sur le corbeau et lui reprennent la couronne qu'ils rendent à Chosroès. Ce rêve est interprété par le vizir Būzarjomehr comme désignant un ennemi du roi qui sera vaincu par l'émir Hamza, 'Amr(w), son *'ayyār*, et Muqbil son archer. La qualification d'Aigle royal est employée plusieurs fois pour désigner ces trois personnages qui sont appelés aussi *Šāhib qarān*, c'est-à-dire seigneurs de l'époque, qui remportent la victoire sur les infidèles, ce qui leur vaut d'être comparés à des aigles.

Une coutume légendaire fréquemment rapportée est celle du *bāz-parāni* «lancer de l'aigle». Quand un roi mourait sans descendance, les habitants de la ville faissaient s'envoler un aigle. L'homme sur la tête duquel il se posait trois fois de suite était choisi pour souverain<sup>90</sup>. Cet aigle s'appelait *bāz-e dawlat*<sup>91</sup>, l'aigle de la prospérité.

L'aigle lancé par le roi était considéré comme déchu de son caractère noble s'il se posait sur le toit de la maison d'une vieille femme; alors on lui coupait les ailes et les plumes<sup>92</sup>.

Le courage (*himmat*) et la vaillance de l'aigle sont une comparaison constante dans la littérature persane, ce qui s'accorde avec les autres caractères (majesté, noblesse, etc.) qui lui sont attribués.

Le terme générique employé pour les oiseaux de chasse en persan est *bāz* et le mot *šāh-bāz* (aigle royal ou roi-aigle) se trouve surtout dans les œuvres mystiques. Bien qu'il existe en kurde des termes spéciaux dé-

<sup>87</sup> *Bayān-uš-šanā'āt* de Hubeiš b. Ibrāhim b. Muḥammad Tefīsi (mort en 600 H./1203). Ms. B. N. Paris (Suppl. persan).

<sup>88</sup> *Ta'bir-e x'āb* (manuscrit p. 53), Staats- und Universitäts-Bibliothek Göttingen, Pers. 36 (Orient 155).

<sup>89</sup> Cf. *Amthāl-o ḥekam* de Dehxodā, 2e éd. Téhéran 1339 H. s. I, p. 213, l. 26, le mot *morj* étant ici susceptible de signifier à la fois «poule» et «oiseaux».

<sup>90</sup> *Romāz-e Hamza*, éd. cit. p. 131.

<sup>91</sup> Cf. aussi l'expression *šāyer-e dawlat*, p. ex. chez Hāfez, op. cit. p. 127.

<sup>92</sup> Cf. *Kašf-ul-Maḥjūb* de Hujwiri, éd. V. A. Žukovskij, Leningrad 1926, p. 8.

signant l'aigle, ainsi que nous allons le préciser, c'est ce terme persan de *Šāh-bāz* qui revient dans les œuvres des Ahl-i Haqq et notamment dans l'ouvrage que nous examinons ici.

Le mot spécifique kurde est *haḷō* (avec *l* palatal), ses variantes dialectales étant *halo*, *alo*, *haḷū* (*l* palatal) et *halū*; on les trouve dans les lexiques persans sous la forme *āloh*, *āluh* et dans les dialectes du nord de l'Iran sous les formes *olah*<sup>93</sup> et *alogh*<sup>94</sup>.

En kurde existent également *raša-halū*, aigle noir, *sūra-wāla*, sorte d'oiseau de chasse roux, *sūra-halū*, aigle roux et *aloh*, faucon.

Dans les lexiques persans on trouve *halīš* et *haleš* pour désigner une sorte de charognard, et le mot *hīla* équivalent de *bāša* au sens d'épervier.

La première partie du mot *alamūt*, célèbre château-fort des Ismaéliens, près de Qazwīn, est une autre forme de ce même mot. Le mot entier signifie «nid d'aigle». L'auteur de l'histoire de *Ĵahāngošā* (milieu du XIII<sup>e</sup> s. de l'ère chrétienne) écrit à ce sujet: «*Alamūt* est la forme contractée de *ala-amūt* et signifie le «nid de l'aigle», *āšīāna-ye 'oqāb*, car des aigles se nichent sur cette montagne»<sup>95</sup>.

Ce genre d'appellation n'est pas sans exemples dans la toponymie iranienne. Ainsi *Šāyīn-kalāya*, nom d'un village du district de *Andeĵ-rūd-e Alamūt*<sup>96</sup> et *Šāyīn-qa'a*<sup>97</sup>, devenu aujourd'hui *Šāhīn-dež*, ont le même sens («forteresse de faucon»).

Le mot *šāyīn* est certainement la forme arabisée de l'iranien *šāhīn* «faucon». Le même procédé d'appellation est utilisé dans les temps anciens: tel ce «château d'aigle» dont parle l'historien arménien de *Tarawn* (*Daron*)<sup>98</sup>.

Nous sommes redevable au professeur Benveniste de l'indication de la forme moyen perse *'luf* [= *āluf*] qui serait v.-p. *\*ardufya* (cf. av. *arəzifya* et skr. *ṛjīpya* «l'oiseau qui a les ailes étendues, qui vole avec les ailes déployées»).

Le mot arabe *'oqāb*, utilisé pour les différents genres d'aigles, est d'emploi très fréquent, surtout en matière de chasse<sup>99</sup>. *Nizāmī* se sert de l'expression de *čahār 'oqāb* (quatre aigles) pour désigner les «quatre éléments», à propos du *mi'rāĵ* (Ascension nocturne) du Prophète<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> Cf. *Borhān-e Ĵāme'* de Muḥammad Karīm Tabrizī, Tabriz 1260 H./1844, et notre *Farhang-e Ĵārsī* (Dictionnaire persan) I, Téhéran 1952.

<sup>94</sup> Cf. notre ouvrage cité p. 26, n. 36.

<sup>95</sup> *The Ta'riḫ-i-Djahān-gushā* of 'Alā'-ud-Dīn 'Aṭā Malik-i Djuwaynī, III, 193, Leyden 1916.

<sup>96</sup> *ibid.* 389.

<sup>97</sup> District et bourgade dépendant de *Marāgha*, entre l'Azerbaïdjan et le Kurdistan.

<sup>98</sup> *Histoire de Daron* dans la Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, par Victor Langlois, I, Paris 1881, p. 72-73.

<sup>99</sup> Sur les diverses espèces de cet oiseau, v. notre ouvrage cité p. 26, n. 36.

<sup>100</sup> *Op. cit.* p. 11.

Comme on le voit, dans la littérature, profane ou mystique, ces termes sont interchangeable, et souvent les noms désignant l'aigle ou le faucon sont pris l'un pour l'autre.

Si nous avons insisté tant sur les aspects linguistiques que sur les caractères folkloriques et mythiques de l'«oiseau» et particulièrement de l'aigle, c'est en raison de son importance majeure et de sa présence vivante dans les textes mystiques et ahl-i Ḥaqq.

Chez les mystiques, l'âme pure est parfois comparée à l'aigle ou au faucon qui reviennent dans la main du Roi<sup>101</sup>. Les mystiques ont aussi recours à ce symbole pour figurer les maîtres spirituels. C'est ainsi que Sulṭān-Walad, fils de Mawlānā Jalāl-ud-Dīn Rūmī, dit à propos des saints et des hommes de Dieu :

»O vous qui avez échappé à ce filet impitoyable! ô vous qui avez échappé au monde d'ici-bas! ô vous qui êtes les hommes au cœur pur! ô vous qui êtes chacun à la chasse, comme des faucons«.

Le Cheikh Ṣafī-ud-Dīn Ardabilī, ancêtre des rois safavides et l'un des grands mystiques iraniens, parle de lui-même comme d'un faucon royal, dans des vers cités dans le *Silsilat un-Nasab* (p. 30) :

»C'est nous qui sommes les faucons royaux et c'est nous qui avons tué les serpents, c'est nous les fidèles à la promesse, qui avons abandonné les infidèles«.

Et il s'adresse au Cheikh Zāhid en ces termes :

»Ton esprit saint est pareil à un aigle royal dont on ne peut voir jusqu'ou va son vol« (ibid. p. 32).

L'aigle ou faucon royal représente une théophanie. C'est ainsi que, par exemple, 'Abd-ur-Razzāq Kermānī dans la biographie de Ṣāh-Ni'matullāh Walī (731-834 / 1330-1430), parle du Prophète comme de l'aigle royal volant dans les hauteurs du ciel du secret, *Ṣāhbāz-e boland parvāz-e fadā-ye rāz*<sup>103</sup>. Et dans ce même livre, Ṣāh-Ni'matullāh lui-même est appelé l'Aigle royal du monde sacré, *Ṣāhbāz-e 'ālam-e qods*<sup>104</sup>.

Une nuit Jāmī, célèbre soufi du XVe s., reçut en rêve d'un maître spirituel Sa'd-ud-Dīn Kāšgarī le conseil de chercher un guide. Il se rendit à Hérat, y trouva Sa'd-ud-Dīn et le pria de l'accepter au nombre de ses disciples. Le saint acquiesça en déclarant : »Aujourd'hui un faucon royal est tombé dans mes filets«<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Cf. Coran II, 260 où l'âme qui revient à Dieu au jour de la résurrection est comparée à l'oiseau apprivoisé qui retourne vers la main qui l'a nourri. Cf. *Diwān-e Kabīr (Kollīyāt-e Šams)* de Mawlānā Jalāl-ud-Dīn Rūmī, éd. Forūzānfar, Téhéran 1337 H. s., I, p. 313, l. 21.

<sup>102</sup> Éd. Homāi, Téhéran, 1316 H. s., p. 51.

<sup>103</sup> Jean Aubin, Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullah Wali Kermāni, Téhéran 1956, texte persan, p. 3.

<sup>104</sup> ibid. p. 45.

<sup>105</sup> *Rašahāt 'ayn-ul-ḥayāt* (composé en 909 H.) de 'Alī b. Ḥusayn wā'iz-e Kāšifī, éd. de Laknow (cf. p. 136-137); R. Lescot, Quelques pages inédites de Djāmī, Bull. d'études orient. de l'Inst. franç. de Damas 7-8, p. 177-194.

Selon les textes des Xāksāri, secte ésotérique qui se rapproche le plus de celle des Ahl-i Ḥaqq, parmi les *Quarante saints de la lumière* (*Āhel-tan-e Nūr*), se trouve un personnage dont le nom est *Šāhbāz-e Qalandar*, soit l'aigle royal *qalandar*<sup>106</sup>.

Chez les Ahl-i Ḥaqq, cette figure de l'Aigle royal revêt une extrême importance et symbolise Dieu. Sur les 221 versets qui composent le *Dawra-y Dāmyāri*, 111 mentionnent ce nom désignant Dieu, objet de la chasse, c'est-à-dire de la recherche qui est celle de l'ange Gabriel (Binyā-mīn).

Dans la tradition ahl-i Ḥaqq, c'est à propos de l'incarnation de Dieu en la personne de Sulṭān-Sihāk qu'il est fait spécialement mention de l'Aigle royal, bien qu'à maintes reprises il y soit fait allusion par ailleurs.

Dieu avait prédit que lors de cette incarnation certains signes se manifesteraient et avait donné aux Quatre Anges rendez-vous auprès d'une source sur le mont de Šāhū (chaîne du Zagros). Lorsque le temps fut venu, les Quatre Anges incarnés attendirent pendant trois jours et trois nuits à l'endroit convenu la venue de Dieu.

Celui-ci leur apparut sous la forme d'un aigle royal blanc et leur ordonna d'aller dans la ville de Barzanja où demeurerait un homme pieux du nom de Cheikh 'Isī, et de lui amener pour épouse une jeune fille qui deviendrait la mère de Dieu. Il leur ordonna également de planter un verger près de la maison de Cheikh 'Isī et chargea l'ange İwat d'en être le gardien. Il leur dit: «Lorsque le mûrier desséché<sup>107</sup> reverdira et que l'aigle blanc s'y posera, ce sera mon retour».

Quand le moment de la naissance de Sulṭān-Sihāk arriva, l'Aigle royal vint se poser sur le mûrier desséché et, au moment précis de sa venue au monde, l'Aigle royal vint se placer entre les jambes de Dāyṛāk, mère de Sulṭān, et c'est de cette étrange façon que naquit l'enfant<sup>108</sup>. İwat annonça alors à ses compagnons la bonne nouvelle de la présence de Dieu dans le monde. On donna à l'enfant le nom de Sulṭān-Sihāk.

Un autre épisode très significatif est celui qui relate comment, vers la fin de sa vie terrestre, Xān-Ātaš, une des incarnations divines, se fit amener un cheval pour se rendre à la chasse. Il était suivi d'une escorte

<sup>106</sup> Cf. M. W. Ivanow, *The Truth-worshippers of Kurdistan*, p. 184-185.

<sup>107</sup> De nos jours encore, le fait qu'un aigle plane au-dessus du champ ou se perche sur un arbre est considéré comme de bon augure pour la fertilité agricole.

<sup>108</sup> Nous trouvons une légende comparable à cette naissance miraculeuse dans les récits rapportés au sujet de l'accouchement d'Āmina, la mère du Prophète: Āmina raconte qu'au moment précis où elle allait accoucher, un frémissement de peur envahit son corps et qu'elle vit sa demeure illuminée; elle sentit alors un oiseau blanc se frotter les ailes et les plumes contre elle et sa peur disparut. 'Abd-ul-Muṭallib, son beau-père, lui dit que lorsqu'il arriva devant sa porte, il vit là un oiseau blanc, les ailes toutes déployées, et une telle lumière émanait de lui que toutes les montagnes de la Mecque resplendissaient (voir *Rawḍat-uṣ-Ṣafa*, Bombay 1261/1845, II, p. 27-29). Cf. aussi Léda et le cygne dans la mythologie grecque.



gris, et spécialement d'un aigle dont les yeux et le plumage du dos sont noirs, et qui est brave et rapide dans la chasse. Dès qu'il a grandi et est capable de voler, ses yeux deviennent rouges. Il ajoute: «c'est un aigle ni noir, ni blanc».

Dans beaucoup de poésies, le terme de *xašīn* est utilisé pour une blancheur éclatante comme la neige. C'est ainsi que le poète persan Kasāi (341-394 H.) l'emploie pour décrire une montagne couverte de neige.

Dans les lapidaires pahlavis, le mot *Xašēn* est l'épithète d'une pierre verdâtre douée certainement d'un grand éclat<sup>112</sup>.

Bien que le sens exact de *xašīn* ne soit pas uniforme dans tous les lexiques, ceux-ci s'accordent sur le trait distinctif de l'éclat, ainsi que sur l'utilisation du mot à propos de l'aigle. En kurde on a, de la même famille, *šīn* ou *šīn-ka*<sup>113</sup> «bleuâtre, verdâtre», et *šīnāī*<sup>113</sup> qui désigne les «légumes verts». La chute du *x*-initial dans le groupe *xš*- est courante dans les dialectes iraniens<sup>114</sup>.

Ce mot *xašīn*, employé pour désigner tantôt la couleur de la neige, tantôt pour dépeindre un aigle «de couleur noire tirant vers le gris» (selon le lexique cité) vient de l'av. *axšaēna*. Adjectif de couleur, «il signifie, nous dit M. Benveniste, 'gris sombre'»; on le trouve employé en avestique pour désigner la couleur d'un ours. En ossète, nous trouvons ce terme sous la forme *aexsin* «gris sombre». En pachto, *šīn* qui représente *xašīn* signifie «bleu sombre, bleu foncé». En vieux-perse, dans une inscription de Suse, on a *kāsaka hya axšaina*, pour une pierre précieuse bleu sombre, qui est le lapis-lazuli. En pahlavi, on trouve soit *axšēn*, soit *xašēn*, et l'emploi le plus intéressant est *zray i Xašēn*, la Mer Noire (le Pont-Euxin), gr. Pontos Euxeinos».

Si cet adjectif qui, à l'origine, désigne le gris sombre et bleu est utilisé à propos de l'aigle dans une acception indécise, c'est que les nuances des plumes de l'aigle varient dans une gamme indéterminée. Et comme cet adjectif était d'usage courant pour désigner la couleur des aigles, on a fini par l'étendre à l'aigle blanc qui est le type le plus parfait de cette sorte d'oiseaux. Nous avons même vu que, par une extension encore plus grande, le poète Kasāi qualifie la neige de *xašīn*.

Dans les textes concernant Šāh-Xōšīn, un personnage nommé Bābā-Faqīh, qui devait par la suite devenir un de ses principaux disciples, ne croyait pas au début à la supériorité de son futur maître. Lors d'une discussion qui s'était élevée entre eux, il affirma qu'il était, lui, un aigle noir, aux griffes acérées et au courage invincible. Il semble qu'on puisse

<sup>112</sup> R. P. de Menasce, Un lapidaire pehlevi: *Anthropos* 37-40, 1942-1945, 180 à 185.

<sup>113</sup> Dans le dialecte sinaï.

<sup>114</sup> La dissociation du groupe initial *xš* dans le mot avestique *axšanena* (pahlavi *xšēn*) est opérée en persan par la voyelle *a*, et dans ce dialecte par la voyelle *ō*.

déduire de ces assertions que le nom même de Xōšin favorisait une telle image.

Cette hypothèse se trouve corroborée par le fait que, après sa disparition, Šāh-Xōšin reparait, ainsi que nous l'avons dit, sous la forme d'un aigle royal. Le même symbolisme est donc perpétué tout au long des incarnations.

Nous avons envisagé jusqu'à présent d'une façon générale différents modes de représentation d'un même archétype. En fait, qu'il s'agisse d'emblèmes, de figures appartenant à des étendards ou à des objets divers, d'images symbolisant un pouvoir magique dans le folklore, ou encore lorsque, par une sublimation de cette idée de puissance, les mystiques parlent de leurs maîtres comme d'un aigle, partout nous retrouvons la notion sous-jacente de *souveraineté* temporelle ou spirituelle, bénéfique ou maléfique. Mais nous restons dans le domaine de l'*image*, de la *figure*, réelle ou de style.

Avec la doctrine des Ahl-i Ḥaqq, nous abordons un autre domaine, où s'exprime une autre mentalité. Bien que l'emploi métaphorique de l'aigle ne soit pas exclu dans le présent texte, il faut tenir compte du fait essentiel que la religion ahl-i Ḥaqq est basée sur l'incarnation. L'incarnation est un «revêtement», une apparence corporelle assignée à un être humain ou angélique. Ce phénomène de *Dūn* touche toutes les créatures<sup>115</sup>.

En conséquence, lorsqu'on parlera de l'aigle royal, on désignera bien la puissance divine – et cela est commun à d'autres cultures ou d'autres plans de pensée – mais on l'envisagera comme *incarnée* sous la forme d'un aigle: nous avons quitté le domaine de la *métaphore* pour pénétrer dans celui de la croyance à une réalité ontologique.

En raison du caractère archaïque et naïf des textes que nous étudions, il convient de prendre le mot «aigle» au sens obvie et non pas comme une figure de style.

Le mode de vie des groupes sociaux au sein desquels est née la doctrine ahl-i Ḥaqq favorisait cette élection de l'image: en effet, tout d'abord une telle figure s'imposait naturellement à l'esprit de montagnards qui observaient quotidiennement les aigles planant sur les sommets, qui

<sup>115</sup> Il convient de préciser une fois pour toutes que certains termes théologiques, tels que celui d'incarnation, sont utilisés ici dans leur sens étymologique (cf. latin *in* «dans», et *caro, carnis* «chair»). Ne correspondant nullement à la notion chrétienne d'incarnation, cette «prise de chair» peut être effectuée, selon la doctrine des Ahl-i Ḥaqq, aussi bien par un Ange ou un être humain que par Dieu. Pour exprimer la notion propre aux Ahl-i Ḥaqq de la pénétration d'un esprit dans un objet, nous avons adopté le terme plus précis de *réification*. Notons toutefois que le mot *Dūn* recouvre, dans la secte, ces différentes modalités. C'est le terme d'emploi le plus général.

connaissaient l'inaccessibilité de leurs nids et la force de ces oiseaux; d'autre part, nous avons vu que c'est une image très ancienne dans le monde indo-européen, et spécialement iranien. Les Kurdes «Fidèles de Vérité», du fait même de leur isolement géographique et de leur insularité culturelle et religieuse, étaient plus à même que d'autres de préserver et de perpétuer, dans une tradition transmise de génération en génération, des notions très anciennes.

De la notion de puissance on passe directement, nous l'avons dit, à l'idée de souveraineté, de royauté. Une sensibilité religieuse comme celle des Ahl-i Ḥaqq tend à personnifier, à présenter sous forme d'une réalité objective une force abstraite. Dieu est désigné sous le nom de *Šāh*, Roi, et toutes les incarnations divines portent ce nom. Le Roi-Aigle, *Šāh-bāz*, c'est la Divinité en tant que Roi universel qui a choisi d'inhabiter la forme vivante d'un aigle parce que cette forme, de par ses caractères spécifiques, est la plus propre à manifester la théophanie et à révéler sous une apparence physique la puissance divine.

Bien entendu, nous trouvons chez les Ahl-i Ḥaqq, comme dans toutes les cultures, différentes catégories d'esprits. Et leur façon de comprendre les thèmes mystiques variera avec leur niveau personnel. Ainsi, certains auteurs plus modernes et plus cultivés se sont efforcés de présenter ces notions sous une forme symbolique acceptable pour d'autres mentalités. C'est pour cette raison que l'auteur du *Šāhnāma-ye Ḥaḡiqat* présente certaines de ces notions de manière à ne pas choquer la sensibilité des musulmans chiites des populations avoisinantes, qui détiennent d'ailleurs le pouvoir administratif dans la région à population ahl-i Ḥaqq majoritaire. C'est là une tentative de rapprochement sur le plan des idées; on essaie de faire entrer dans les schèmes de pensée islamiques des conceptions qui leur sont étrangères. Ainsi, on présentera la notion d'incarnation comme une sorte de manifestation divine (*taʿallī*), ce qui est familier aux mystiques musulmans. En fait, ces efforts pour concilier des modes de croyance aussi distincts ne peuvent être couronnés de succès. Aux yeux d'un Fidèle de Vérité, le *Šāhbāz* est une réalité ontologique; ce n'est pas à un «aigle royal», pur symbole mystique, qu'il croit, mais au Roi-Aigle, incarnation de Dieu au sein de la création. Cependant, un climat symbolique enveloppe, à différents niveaux psychologiques, toutes ces représentations.

## 6. Autres oiseaux symboliques

Les textes ahl-i Ḥaqq font état d'autres oiseaux que nous ne pouvons étudier dans le cadre de ce travail. Toutefois, il nous semble utile, en raison de l'importance du rôle qu'ils jouent dans cette tradition, de dire quelques mots des oiseaux suivants :

Tout d'abord le paon, appelé *Malak-tāwūs*, qui occupe une place prépondérante chez les Yézidis, où il incarne Satan et est l'objet d'un culte (car il n'incarne pas le principe du mal), est également vénéré chez les Ahl-i Ḥaqq du Gouran où il porte le même nom ; il représente l'Ange Dāwūd (= Mikā'il) et conserve quelques-uns des traits de l'ange déchu. *Malak-tāwūs* est l'équivalent du Démiurge qui gouverne les affaires du monde, Dieu étant un Créateur inactif. Chez les Ahl-i Ḥaqq, il garde ce caractère de démiurge et sa fonction de dirigeant est symbolisée par le nom de *čarxa-čī* «celui qui fait mouvoir», mais il revêt une moins grande importance.

Dans la littérature folklorique, c'est au paon (*tāwūs*) qu'est comparée une belle femme, grande, aux formes opulentes, dans tout l'éclat de sa jeunesse ; mais dans les ouvrages classiques, c'est plutôt son caractère de vanité qui est mis en relief.

Sans parler du caractère mythique de l'archétype universel que représente le serpent, nous nous bornerons à indiquer l'association de ce symbole avec le paon dans les traditions que nous étudions.

Étant donné que *Malak-tāwūs* ne possède pas le caractère pervers de Satan, mais lui est pourtant assimilé et afin que les profanes ne commettent pas de malentendu à ce sujet, il est strictement interdit aux fidèles de ces sectes de prononcer son nom sous la forme *Šayṭān* (Satan).

La relation du paon et de Satan n'apparaît, à notre connaissance, dans aucune tradition sous cette forme. Peut-être convient-il d'en rechercher l'origine dans une histoire mythique versifiée par l'auteur du *Šāhnāma-y Ḥaqqīyat*<sup>116</sup> qui a procédé à un assemblage consciencieux des traditions ahl-i Ḥaqq. Selon ce mythe, Satan avait résolu de tenter Eve, mais ne pouvait entrer au Paradis Terrestre. Il s'incarna dans une petite pierre (*muhra*) qu'avalala le serpent, et ce dernier s'enroula autour des pieds du Paon qui, lui, avait la possibilité de pénétrer derrière les remparts de l'Eden. Une fois dans le jardin, Satan revêtit la forme d'un ange d'une merveilleuse beauté et se présenta à Eve en lui assurant qu'Adam deviendrait aussi beau que lui s'il mangeait le blé qu'il offrit

<sup>116</sup> Cf. notre éd. p. 100-101 (v. 1892-1930).

à Eve. Celle-ci en fit manger à Adam et ils se rendirent ainsi coupables du péché pour lequel ils furent chassés du Jardin.

Pour l'auteur du *Šāhnāma-ye Haqīqat*, le serpent représente l'âme concupiscente (*nafs-i ammdra*) et le paon la cupidité (*hirs*). Il est kurde d'origine Mokri et non Gouran; il appartient à une subdivision de la secte ahl-i Haqq appelée Šāh-Ḥayāsī. Personnellement, il n'éprouve pas de scrupule à parler de Satan, et le considère sous un aspect plus orthodoxe. C'est pourquoi il s'efforce de présenter les choses sous une forme compatible avec les croyances shiites. La tradition qu'il rapporte nous permet de déceler le rapport, sinon incompréhensible, entre le paon, le serpent et Satan.

Dans le folklore persan, à la laideur des pieds du paon il est classique d'opposer la beauté de ses plumes<sup>117</sup>, dont on fait des éventails<sup>118</sup> et aussi des signets, spécialement pour le Coran. Sa'dī écrit:

«J'ai vu la plume du paon entre les feuillets du Coran. – J'ai dit: cette place me semble supérieure à ta valeur. – Elle répondit: Silence, on n'empêche pas les belles de poser le pied où elles le veulent»<sup>119</sup>.

En ce qui concerne le caractère magique du paon, ainsi que sa création à partir de deux gouttes de sang tombées des yeux d'Adam, nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut (p. 28).

La figure de la colombe, chez les Ahl-i Haqq, est à rapprocher du symbole de la fécondité, telle qu'Anahita l'incarne dans l'ancien Iran. C'est le caractère de maternité qui est mis en relief. En effet, Ramzbār, l'ange-vierge Mère de Dieu, apparaît dans la tradition ahl-i Haqq et notamment aux versets 6 et 19 du *Dawra-y Dāmyārī* où elle porte le surnom de *Ġū-ġū*, onomatopée du cri de la colombe. La colombe symbolise naturellement la douceur, la grâce, une pureté soumise. Un exemple typique nous est donné par le distique du *Divān-e Šams Tabrīzī* de Jalāl-ud-Dīn Rūmī:

«C'est celui à qui les âmes sont soumises, comme des colombes, que toute la nuit, le filet à la main, j'ai tenté de saisir»<sup>120</sup>.

C'est également en raison de ce caractère de pureté et de liberté qui s'attache à la colombe que l'âme quittant le corps est souvent comparée à une colombe prenant son vol<sup>121</sup>.

Par ailleurs, on retrouve dans ces traditions des vestiges de l'histoire biblique de Noé et de l'arche où se trouvait un couple de colombes.

L'image de la colombe comme incarnation de l'ange Mère de Dieu chez les Ahl-i Haqq a des parallèles dans le folklore kurde et persan;

<sup>117</sup> Cf. p. ex. Sa'dī, *Golestān*, éd. cit. p. 134.

<sup>118</sup> *ibid.* p. 179.

<sup>119</sup> *ibid.* p. 248.

<sup>120</sup> Éd. Forūzānfar, Téhéran 1336 H. s./1958, I, p. 182, l. 3276.

<sup>121</sup> Sur la représentation de l'esprit sous forme d'une colombe, cf. Évangile de Marc I, 10 et Matt. III, 16.

elle se retrouve ici sous la forme de Houris ou de Pêris qui ont avec l'ange des traits communs, tant au point de vue moral (pureté, douceur) que physique (beauté, capacité de voler). Ainsi, dans les légendes persanes, on trouve des colombes incarnant des Pêris (cf. *Les secrets de Hamza* p. 99). Dans la chanson de gestes kurde du nord du Kurdistan intitulée *Mam-u Zîn*<sup>122</sup> est racontée une histoire qui possède de nombreuses analogies avec un récit des *Mille et une nuits*, celle du prince Qamar-uz-Zamân et de la princesse Boudour<sup>123</sup>. Sur la couche de ce prince appelé Mam, trois houris ayant revêtu la forme de colombes apportent, durant son sommeil, une belle princesse nommée Zîn, en vue de comparer leur beauté respective. C'est parce que ces colombes s'étaient perchées sur le toit des jeunes gens qu'elles avaient pu surprendre leur beauté et se livrer à des discussions sur celui ou celle qui l'emportait en grâce sur l'autre<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Publiée par O. Mann, *Die Mundart der Mukri-Kurden I*, Berlin 1906, p. 24-81 (Kurd.-Pers. Forsch. IV, III 1).

<sup>123</sup> Cf. Histoire de la princesse Boudour dans les *Mille et une nuits*, trad. Mar-drus, Paris 1955, I, p. 656-728.

<sup>124</sup> Le *Dawra-y Dâmyârî* ne fait pas allusion à d'autres oiseaux que ceux dont nous avons parlé; nous réservons à un autre travail l'étude d'autres oiseaux et notamment celle du coq qui occupe une place particulière dans le rituel ahl-i Haqq.

### III. LE TEMPS CYCLIQUE ET LES DIFFÉRENTES MODALITÉS DU TEMPS

Le nom même de l'ouvrage, *Dawra-y Dāmyāri*, «L'époque ou le cycle de la Chasse», évoque une notion de périodicité. La notion du temps sous-jacente à cette conception est en effet caractérisée par le retour, lors des différents âges depuis la pré-éternité, d'époques marquées par une théophanie, tantôt visible pour tous, tantôt manifestée uniquement à un petit nombre de fidèles.

Cette notion de temps revêt chez les Ahl-i Ḥaqq des aspects complexes. Il faut ainsi distinguer tout d'abord un temps historique, selon le mode commun de pensée; ceci ressort de la tradition relatant l'histoire de l'humanité depuis la création jusqu'à nos jours, histoire qui se déroule selon un mode successif.

A part cela, nous reconnaissons un temps qui, tout en gardant un vague caractère d'historicité, n'est pas limité par une chronologie. C'est la valeur intrinsèque des événements ayant eu lieu dans le passé qui déterminera la situation respective de deux ou plusieurs de ces événements dans le temps. Par exemple, seront traités comme des contemporains des personnages que rapproche un sort commun; martyrs ou héros d'époques différentes se trouvent ainsi replacés dans un même cadre temporel dont la seule uniformité est d'appartenir au passé. Ainsi Manṣūr-al-Hallāj, martyrisé à Bagdad en 922 de l'ère chrétienne, sera mis en relation avec le poète Nasīmī, écorché à Alep en 829/1425<sup>1</sup> et avec Zacharie dont il est rapporté qu'on le mit à mort en le sciant.

Outre ce temps dont la chronologie est imprécise, il existe une troisième conception, celle d'un temps méta-historique qui interfère constamment avec le déroulement terrestre des événements et leur confère de ce fait une sacralité qui se mêle au profane. Le Maître du Cycle (*Ṣāhib-dawra*) est toujours Dieu entouré de ses Anges et c'est leur manifestation dans la temporalité qui est la cause ultime de la périodicité des époques dont nous venons de parler.

Il est particulièrement intéressant pour notre propos de comparer la conception du temps cyclique chez les Ahl-i Ḥaqq avec celle de l'ismaélisme étudiée naguère par M. H. Corbin<sup>2</sup>. Sans vouloir résumer une étude

<sup>1</sup> Cf. Louis Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 151.

<sup>2</sup> Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme: *Eranos-Jahrbuch* 20, Zurich 1952, p. 149-217.

aussi dense, notons quelques points qui touchent de près ce que nous avons en vue ici. M. Corbin rappelle que «la théosophie ismaélienne de la mytho-histoire présuppose... la représentation d'un Temps éternel, mais d'une éternité éclatant en Cycles de temps successifs que leur révolution reconduit à leur origine» (p. 186). Il relève également que la cosmologie spéculative ismaélienne implique la notion d'«Événements dans le Ciel, Événements-archétypes devançant la Création des choses et qui sont la genèse même de l'être». Ce «mystère ontologique» est circonscrit par Nasir Khosraw «en trois mots (*azal*, *azaliyat*, *azali*)... Nous avons ainsi un éternellement-être (*azal*) comme *nomen agentis* (participe présent *fā'il*), une actualisation éternelle de l'être (*azaliyat*) comme nom d'action (*nomen verbi*, *fī'l*), un éternellement fait-être (*azali*) comme *nomen patientis* (participe passé, *maf'āl*) (p. 188)».

Chez les Ahl-i Ḥaqq, la notion d'*azal*, c'est-à-dire de pré-éternité, se rattache à la notion d'un ensemble d'événements archétypes dans le monde invisible et non créé, lesquels n'entrent pas dans un temps mesurable. C'est plus tard qu'à la demande de l'Ange Gabriel et d'autres Anges, Dieu crée l'univers, les astres et leurs révolutions, d'où proviendront le jour et la nuit, et donc le temps qui sera à l'échelle des calculs basés sur les mouvements astronomiques. C'est le déploiement de ces événements archétypes dans la durée mesurable qui constitue la temporalité. Tout ce qui se passe *dans* le temps et *dans* l'espace existe aussi *hors* du temps et *hors* de l'espace. Ce qui a lieu sur le plan historique est toujours le reflet d'un événement méta-historique. A cette *verticalité* les Ahl-i 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<sup>3</sup>.

En effet, selon la conception des Ahl-i Ḥaqq, Dieu est toujours présent dans le monde et chacune de ses incarnations n'est que l'aspect temporel de ce qui est en réalité au delà du temps. Il y a donc en fait contemporanéité des personnages en qui Il se manifeste, ce qui, comme dans le temps mystique, constitue essentiellement le présent, le retour perpétuel de ces événements à la fois historiques et transcendant l'histoire n'étant que le reflet mouvant d'une réalité immuable.

La période cyclique est désignée par le mot arabe *dawra* qui est susceptible, selon le contexte, d'acceptions différentes.

Tout d'abord, il peut s'appliquer aux périodes qui divisent l'histoire en fonction d'une certaine caractéristique spirituelle.

La première d'entre elles est la période de la Perle. Dans la pré-éternité, alors que rien n'existait encore, Dieu créa une perle dans la mer primor-

<sup>3</sup> Cf. notre étude sur Le Secret indicible... (cf. p. 2, n. 4), p. 404.

diale et, au sein de cette perle, Il fit naître les Anges. La première Assemblée sacrée eut alors lieu et le rôle de chacun des personnages surnaturels qui la composaient fut défini. C'est elle qui constitue l'archétype sur lequel se modèleront toutes les réunions liturgiques de la secte. C'est au cours de cette Assemblée que Dieu fit un pacte avec ses anges qui lui demandaient de se manifester en créant l'univers et l'homme. Il y consentit à condition que les Anges gardent sa loi et acceptent de s'incarner à certaines époques, en subissant tous les biens et tous les maux inhérents à l'humanité.

Les Anges ayant donné leur accord, une alliance fut conclue, dont la garde fut confiée à Binyāmīn.

La deuxième période est celle de la Loi (*Šari'at*), qui couvre le temps de tous les prophètes jusqu'à 'Alī, et qui se subdivise en autant de cycles qu'il y a de prophètes et cela dans toutes les religions du monde.

La troisième période est celle de la Voie mystique (*Ṭariqat*) qui commence avec 'Alī.

La quatrième période est celle de la Connaissance (*Ma'rifat*), qui va de Šāh-Xōšīn à Sultān-Sihāk.

La cinquième période est celle de la Vérité gnostique (*Haqīqat*) instaurée par Sultān-Sihāk avec sa révélation des mystères; c'est lors de cette période que sont établis de façon précise les lois et les rites de la religion de la Vérité, et que celle-ci se répand au sein des masses et tend à revêtir un caractère d'universalité.

La sixième période est celle des Derniers Temps, qui s'ouvre au Jour du Jugement: Dieu se manifeste sur la terre, sépare les bons d'avec les méchants; Il sauve les purs et lumineux et anéantit les ténébreux.

Telle est la description que donnent les Ahl-i Haqq des âges de l'humanité. Mais il convient de remarquer que ce n'est là que l'aspect exotérique de l'histoire; la réalité secrète est autre. Il existe en effet un aspect ésotérique parallèle à celui-ci et qui lui est complémentaire. C'est ainsi que les époques de tous les prophètes depuis Adam sont en apparence des époques de *Šari'at* (Loi religieuse), ce qui est d'ailleurs exact du point de vue ésotérique, mais elles présentent également pour les initiés un caractère différent; car, en fait, ces époques ressortissent aussi, sous leur aspect ésotérique, à l'époque intemporelle de la Vérité. Les époques de *Ṭariqat* et de *Ma'rifat* sont de la même façon, aux yeux de ceux qui connaissent la réalité, des époques de Vérité.

«La Vérité gnostique n'a pas besoin de l'histoire, elle est en dehors d'elle; chez tous les peuples du monde et dans toutes les Ecritures, il y a des traces de la religion de la Vérité<sup>4</sup>, car pour les disciples de cette tradition, la vérité est une et se répète tout au long de l'évolution cyclique de l'histoire.

<sup>4</sup> Traité de *'Alam-i Haqīqat* de Kā-Rahīm Kākāī (ms. personnel, p. 5).

On a donné le nom de *dawra-hā-y zuhūrī*<sup>5</sup> aux époques des prophètes, pour indiquer qu'il s'agit de périodes de manifestation, par contraste avec les époques où la Vérité ne se manifeste pas et reste cachée en dehors d'un petit nombre. Certains de ces prophètes sont les Maîtres du cycle (*Šāhib-dawra*), c'est-à-dire qu'ils sont en réalité une incarnation de Dieu.

La conception du cycle (*dawra*) chez les Ahl-i Ḥaqq est en constante relation avec celle de l'Incarnation (*Dūn*); l'une complète l'autre et souvent on trouve les deux termes juxtaposés (*Dūn-u Dawra*). Le lien est si étroit que l'on désigne par *Dūn* une certaine époque, qui est celle de la théophanie envisagée; par exemple *Dūn-i 'Alī*, l'époque ou l'incarnation de 'Alī, ou encore *Dūn-i zuhūrī*, époque où la théophanie est manifestée à tous.

C'est en vertu du Pacte pré-éternel que Dieu imposa aux Anges et aux hommes une série d'incarnations, mille et une, d'une durée moyenne de 50 ans (ce qui fait en tout 50 000 ans). Ces incarnations successives expliquent l'inégalité des conditions humaines, et la mort précoce des petits enfants. L'incarnation représente en effet la récompense ou l'explication d'une vie antérieure, et assure à l'homme une possibilité de se perfectionner jusqu'à la dernière de ses étapes, celle dans laquelle il se fixe et obtient la vision de Dieu.

En dehors de cette incarnation qui dure toute une vie humaine, les Ahl-i Ḥaqq croient aussi à une inhabitation passagère de Dieu ou d'un Ange dans une personne juste. Tel homme visité par Dieu est dit *Šāh-mihmān* ou *Xudā-mihmān*, «celui qui reçoit le Roi, qui reçoit Dieu». Pendant tout le temps de cette inhabitation, c'est en réalité une autre personne, douée d'un caractère intemporel, qui vit en lui.

L'homme illuminé et les Anges incarnés dans l'homme parviennent à se souvenir de leurs vies antérieures. «Connaitre son propre *Dūn*», c'est en fait être conscient de la réalité métaphysique du cycle dans lequel on se trouve placé, qui lui-même constitue le retour d'un cycle antérieur pendant lequel l'homme existait sous une autre apparence; «passer *Dūn bi Dūn*», c'est transmigrer d'une période à l'autre, et l'expression employée pour parler du déroulement de l'histoire.

D'après le traité *'Ālam-i Ḥaqqīyat* de Kā-Raḥīm (que nous avons cité), il semble qu'il existe deux sortes de cycles historiques; les uns, dits parfaits (*Dawra-y kāmīl*), sont ceux dans lesquels Dieu et ses sept Anges s'incarnent à la fois, à la différence des autres où les Anges ne sont pas tous incarnés. Cet ouvrage cite un exemple d'un tel cycle, l'époque Ḥaydarī, sous le nom de «l'époque de la Triade» (*Dawra-y Yirī-tanī*), où seuls s'étaient incarnés les Anges Binyāmīn, Dāwūd et Pīr-Mūsī.

Le *Dawra-y Dāmyārī* énumère les différentes époques des théophanies

<sup>5</sup> Traité de *'Ālam-i Ḥaqqīyat* de Kā-Bašār Buzhūī inclus dans le *Kalām-i Ūltan* (ms. personnel, p. 51).

selon un ordre pseudo-historique ou méta-historique, conformément aux données de la tradition.

Toutes ces époques sont décrites en fonction du rôle qu'y joue Binyāmīn à la recherche de Dieu. C'est l'Assemblée des Anges, sous la présidence de Dieu et sous forme de dialogues, qui rappelle quels ont été les cycles, c'est-à-dire les théophanies successives et les incarnations angéliques.

Les six grandes périodes de l'histoire que nous avons citées plus haut ne représentent aux yeux des Ahl-i Ḥaqq qu'une seule ère de Vérité, puisqu'il s'agit, au point de vue de la réalité métaphysique, d'un prolongement dans le temps de l'Assemblée primordiale de Dieu et de ses Anges. C'est cette Assemblée qui sert d'archétype aux différentes phases temporelles, lesquelles ne font que répéter sous des formes variées le même événement. La suite des réincarnations, au long de ces cycles, comporte une évolution ascendante culminant avec la fin des temps; alors s'ouvre la sixième et dernière période qui clôt les cycles et débouche dans l'éternité.

Le temps cyclique se déroule donc entre deux éternités: pré-éternité (*azal*) antérieure à la création, éternité (*abad*) qui marque la fin du temps. Il est en même temps, nous l'avons dit, surplombé par l'éternité du monde invisible, qui est elle aussi *hors du temps*. La raison d'être du temps cyclique est de permettre le progrès de l'humanité au cours de l'évolution, et aussi la possibilité pour Dieu de se faire connaître comme il le désire. C'est parce qu'il correspond à une durée nécessaire au salut que le temps existe.

Bien que la conception d'un temps cyclique tel que nous la trouvons chez les Ahl-i Ḥaqq soit radicalement différente de la conception linéaire des religions monothéistes – judaïsme, christianisme, islam<sup>6</sup> –, il existe cependant aussi chez les Fidèles de Vérité un « temps de Salut ». L'histoire terrestre constitue un cadre où s'insère la destinée humaine qui a besoin de la durée pour parvenir au terme de son accomplissement. Le temps cyclique s'arrête en effet un jour pour déboucher dans l'éternité.

Au sein de cette durée comprise entre deux éternités a lieu un mouvement d'événements et de personnages qui tournent pour ainsi dire autour d'un pôle immobile, et qui fait se retrouver en une même contemporanéité des incarnations diverses. Il ne s'agit pas ici de l'éternel retour nietzschéen, puisque s'il y a bien un « retour » des choses, il n'est pas « éternel », le temps cyclique, on l'a vu, étant limité.

Une histoire relatée par la tradition ahl-i Ḥaqq dans la plupart des textes met l'accent sur un caractère particulier du temps, à savoir son élasticité, l'absence d'étalon qui lui soit applicable.

Un jour, Šāh-Xōšīn (Incarnation de Dieu, aux environs du IV<sup>e</sup> s. de l'H.) passait par le village de Rijāw. Par moquerie, les habitants lui

<sup>6</sup> Cf. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947, p. 36-42.

envoyèrent une vieille femme appelée Şafīya-Xātūn pour lui demander qu'il lui accorde d'avoir un enfant. Šāh-Xōšīn lui fit présent d'une pomme, puis il continua sa route vers la Mecque. La vieille femme eut un enfant qui devint un grand savant. Lors du retour de Šāh-Xōšīn, une discussion s'éleva entre ce dernier et le savant, nommé Bābā-Faqīh, qui, à la suite de la controverse, se convertit à la religion ahl-i Ḥaqq et accompagna Šāh-Xōšīn.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans cette histoire – qui ressemble d'ailleurs à beaucoup d'autres appartenant à la même tradition –, c'est précisément ce *télescopage* du temps. En effet, ce Bābā-Faqīh était en réalité l'incarnation de l'Ange dont le destin était d'accompagner Šāh-Xōšīn. Il avait été déjà auparavant incarné à plusieurs reprises alors que Šāh-Xōšīn lui-même (c'est-à-dire Dieu) était apparu sous la forme d'autres théophanies. Il était déjà dans le monde invisible et n'est revenu sous une apparence corporelle que pour assurer le retour du même cycle de manifestations dans lequel Dieu et lui-même devaient se retrouver incarnés ensemble. Il s'agit d'une actualisation historique d'un «destin» méta-historique, et le plan des événements se déroulant sur terre reflète, par contre-coup, le caractère d'un temps échappant aux normes; tout se passe de façon qu'à une durée «normale», c'est-à-dire celle du voyage de Šāh-Xōšīn à la Mecque, corresponde le déroulement de faits nécessitant une durée bien plus longue, à savoir la vie de Bābā-Faqīh. Il y a contraction de la durée en un cas, et dilatation dans l'autre, afin de permettre que se réalise le recouplement.

Le folklore iranien – et notamment les légendes kurdes, comme d'ailleurs la plupart des contes populaires, sinon tous, appartenant à d'autres cultures – connaît de nombreux exemples d'un temps dépourvu de mesure fixe; tantôt resserré, tantôt élargi, en tous cas toujours transcendé.

Ainsi encore le temps peut être suspendu; il repart ensuite du moment même où les choses se sont arrêtées.

Le folklore iranien reprend ce thème sous différentes formes: un jeune homme, ou une jeune fille, va remplir sa cruche à une source; le temps de revenir, son village est transformé, car des siècles se sont écoulés; un chevalier est pétrifié par magie dans le château qu'il vient de découvrir: le sortilège une fois vaincu, les choses reprennent leur cours; un personnage s'endort, pour un instant lui semble-t-il, et ne se réveille que très longtemps plus tard. On trouve de nombreuses variantes de ce motif, tantôt sous la forme d'histoires analogues à celle de la «Belle au bois dormant», tantôt sous une forme plus mystique telle que les légendes calquées sur le thème des «Sept Dormants»; ailleurs encore il ne s'agit pas à proprement parler d'un sommeil, mais d'une extase où le temps s'abolit. Enfin on trouve, et c'est là l'élément folklorique qui a été repris et sublimé par les Ahl-i Ḥaqq, les récits où un personnage apparaît et disparaît de façon mystérieuse pendant plusieurs générations et participe

à différents événements de l'histoire se déroulant pendant un temps mythique.

C'est à un même genre de schèmes psychologiques que se rattachent de nombreux épisodes de l'histoire mythique des Ahl-i Ḥaqq, où nous voyons un même personnage apparaître à des époques très diverses, y jouer un rôle puis disparaître. Les Ahl-i Ḥaqq expliquent ceci par leur doctrine de l'incarnation qui peut assumer différents modes.

Nous avons fait plus haut allusion aux mille et une incarnations d'une durée totale de cinquante mille ans, laquelle représente le temps du passage de la pré-éternité (*azal*) à l'éternité suivant la fin des temps (*abad*). Ces chiffres ne peuvent être que symboliques et sont à rapprocher des mille et un noms de Dieu. On peut penser également à la multiplication décimale du chiffre cinq (Dieu et les quatre grands Anges, *Panġ-tan* chez les chiites).

Le *Dawra-y Dāmyārī* a tenté d'énumérer les périodes successives de l'histoire, placées chacune sous le signe d'une des incarnations de Dieu et de ses Anges. Ces derniers, d'ailleurs, ne sont pas tous mentionnés, et seuls les événements les plus marquants et exemplaires sont relatés. Ils sont choisis en fonction du rôle joué par les personnages sacrés qui ont laissé leur empreinte sur les époques décrites.

Un autre ouvrage, le *Šāhnāma-ye Ḥaḳīqat*, fait de ces différentes périodes historiques un récit plus détaillé.

La première partie du *Dawra-y Dāmyārī* (versets 1-43 inclus) traite de l'époque antérieure à 'Alī. Dans cet exposé assez confus, sans ordre chronologique précis, il s'agit essentiellement de décrire la création du monde spirituel d'abord, du monde matériel ensuite, en évoquant au passage la figure de certains prophètes, rois, ou héros, légendaires ou historiques. C'est donc sur un plan transcendant l'histoire que se déroule ce récit.

Pour cette période pré-islamique, le *Šāhnāma-y Ḥaḳīqat* est davantage influencé par les traditions iraniennes (*Šāhnāma* de Ferdowsī) et les historiens de l'islam. Il est en somme dépourvu de véritable originalité, puisqu'il se contente le plus souvent de reproduire ce qui se trouve dans ces deux sources. Pour les époques ultérieures, il fournit des indications précieuses, car il traite alors de l'histoire des Ahl-i Ḥaqq.

1917

1917

#### IV. TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRES

1

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Qu'ils viennent en lice!

Que les Pages viennent en lice un à un!

Qu'ils montrent en vérité la Religion dans sa totalité et dans tous ses détails!

Qu'ils célèbrent les louanges du Chasseur, maître du Pacte<sup>1</sup>.

2

Binyāmīn déclare :

Je tiens dans la main le *dām*.

C'est par la grâce de mon Maître<sup>2</sup> que je tiens dans la main le *dām*.

Dāwūd le Guide (*Rāhbar*) suit la ligne (*Šast*).

Mon Maître est Puissance (*Qudrat*), son Page est Ivre (*Sar-mast*)<sup>3</sup>.

3

Dāwūd déclare :

Son *dām* est secret.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* secret.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Saturne (*Kaywān*)<sup>4</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de « Caché »<sup>5</sup>.

4

Pir-Mūsī déclare :

Il a fixé son regard sur son *dām*.

Le Chasseur Binyāmīn a fixé son regard sur son *dām*.

En ce lieu-là, debout, il l'a tendu,

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de l'Invisible<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Dama-y Pir-i Šart, le Chasseur qui est le Maître du Pacte (Pir-Binyāmīn, l'Ange Gabriel). <sup>2</sup> Maître (*Xwāšā*): Dieu.

<sup>3</sup> Ivre: surnom que Binyāmīn se donne à lui-même. Il en est de même habituellement à la fin de chaque verset pour chaque personne qui porte des surnoms différents.

<sup>4</sup> Il s'agit de la planète et ici, par extension, du ciel.

<sup>5</sup> Pinhānī, caché: d'après cette tradition, surnom de Dāwūd, spécialement dans ce texte.

<sup>6</sup> Nadia (persan *nā-dīd*, *nā-dīda*, Invisible). Ici, Pir-Mūsī. Maître de l'Invisible: le Roi (Dieu).

5

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est visible.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* visible.

En ce lieu-là, à cheval, il l'a tendu.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de l'Exécution<sup>7</sup>.

6

Ramzbār déclare :

Son *dām* est sans voix [trompeuse]<sup>8</sup>.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sans voix [trompeuse].

En ce lieu-là, dans l'espace sans nuit, il l'a tendu.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ġūġū<sup>9</sup>.

7

Aḥmad déclare :

Son *dām* est indestructible.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* indestructible.

En ce lieu-là, il l'a lancé vers Šahbāl<sup>10</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Yār-Kamāl<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Kirdār, exécution: surnom de Muṣṭafā. Maître de l'Exécution: le Roi (Dieu).

<sup>8</sup> Litt. *hū*, interjection d'appel. C'est aussi le cri que pousse le chasseur pour détourner l'attention de sa victime et la faire tomber dans le piège.

<sup>9</sup> *Ġū-ġū*, onomatopée du roucoulement et par extension nom de la tourterelle. Ici surnom de Ramzbār (voir v. 19). Maître de Ġū-ġū: le Roi (Dieu.)

<sup>10</sup> Litt. grande aile, nom typique pour le roi des Péris nommé Šahbāl ou Šābāl, fils de Šāh-Rox. Son fils (ou parfois son vizir) est appelé 'Abd-ur-Raḥmān; tous trois sont rois de père en fils dans le pays de Qāf, et célèbres dans les contes persans, kurdes et gouranis. Ils ont coutume de faire venir des héros, tels que Ḥamza, Alexandre ou d'autres, pour les accueillir dans leur pays, et c'est souvent l'écuier du héros qui vient rechercher son maître. Cette histoire a sans nul doute influencé notre texte. En effet, Binyāmīn représente en quelque sorte, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, l'écuier du Roi, qui, à sa façon, s'en va à la recherche de Dieu. D'autre part, il convient de noter que ces rois des Péris ont des ailes, et le nom de Šāh-bāl tient compte de cette caractéristique. Dans le contexte de notre verset, il est question de l'Aigle royal, Šahbāz. Outre le rapprochement purement verbal entre Šahbāl et Šahbāz, il existe une ambivalence de sens entre ces deux termes, puisque c'est vers l'aile (*bāl*) de l'Aigle que Binyāmīn tend son filet.

<sup>11</sup> Autre nom d'Aḥmad lors d'une autre de ses incarnations.

8

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Ils arrivent en ce temps-là.

Les Pages arrivent un par un en ce temps-là.

Ils s'efforcent d'atteindre le seuil de Šantiā<sup>12</sup>.

Ils chantent les louanges du Guide (*Pir*) bienheureux (*Nik-baxt*)<sup>13</sup>.

9

Binyāmīn déclare :

Je possède de nombreux *dām*.

Par la grâce de mon Maître je possède de nombreux *dām*.

O Compagnons (*Yārān*), soyez mes témoins!

Je suis arrivé au seuil de mon Maître, Šantiā.

10

Dāwūd déclare :

Son *dām* est opportun.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* opportun.

En ce lieu-là, dans l'ouïe du Poisson<sup>14</sup>, il l'a tendu.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de «Témoignage»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> D'après le traité du derviche Bašar Buzhūi (ms. personnel, p. 2) de la tribu Gouran, c'est le deuxième nom de Dieu à l'époque de la Perle. Cet auteur dit que «le premier nom de Dieu était Qudrat (Puissance)» mentionné dans le deuxième verset de notre texte, et que «son second nom était Šantiā». Sur l'origine du mot, qui est employé à deux reprises dans le *Dawra-y Dāmyārī* (v. 8 et 9) pour désigner Dieu, nous ne savons pas grand chose. Sa forme évoque le syriaque, comme d'autres noms propres tels que Yūhannā, Iliā, Qāniā, etc. Par ailleurs, dans les *ta'ziya* (tragédies religieuses analogues aux «mystères» du moyen âge) ce mot est employé pour Muḥammad, cf. Ch. Virolleaud, La légende chiite du roi Kāniyā: RHR 130, p. 92-106 et CRAI 1942, p. 276-282. Quant au terme de *Qudrat*, nous le trouvons également employé par un auteur kurde mystique, non ahl-i Ḥaqq, Mulla Abū-Bakr ibn Hidāyat Allāh Gūrāni Kurdi, originaire d'une région assez voisine de celle dont provient notre texte, et qui a écrit, entre autres, un livre appelé *Riāḍ ul-Xulūd* (XVI<sup>e</sup> s.), présenté par nous dans *Yādegār*, 5<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup> 6 et 7, Téhéran 1327 H. s./1949. Il dit: «La première chose que Dieu a créée, ce fut la chaleur. Elle est «la Puissance divine». Puis il créa le froid qui est né du repos cosmique (*sekūnat-e kawni*), lequel est également le *Qudrat-Allāh*. On peut établir un rapprochement entre ce texte, qui considère le mouvement et le repos cosmiques comme les aspects de la Puissance divine qui sont à l'origine de la création tout entière, et le passage de cet attribut divin au rang de nom de Dieu lui-même.

<sup>13</sup> Il s'agit de Binyāmīn.

<sup>14</sup> *gūš-i māhi*, litt. l'ouïe du poisson. Allusion voilée à l'histoire de Jonas.

<sup>15</sup> Dāwūd, entre autres fonctions, témoigne, devant le Roi, des actions des autres, et il est lui-même la personnification du témoignage. Maître de «Témoignage»: le Roi (Dieu).

11

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est céleste<sup>16</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* céleste<sup>16</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu avec bonté.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de «Vérité»<sup>17</sup>.

12

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est unique<sup>18</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* unique<sup>18</sup>.En ce lieu-là, vers la cour royale (*Kārxāna-y Šāhi*), il l'a lancé.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de «Résignation» (*radāi*)<sup>19</sup>.

13

Ramzbār déclare :

Son *dām* est toujours nouveau.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* toujours nouveau.

En ce lieu-là, au sommet de la montagne, il l'a tendu.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pir-i Sū<sup>20</sup>.

14

Aḥmad déclare :

Son *dām* est visible.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* visible.En ce lieu-là, il l'a jeté sur l'aire<sup>21</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pacifique (*Bē-dāwā*)<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Dans le texte *tāsi*, en forme de coupe, arrondi comme une coupe, employé ici selon la tradition des A. Ḥ. pour «céleste», (passage d'un terme descriptif de la forme à un sens spirituel).

<sup>17</sup> Vérité: ici surnom de Pir-Mūsī qui inscrit dans son Registre avec une parfaite vérité les actions des Yārān. Maître de «Vérité»: le Roi (Dieu).

<sup>18</sup> *yak-tāi*, concernant l'Unique (Dieu).

<sup>19</sup> *radā* ou *radāi*, déformation gouranie de l'arabe *riḍā*, attribut de Dāwūd et de Muṣṭafā. Ici surnom de Muṣṭafā qui incarne cette qualité. Ne pas confondre avec Kākā-Radā qui est la Manifestation de Binyāmīn à l'époque de Šāh-Xōšīn. Maître de «Résignation»: le Roi (Dieu). Il nous paraît utile, à ce propos, de modifier notre traduction du v. 22 des «Cinquante-deux versets de Cheikh Amir» (JA 1956, p. 398): au lieu de «Dāwūd lui montra la voie grâce à l'anéantissement», lire «Dāwūd manifesta sa résignation (*radā*) grâce à son anéantissement».

<sup>20</sup> Pir-i Sū, le Guide de la clarté. Maître de Pir-i Sū: le Roi (Dieu).

<sup>21</sup> *ma'wā*, lieu, demeure, ici «aire».

<sup>22</sup> *Bē-dāwā*, Pacifique, surnom d'Aḥmad. Le Maître de Pacifique: le Roi (Dieu).

15

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Sur les traces de Yāri<sup>23</sup>.

O Pages! suivez les traces de Yāri<sup>23</sup>.

Suivez le Chasseur maître du Pacte (*Dāma-y Pīr-i šarṭ*), avec joie et imploration<sup>24</sup>.

Chantez les louanges de Pīr-i diāri<sup>25</sup>.

16

Binyāmīn déclare :

Dans l'incarnation du Poisson<sup>26</sup>.

O Pages! Je me suis incarné dans le Poisson<sup>26</sup>.

Je fus quelque temps le compagnon de Nawā<sup>27</sup>.

J'ai découvert le Roi (*Pādšā*) dans la Manifestation de Yā<sup>28</sup>.

17

Dāwūd déclare :

Son *dām* est brûlant.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* brûlant.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la noix<sup>29</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Quṭūz<sup>30</sup>.

18

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* est un filet (*tūr*).

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est un filet (*tūr*).

En ce lieu-là, il l'a tendu avec exaltation.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître du stylet<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> *yari*, substantif dérivé de *yār* (= ami, celui qui aide, Haqq, Dieu, chaque Fidèle ahl-i Haqq... etc.): Voie de Vérité, nom donné par les A. H. à leur religion.

<sup>24</sup> En raison de l'absence de verbe, on peut également traduire: le Chasseur maître du Pacte est dans la joie et l'imploration.

<sup>25</sup> Pīr-i diāri, le Guide de l'Évidence: Binyāmīn.

<sup>26</sup> Allusion à l'histoire de Jonas, cf. v. 10 et 30.

<sup>27</sup> Nawā, autre nom et manifestation de Bābā-Yādīgār, lui-même incarnation de Ḥusayn.

<sup>28</sup> Yā, nom donné par plusieurs textes à Dieu lors de sa première Manifestation dans la Perle, période antérieure à la création.

<sup>29</sup> *yūz* ou *jawz*, noix muscade. La noix est un symbole très riche, employé dans le rituel initiatique des A. H.

<sup>30</sup> Quṭūz, Dāwūd. Maître de Quṭūz: le Roi (Dieu).

<sup>31</sup> Bwōṛ (persan *be-borr*), coupant, tranchant. Ici employé au sens figuré pour le Calame de Pīr-Mūsī à cause de sa capacité de trancher entre le bien et le mal, et par extension appliqué à Pīr-Mūsī lui-même. — Le Maître du stylet: le Roi (Dieu).

19

Muṣṭafā déclare :

Il possède un *dām* à la torsion solide<sup>32</sup>.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* à la torsion solide.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Ġügū<sup>33</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Courroux<sup>34</sup>.

20

Ramzbār déclare :

Son *dām* est bien façonné<sup>35</sup>.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est bien façonné.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la peinture<sup>36</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Celle qui est proche (*Piṣi*)<sup>37</sup>.

21

Le Roi déclare :

O Pages! la Perle!

Ensemble nous sommes allés dans la Perle.

Ramzbār était présente, elle criait *hēr-hēr*<sup>38</sup>.

Chantez les louanges du Guide de Secret<sup>39</sup>.

22

Binyāmīn déclare :

J'ai montré le *dām*.

A l'intérieur de la Perle, j'ai montré le *dām*.

<sup>32</sup> Nous avons préféré cette traduction, supposant qu'il convenait de lire *taw* (persan *tāb*) au lieu de *ṭaw*. Sinon, il faudrait traduire: il est agréable à la nature (*wa ṭaw-a*, au sens de nature humaine). *ṭaw*, déformation kurde et gouranie du mot arabe *ṭab'* «tempérament, nature». La lecture adoptée paraît imposée par le sens.

<sup>33</sup> *Ġū-ġū*: Ramzbār. V. n. 9.

<sup>34</sup> *Ġaḍab*, *Ġaḍaw* (prononcé *ġazaw*), courroux, épithète de Muṣṭafā qui personnifie le courroux de Dieu. Le Maître de Courroux: le Roi (Dieu).

<sup>35</sup> Nous rendons par «bien façonné» *tāṣiā* difficile à traduire; le premier sens en est «taillé» et implique qu'il s'agit d'un ouvrage bien fait.

<sup>36</sup> *naqqāṣi*, peinture, peut représenter ici une vue picturale du monde ou plutôt du Cosmos.

<sup>37</sup> *Piṣi*, litt. «qui est devant» (pour servir Dieu), autre nom de Ramzbār mettant en relief sa proximité de Dieu et son intimité avec Celui dont elle est la mère.

<sup>38</sup> *hēr-hēr* (onomatopée), cri du berger conduisant son troupeau.

<sup>39</sup> *Pir-aw sirr*, Guide de secret (l'Ange Binyāmīn).

Nous avons quêté ensemble, avec les derviches<sup>40</sup>.  
Nous avons trouvé le Roi, le Maître Immesurable<sup>41</sup>.

23

Dāwūd déclare :

Son *dām* est glorieux.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* glorieux.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers le limon<sup>42</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître d'Infaillible<sup>43</sup>.

24

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* date des origines<sup>44</sup>.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un filet qui date des origines<sup>44</sup>.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers la montagne.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Scribe (*Inšāi*)<sup>45</sup>.

25

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est indispensable.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* indispensable.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers les palais<sup>46</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Feu<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Il s'agit des autres compagnons de Binyāmīn.

<sup>41</sup> Le Maître Immesurable: le Roi (Dieu).

<sup>42</sup> Ce terme semble symboliser la «corporalité» humaine dans laquelle Dieu s'est manifesté.

<sup>43</sup> Bē-gar, qui ne se trompe jamais: Dāwūd.

<sup>44</sup> Pīšāi, litt. «qui est depuis les temps anciens».

<sup>45</sup> Scribe: Pīr-Mūsī. Le Maître de Scribe: le Roi (Dieu).

<sup>46</sup> Arabe *quṣūr* (pl. de *qaṣr*) «les palais». C'est aussi en gourani la déformation de l'arabe *qurṣ* «fermeté». Traduction possible selon certains Ahl-i Ḥaqq: «il l'a tendu vers lui avec fermeté».

<sup>47</sup> Dans le texte, *tanūr*, traduit par feu, signifie plus exactement le four (du boulanger, etc.). Toutefois, étant donné que l'ange Muṣṭafā personnifie ce terme, il nous a paru impossible de lui appliquer le nom de «Four» qui évoque en français plutôt l'ouvrage de maçonnerie où brûle le feu que le feu lui-même. D'ailleurs, le feu est l'élément propre à Muṣṭafā, comme la terre est l'élément de Gabriel, l'eau celui de Raphaël et le vent celui de Michel.

26

Ramz déclare :

Son *dām* est sans tache.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sans tache.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le fuseau<sup>48</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Māzard<sup>49</sup>.

27

Aḥmad déclare :

Son *dām* capture.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui capture.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le pilier<sup>50</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Garant (*Kaḥīl*)<sup>51</sup>

28

Le Roi déclare :

Qu'ils viennent vers la rive.

Que les Pages viennent avec grâce vers la rive.

Nous avons mis la Perle dans cet océan, dans cette mer.

Binyāmīn l'a apportée intacte.

29

Binyāmīn déclare :

Mon *dām* est un dard.

Mon Maître est Allāh<sup>52</sup>, mon *dām* est un dard.

Je suis allé à sa rencontre dans l'océan où gisait la Perle.

Nous avons percé la Perle. J'ai attiré à moi mon Maître (*Xwāḡjā*).

<sup>48</sup> *nawārd*, instrument du tisserand sur lequel s'enroule le fil; peut-être ici analogue au fuseau des Parques, le fil étant celui de la destinée.

<sup>49</sup> Māzard, nom de Ramzbār (voir v. 133 *mē-zard* et 126 *mīa-zard*). Le traité '*Ālam-i Ḥaḡīqat* de Kā-Raḥīm (p. 28) donne ce nom sous la forme *mī-zard* à Ramzbār dans la *Ṭarīqat* (Voie mystique). Ce mot est composé de *mā* (peut-être forme gouranie du persan *māh* «lune») et *zard* «doré», couleur appartenant à Ramzbār.

<sup>50</sup> *mīl*, pilier en fer isolé et très haut sur lequel, dans les contes folkloriques, vient souvent se poser un oiseau merveilleux que le héros de la légende doit, entre autres, chasser pour remporter la victoire.

<sup>51</sup> *Kaḥīl*, litt. Garant, mais il s'agit probablement de Dhū-l-Kifl mentionné dans le Coran (XXI 85; XXXVIII 48) et ici l'incarnation d'Aḥmad.

<sup>52</sup> Le derviche Baṣar Buzhūi dans son traité '*Ālam-i Ḥaḡīqat* se base sur ce v. 29 pour préciser que le nom de Dieu était Allāh lorsqu'il était dans la Perle (ms. personnel, p. 5, l. 6-7).

30

Dāwūd déclare :

Son *dām* est Loth<sup>53</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est Loth<sup>53</sup>.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le Poisson<sup>54</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître (*Xwāfā*) de Masqūt<sup>55</sup>.

31

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est ailé.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* ailé.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le troupeau<sup>56</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de l'Ange éternel<sup>57</sup>.

32

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est justicier.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* justicier.En ce lieu-là, il l'a tendu vers [l'ange du] châtement<sup>58</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de [l'ange du] combat<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Lūṭ (Loth) : il s'agit du prophète Loth, neveu d'Abraham dont il est question à plusieurs reprises dans le Coran (VI 86; VII 90 s.; XI 70, 74 s., 89; XV 59 s.; XXI 71, 74; XXII 42; XXVI 160 s.; XXVII 54 s.; XXIX 26 s.; XXXVIII 133; XXXVIII 13; L 13; LIV 33-34). D'après le Coran, Loth est considéré comme un prophète (cf. XXXVII 133, etc.) que Dieu sauve avec sa famille lorsqu'il détruit sa cité avec ses habitants en raison de leur perversité (XXIX 34; LIV 34, etc.). Dans la Bible (Gen. XIX 1-38), Loth n'est pas considéré comme tel; il est surtout célèbre par l'épisode de la transformation de sa femme en statue de sel (dans le Coran il est dit simplement qu'elle n'a pas été sauvée avec le reste de sa famille, XIX 33), et par l'histoire scandaleuse de ses filles. — Dans notre texte, le filet de Binyāmīn est une «réification» du prophète Loth, à l'instar de l'Épée de Rostam qui était l'incarnation de l'Ange Muṣṭafā. Le choix de Loth dans ce contexte vient peut-être de la visite que les anges firent à Loth dans Sodome (Gen. XIX 1 s.). Loth les accompagne (Gen. XIX 15 s.); dans notre verset aussi, Loth devenu *dām* demeure aux côtés de l'Ange Binyāmīn.

<sup>54</sup> Arabe *hūt*, le poisson. Il s'agit de la baleine qui engloutit Jonas (Coran IV 163; VI 86; X titre et 98; XXI 87; XXXVII 139 s.; LXVIII 48), cf. le livre biblique de Jonas qui raconte de même comment celui-ci fut englouti par le poisson. Chez les Ahl-i Haqq, Jonas est une des incarnations de l'Ange Binyāmīn (voir v. 10 et 16). Perpétuellement à la recherche de Dieu, Binyāmīn essaie ici de le capturer dans le poisson.

<sup>55</sup> Masqūt: Dāwūd. Maître de Masqūt: le Roi (Dieu).

<sup>56</sup> *Āranda*, litt. l'animal qui paît.

<sup>57</sup> *Bē-sind* (particule privative précédant *sind* qui est une altération de l'arabe *sim*), litt. sans âge. Ceci s'applique ici à Pir-Musi.

<sup>58</sup> Arabe *ḥazā*, châtement; c'est la fonction de Muṣṭafā. Ici, Binyāmīn capture l'Aigle royal en utilisant cette prérogative.

<sup>59</sup> Arabe *Gazā*, la guerre sainte, que personnifie ici Muṣṭafā l'ange du Courroux, chargé de la guerre.

33

Ramz déclare :

Son *dām* est sans ruse<sup>60</sup>.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sans ruse<sup>60</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers les attributs.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Compassion<sup>61</sup>.

34

Aḥmad déclare :

Son *dām* est puissant.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* puissant.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Maxal<sup>62</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qawal<sup>63</sup>.

35

Le Roi déclare :

J'étais manifesté en tant que Yā<sup>64</sup>.

O Pages en rangs ! j'étais manifesté en tant que Yā<sup>64</sup>.

Nous avons fixé la terre et le ciel.

Chantez les louanges du Guide de la Clarté.

<sup>60</sup> *bē-tū*, litt. sans rien dedans. L'expression s'applique aux tours de prestidigitacion, et veut dire que le tube utilisé par le prestidigitateur ne contient rien de dissimulé. En conséquence, *bē-tū* veut dire sans tromperie, sans artifice. Les miracles opérés par le filet de Binyāmīn sont d'origine divine et non magique.

<sup>61</sup> *Andūh*, litt. chagrin, personnifié ici Ramzbār, l'ange Mère de Dieu, d'où le sens de compassion.

<sup>62</sup> *Maxal*, sans doute déformation de l'arabe *maḥal* (lieu, demeure), et par extension nom du soleil, demeure du Roi (Dieu).

<sup>63</sup> *Qawal*, surnom d'Aḥmad, selon la tradition orale ahl-i Ḥaqq signifierait « jardin clos ». Ce pourrait être aussi une abréviation de *Qawal-ḥās* qui s'applique à certains Anges et dont le sens aussi bien que l'étymologie sont inconnus.

<sup>64</sup> Le texte porte *ḡāi*, ce qui laisserait supposer qu'il s'agit de Ḥatam Ṭāi, célèbre par sa générosité ; dans ce cas, notre texte signifierait que Dieu s'était incarné dans ce personnage charitable ou que ce nom est simplement pris comme symbole de la générosité en soi. Nous croyons toutefois que *ḡāi* est une faute du copiste pour *ḡāi*, unique. Mais cette graphie pourrait être due à son tour à un premier copiste ayant lu *ḡāi* au lieu de *yāi*, ces deux formes ne différant que par la place des points diacritiques. La première rédaction aurait donc été *yāi*, que nous choisissons en raison du sens du verset, celui-ci faisant allusion à la création de la terre et du ciel, c'est-à-dire au temps où Dieu se manifestait en tant que *yā*. Cette interprétation est d'ailleurs corroborée par la tradition orale.

36

Binyāmīn déclare :

Dans mon soleil ils sont assemblés.

Les Quarante (*Āllān*) sont assemblés dans le jardin clos (*qawal*) de mon soleil.

Par la bienveillance de mon Maître les Pages sont réunis.

Moi, le serviteur, je suis le phalène dont le soleil est la chandelle.

37

Binyāmīn déclare :

Mon *dām* est pur.Par la grâce de mon Maître, mon *dām* est pur.De désir pour le Permanent (*Bāqī*), le serviteur déchire ses vêtements.

Le Roi est le soleil et Binyāmīn est la poussière.

38

Dāwūd déclare :

Son *dām* est silencieux.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* silencieux.En ce lieu-là, il l'a tendu avec endurance<sup>65</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de l'Aquilon<sup>66</sup>.

39

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* est le Poisson<sup>67</sup>.Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est le Poisson.

En ce lieu-là, il l'a tendu dans sa direction.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de l'Océan, de la mer.

40

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est sombre.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sombre.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le Don divin (*baš*).Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Feu<sup>68</sup>.<sup>65</sup> *na-warda-tāl* (?), avec endurance (trad. douteuse).<sup>66</sup> Šamāl, Aquilon: Dāwūd. Maître d'Aquilon: le Roi (Dieu).<sup>67</sup> *Hawal*, déformation de l'arabe *hūt*, poisson, cf. v. 10. 16 et 30 et les notes.<sup>68</sup> *Ātaš*, Feu, élément qui appartient à Muṣṭafā et qui dans ce verset le personnifie (voir v. 25, n. 47). Ne pas confondre avec Xān-Ātaš, l'une des incarnations de Dieu.

41

Ramz déclare :

Son *dām* est malléable<sup>69</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* malléable<sup>69</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la Tente.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Celle qui fait tout<sup>70</sup>.

42

Aḥmad déclare :

Le *dām* est dans sa main.Le Chasseur Binyāmīn tient le *dām* dans sa main.

En ce lieu-là, il l'a tendu devant la cage.

Il a capturé l'Aigle royal, le Père de l'orphelin<sup>71</sup>.

43

Le Roi déclare :

Je me suis incarné en Mawlā<sup>72</sup>.J'étais Seigneur des Compagnons, je me suis incarné en Mawlā<sup>72</sup>.

O Pages, réjouissez-vous de votre grâce.

Chantez les louanges de Binyāmīn qui fut dans le poisson<sup>73</sup>.

44

Binyāmīn déclare :

Pour ceux qui ne connaissent pas la douleur<sup>74</sup>.J'ai étendu mon filet pour ceux qui ne connaissent pas la douleur<sup>74</sup>.Mon Roi (*Pādšā*) est dans le soleil et je suis errant.J'ai découvert mon Ami (*yār*) dans la personne du Roi des héros<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> Le mot *Xwār* en moyen-perse et en persan signifie « facile ». On emploie dans le Damāwand, district près de Téhéran, l'expression *xwār-o xofir* « facile et bon ». Ici on peut entendre l'idée de souplesse que nous avons rendue par « malléable ».

<sup>70</sup> Kul-kār, celle qui fait tout; désigne ici Ramzbār à cause de tous les services qu'elle rend.

<sup>71</sup> *Kas-i-bē-kasā* (ou dans d'autres textes *Kas-i bē-kasān*, forme commune avec le persan), expression employée pour Dieu : famille de ceux qui n'ont pas de famille. cf. *Šā-y bē-kasān*, ou *Šāh-i bē-kasān*, le Roi des gens qui n'ont personne, v. 47 in *Cinquante-deux versets de Cheikh Amīr*, op. cit.

<sup>72</sup> Mawlā: 'Ali.

<sup>73</sup> Voir v. 10, 16, 30 et 39.

<sup>74</sup> C'est-à-dire Dieu et les Anges.

<sup>75</sup> *Šāh-i mardān*, le Roi des héros; il s'agit de Dieu, surtout dans l'incarnation de 'Ali, fréquemment désigné ainsi dans les textes ahl-e Haqq. Cp. également *mardān pahlom*, le premier des hommes, appliqué aux rois sassanides (A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2me éd., Copenhague 1944, p. 401).

45

Binyāmīn déclare :

Le *dām* a été mon salaire<sup>76</sup>.

Aux yeux des incrédules le *dām* a été mon salaire<sup>76</sup>.

J'étais Salmān terrifié dans les griffes des lions<sup>77</sup>.

A l'époque où j'étais Kākā-Radā, j'ai pris une Bouchée<sup>78</sup> de porc<sup>79</sup>.

46

Binyāmīn déclare :

J'ai fait tourner mon *dām* précipitamment.

J'ai fait tourner mon *dām* rapidement, précipitamment.

Dans la manifestation (*dūn*) de Salmān, nous avons couru dans la plaine de Aržan.

En échange d'un bouquet de narcisses, le Roi nous a promis de se dévoiler<sup>80</sup>.

47

Dāwūd déclare :

Son *dām* est porteur de bénédictions.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui porte des bénédictions.

Pour un temps Dieu a fait de moi 'Awj l'Insensé<sup>81</sup>.

Et de mal en pis, je suis entré dans le corps d'un démon ('*ifrīt*)<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> D'après la tradition, Binyāmīn fut pendant un certain temps berger du Roi et il reçut le *dām* comme rétribution de son travail.

<sup>77</sup> Allusion à l'histoire de Salmān dans le *Dašt-i Aržan*; Salmān, l'une des Manifestations de Binyāmīn, fut attaqué un jour par un lion et sauvé par un cavalier voilé à qui il offrit un bouquet de narcisses en lui demandant de se dévoiler. Quand il revint chez 'Alī, il vit le bouquet dans la main de celui-ci et comprit alors que c'était 'Alī qui l'avait secouru.

<sup>78</sup> *nūč*, la Bouchée sacrée dans le repas rituel des Ahl-i Ḥaqq. Elle s'appelle maintenant *mūčā*.

<sup>79</sup> *dungiz* (d'origine turque), porc. A la différence des musulmans, les Ahl-e Ḥaqq du Gouran ne considèrent pas comme interdite la consommation du porc, et c'est pourquoi dans les controverses avec les sunnites, ces derniers les appellent parfois injurieusement *barāz-xvar*, mangeurs de porc.

<sup>80</sup> V. le v. précédent, n. 77.

<sup>81</sup> 'Awj, un des descendants d'Adam, de taille gigantesque, et aussi parfois, dans les contes, nom d'un démon.

<sup>82</sup> Allusion à l'histoire d'un démon qui n'obéissait pas au Roi et dont celui-ci fit lier les mains. Ce démon d'ailleurs était Dāwūd.

48

Dāwūd déclare :

Son *dām* [est aussi agile que] 'Amar<sup>83</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* [aussi agile que] 'Amar<sup>83</sup>.En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'existence corporelle<sup>84</sup>.En compagnie d'Alexandre nous avons pris Mandar<sup>85</sup>.

49

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est accordé en *tarz*<sup>86</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* accordé en *tarz*.En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'accord de *barz*<sup>87</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Gūdarz<sup>88</sup>.

50

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* sert de piège.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui sert de piège.En ce lieu-là, il l'a tendu vers Tāma<sup>89</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Şamşām<sup>90</sup>

51

Ramz déclare :

Son *dām* est aiguisé<sup>91</sup>.

<sup>83</sup> Déformation du nom 'Amr(w), personnage célèbre dans les contes et légendes, agile, rusé et habile, utilisé comme espion et magicien, qui faisait partie de la suite de Hamza. Bien que le nom du 'ayyār d'Alexandre fut Nasīm et qu'il s'agisse d'Alexandre dans ce verset, 'Amr(w) est pris ici comme prototype des 'ayyār et représente en réalité Nasīm. D'ailleurs, selon la doctrine des Ahl-i Ḥaqq, ces deux noms désignent en fait un même personnage dans deux incarnations à des époques différentes.

<sup>84</sup> *hawar*: les Ahl-i Ḥaqq désignent ainsi le sang, la chair et l'existence matérielle. Étymologie inconnue.

<sup>85</sup> Mandar: probablement nom d'une ville.

<sup>86</sup> *tarz*: accord du *tambūr* (instrument à cordes) – note grave.

<sup>87</sup> *barz*: accord du même instrument – note aiguë.

<sup>88</sup> Héros légendaire de l'épopée iranienne, fils de Giv. D'après les Ahl-i Ḥaqq, incarnation de Pir-Mūsī.

<sup>89</sup> Déformation du mot Tahm, qui signifie héros et s'applique à Rostam, le plus grand héros de l'épopée iranienne.

<sup>90</sup> D'après les Ahl-i Ḥaqq, nom de l'Épée de Rostam qui était l'incarnation de l'Ange Muṣṭafā.

<sup>91</sup> Le sens étymologique de ce mot m'est inconnu; la traduction adoptée est celle de la tradition.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* aiguisé<sup>91</sup>.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers la lime.  
 Il a capturé l'Aigle royal, Sīmorǧ d'Uqwān<sup>92</sup>.

52

Aḥmad déclare :

Son *dām* est contraignant.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* contraignant.  
 Cette Manifestation (*dūn*) et ce Vêtement (*qawā*) sont pour nous un emprunt.  
 Il a capturé l'Aigle royal qui est le Maître de Wamarz<sup>93</sup>.

53

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Dans la Manifestation du Héros<sup>94</sup>.  
 O Pages suivez la Manifestation du Héros<sup>94</sup>.  
 Binyāmīn se tient debout pour maintenir le Pacte.  
 J'ai découvert Raxš<sup>95</sup> derrière le voile<sup>96</sup>.

54

Ibrāhīm déclare :

Son *dām* est un paon<sup>97</sup>.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est un paon.  
 En ce lieu-là, il a déroulé son *dām* plein de courbes.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Kaykāwūs<sup>98</sup>.

55

Ibrāhīm déclare :

Qu'ils tournent ensemble.  
 Que les Onze, les Sept et les Quarante tournent ensemble.

<sup>91</sup> *Simurǧ* : oiseau fabuleux, ici Dieu.

<sup>92</sup> Wamarz : déformation du persan Farāmarz, fils du héros Rostam. Ici, incarnation d'Aḥmad.

<sup>94</sup> Gurd, héros ; il s'agit de Rostam.

<sup>95</sup> Raxš, cheval de Rostam.

<sup>96</sup> Le Roi atteste ainsi qu'il s'est manifesté dans la personne de Rostam.

<sup>97</sup> Ce paon incarne Dāwūd, appelé aussi Malak-ṭāwūs, comme chez les Yésidis.

<sup>98</sup> Kaykāwūs : roi célèbre et légendaire de l'épopée iranienne, Manifestation de Šāh-Ibrāhīm.

Que les Pages aient la grâce et la mélancolie.  
Moi, pareil au phalène, je suis tombé dans la flamme de la bougie.

56

Ibrāhīm déclare :

Son *dām* est visible.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* visible.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la mer<sup>99</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le [Maître du] Cavalier au coursier de couleur sombre<sup>100</sup>.

57

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est intact.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* intact.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Celui qui est au delà des attributs.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître d'Aristote<sup>101</sup>.

58

Dāwūd déclare :

Son *dām* est un Signe.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est un Signe.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le Caché.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Luqmān<sup>102</sup>.

59

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est la religion.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est la religion.

En ce lieu-là, il l'a tendu devant Lui.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Derviche<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> Allusion au thème mythique du cheval de race légendaire et vivant dans la mer que le héros doit capturer lorsqu'il vient sur le rivage.

<sup>100</sup> *Tāla-sūār*, le Cavalier au coursier sombre (ou au coursier endurant). Ici, *Šāh-Ibrāhīm*.

<sup>101</sup> *Arasṭū*, l'incarnation de Pir-Mūsī.

<sup>102</sup> Sage mentionné dans le Corān XXI 11, 12 (*Luqmān*), considéré par les A. H. comme l'incarnation de l'Ange Dāwūd.

<sup>103</sup> Il s'agit de Muṣṭafā.

60

Ibrāhīm déclare :

Son *dām* est impalpable<sup>104</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* impalpable<sup>104</sup>.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le Compatissant<sup>105</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Jālinūz<sup>106</sup>.

61

Ramz déclare :

Son *dām* est audacieux<sup>107</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* audacieux<sup>107</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le clan.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Fīrūz<sup>108</sup>.

62

Binyāmīn déclare :

Mon *dām* est prêt.Mon Maître (*Ustā*) est Maḥmūd<sup>109</sup>, mon *dām* est prêt.Mon Compagnon est Karam<sup>110</sup>, Ḥasan<sup>111</sup> est mon ami intime.Maintenant je suis Binyām – Ma demeure (*yurt*) est Ayāz<sup>112</sup>.

63

Le Roi (*Pādīšāh*) déclare :Les Quarante (*Čiltan*) gardent le silence.<sup>104</sup> Dans le texte *tūz*, litt. «poussière».<sup>105</sup> Dilsūz.<sup>106</sup> En persan et arabe Jālinūs (= Galien), considéré chez les A. H. de la région du Gouran comme l'incarnation de Šāh-Ibrāhīm. D'après les légendes et surtout la légende d'Alexandre (op. cit. p. 28, 29, 50), ce n'est plus le médecin Galien, mais un astrologue savant et rusé qui intrigue contre Alexandre en prenant le parti des rois impies ennemis de celui-ci. Étant donné que les A. H. de cette région ne considèrent pas Šāh-Ibrāhīm comme une manifestation de premier plan – à la différence de la secte des Šāh-Ibrāhīmī – ils l'ont assimilé à Jālinūs. Selon le *Šāhnāma-ye Ḥaḡīqat*, v. 3198 de notre éd. (de tendance Šāh-Ibrāhīmī), Jālinūs est la manifestation (*mazhar*) d'Alḡmad à l'époque d'Alexandre. Cf. aussi Ḥakīm-Jālinūs dans le *Tadhkira-y a'lā* (op. cit. p. 75).<sup>107</sup> Quṭūz, surnom de Dāwūd. On l'interprète par «audacieux».<sup>108</sup> Fīrūz : d'après les A. H., un des proches compagnons d'Alexandre, considéré comme une Manifestation de l'Ange Ramzbār, l'Ange féminin.<sup>109</sup> Le roi ghaznavide Maḥmūd.<sup>110</sup> D'après les A. H., vizir du roi Maḥmūd, incarnation de Dāwūd.<sup>111</sup> Également vizir du roi Maḥmūd, incarnation de Pīr-Mūsī.<sup>112</sup> Ayāz : esclave ture, favori du roi Maḥmūd, incarnation de Binyāmīn.

Les Pages<sup>113</sup> portent témoignage; les Quarante (*Čiltan*) gardent le silence.  
 Mon Karam est Dāwūd dont l'être n'est pas endormi.  
 Mon Ayāz est Binyām et je me suis incarné en Maḥmūt<sup>114</sup>.

64

Dāwūd déclare :

Son *dām* est serein.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* serein.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu devant lui.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Karam.

65

Pīr-Mūsī déclare :

Il a tendu son filet.  
 Le Chasseur Binyāmīn a tendu son filet.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers la source.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ḥasan<sup>115</sup>.

66

Le Roi déclare :

Mon Ḥasan est venu.  
 Avec la grâce de Ayāz, mon Ḥasan est venu.  
 En compagnie de Bādila<sup>116</sup> je suis allé au pays de Šām.  
 Mon Ḥasan est résigné, il est Mūsā-Siā<sup>117</sup>.

67

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Dans la Manifestation<sup>118</sup> du Ghaznavide.  
 Je fus quelque temps Sulṭān dans la Manifestation du Ghaznavide.  
 A cause des Pages, j'ai fait des reproches<sup>119</sup>.  
 Mon Šams<sup>120</sup> est Dāwūd, mon Sarkawī est Radā.

<sup>113</sup> Il s'agit des Sept Anges (*Haftan*).

<sup>114</sup> Maḥmūd le Ghaznavide.

<sup>115</sup> Ḥasan : vizir du roi Maḥmūd le Ghaznavide, considéré chez les A. Ḥ. comme l'incarnation de Pīr-Mūsī; cf. v. 62.

<sup>116</sup> Bādila = Binyāmīn.

<sup>117</sup> Mūsā-Siā = Pīr-Mūsī.

<sup>118</sup> Dans le texte, *kūy* «demeure», employé comme *ḡama* et *qawā* «vêtement» au sens de «Manifestation».

<sup>119</sup> Ce verset et les suivants (68 à 71) font allusion à l'histoire de Kerend. D'après les A. Ḥ., à l'époque de Sulṭān Maḥmūd le Ghaznavide, un serpent empoisonnait

68

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

J'ai anéanti tous les incrédules.

A cause de l'eau [empoisonnée par] le serpent, j'ai anéanti tous les incrédules.

De ce massacre général émana un immense tumulte.

Pour raison, j'avais la mort de mes Pages.

69

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

J'ai anéanti Nušīr<sup>121</sup>.

A cause de l'eau [empoisonnée par] le serpent, j'ai anéanti Nušīr.

J'ai lancé au loin Mūsī Mīnga-Gīr et Šams.

Je suis le Sulṭān de Ghazna, mon Radā a été captif.

70

Sulṭān déclare :

J'étais Bādīl<sup>122</sup>.

l'eau de la ville de Kerend. Les habitants n'osaient utiliser l'eau. Mawlā (= le Seigneur, ici S. Maḥmūd considéré comme la Manifestation du Seigneur) passa par là avec trois derviches qui étaient ses Pages: Kākā-Radā (Binyāmin = Gabriel), Mīnga-Gīr (Pīr-Mūsī = Raphaël) et Šams (Dāwūd = l'Archange Michel). Il promit de tuer le serpent en laissant en gage les trois Pages contre de l'argent qu'il demanda pour prix de son service, mais il savait que c'était pour les trois Pages le moment de mourir. Il tarda volontairement à revenir. Les habitants de Kerend, impatients, massacrèrent les Pages. A son retour, Mawlā redemanda ses Pages. Devant l'attitude équivoque des habitants, il ordonna à la montagne Nūš de lapider la ville. Sept personnes innocentes purent s'enfuir. La ville fut anéantie sous une avalanche de pierres. Chacun des trois Pages fut enterré au lieu de sa mort. La tombe de Kākā-Radā, ornée d'un dôme, se trouve à Kerend sous le nom de Binyāmin. Celle de Šams se trouve à 12 km de là, au col appelé Mila-Šams. Celle de Mīnga-Gīr est située sur une colline, face à la tombe de Binyāmin. La ville est entourée de montagnes où abondent éboulis et surplombs. D'où la légende. Les fouilles de l'ancienne Kerend montrent des avalanches de pierres, des tas de plâtre; il est difficile de savoir exactement s'il s'agit d'une ville détruite ou d'une carrière.

<sup>120</sup> Šams, incarnation de Dāwūd, est aussi à une autre époque, pour les A. H., celle de Šams de Tabriz, qui est, de la part de Jalāl-ud-Dīn Rūmī, l'objet d'un amour mystique.

<sup>121</sup> = Nušayr

<sup>122</sup> Déformation du mot pāṭil. Il s'agit de Sulṭān Maḥmūd Pāṭilī, incarnation de Dieu, qui, d'après la tradition des A. H., était un des pages de 'Alī. Il fut tué par les incrédules et déchiré en quarante morceaux qu'on fit bouillir dans une «marmite», d'où son surnom de Pāṭilī. A ce moment, une révélation divine apprit au Prophète Muḥammad où se trouvait Maḥmūd et lui enjoignit de l'appeler. Muḥammad chargea Bilāl de le faire et les cris de ce dernier se répandirent partout.

Je suis le Sulţān de Ghazna, j'étais Bādīl<sup>122</sup>.

Je suis allé à la guerre contre le serpent des incrédules.

J'étais là au temps où Kaybēr<sup>123</sup> répandait les semences de la guerre<sup>124</sup>.

71

Sulţān déclare :

Mon Šams était résigné<sup>125</sup>.

Dans la ville de Ghazna<sup>126</sup>, mon Šams était résigné<sup>125</sup>.

Mon Kākā-Radā tomba dans le piège à cause de l'argent<sup>127</sup>.

Quant à Mūsī Minga-Gīr, c'est moi qui fus cause du malheur<sup>128</sup>.

Chacun des quarante morceaux devint alors un Maĥmūd. C'est ainsi que les Ahl-i Ĥaqq expliquent l'origine des « Quarante Personnes terrestres » qui toutes proviennent de la même substance et en qui les « Quarante Personnes célestes » de la hiérarchie Ahl-i Ĥaqq descendirent passagèrement. — L'origine de l'ordre des derviches Xāksāri remonte d'après cette tradition à Maĥmūd Pāṭīlī. D'ailleurs, aujourd'hui encore, les membres de cet ordre doivent pour se perfectionner passer un certain temps comme disciples des Ahl-i Ĥaqq. Alors que Nuşayr est le Pôle de la *Ĥaqqat* désigné par 'Alī, Ibrāhīm Adham le Pôle de la *Ma'rifat*, Ḥasan et Ḥusayn les Pôles de la *Šarī'at*, Maĥmūd Pāṭīlī est d'après cette tradition le Pôle de la *Ṭarīqat*. Selon un traité Xāksāri édité dans l'ouvrage de M. Ivanow sur les textes Ahl-i Ĥaqq (p. 185-186), une deuxième version attestée par les A. Ĥ. que j'ai moi-même entendue raconte que les Juifs savaient d'après leur livre que viendrait un Prophète qui mettrait fin aux autres religions. Alors que Muĥammad était un enfant au berceau, les Juifs décidèrent de le tuer. La nourrice de Muĥammad, qui était de la tribu des Banī-Asad, l'ayant appris, plaça son enfant, qui s'appelait Sulţān Maĥmūd, dans le berceau à la place de Muĥammad. Les Juifs coupèrent l'enfant en quarante morceaux, le firent bouillir et jetèrent le contenu de la marmite derrière la mosquée. La mère désespérée voulut enterrer les restes, mais s'aperçut que chacun des quarante morceaux était devenu un Sulţān Maĥmūd. Elle les mit tous dans une grotte de la montagne par crainte des Juifs, et les gazelles les nourrirent de leur lait jusqu'à ce qu'ils grandissent. Ainsi Sulţān Maĥmūd est le chef des « Quarante Personnes » et en même temps les quarante sont lui-même. Mais chez les Ahl-i Ĥaqq, c'est plutôt en tant qu'incarnation divine qu'il est connu. L'assimilation qui s'opère dans cette tradition entre le Sulţān Maĥmūd Pāṭīlī et le Sulţān Maĥmūd de Ghazna ne tient pas compte de la vérité historique et repose uniquement sur l'analogie existant entre ces deux noms et d'autre part sur le trait qui leur est commun, à savoir la puissance. D'ailleurs, l'amour célèbre que portait le Sulţān Ghaznavide à son esclave Ayāz se retrouve dans l'histoire mythique de Maĥmūd de Ghazna chez les Ahl-i Ĥaqq: lorsque celui-ci est l'incarnation de Dieu, Binyāmīn est incarné sous la forme d'Ayāz et ce thème a donné lieu à des développements multiples.

<sup>123</sup> Kaybēr, l'épée, Zulfiqār, Muştafā.

<sup>124</sup> Contre les incrédules.

<sup>125</sup> Ḥalīm.

<sup>126</sup> En réalité, il s'agit de la ville de Kerend (cf. n. 115, v. 67) qui est visée ici sous le nom de Ghazna, en vertu de la constante association de ce nom à celui de Maĥmūd.

<sup>127</sup> Cf. v. 67.

<sup>128</sup> Cf. v. 67.

72

Pir-Mūsi déclare :

Son *dām* est pareil à une flèche.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à une flèche.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'Emir.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Mīnga-Gīr.

73

Dāwūd déclare :

Son *dām* est . . . <sup>129</sup>Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est . . . <sup>129</sup>En ce lieu-là, il l'a tendu vers . . . <sup>130</sup>

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Šams.

74

Binyāmīn déclare :

Je possède un *dām* fort comme l'éléphant.Par amour de l'Épée à double tranchant, je possède un *dām* fort comme l'éléphant.En compagnie de Maḥmūd j'étais Bādīla<sup>131</sup>.Son captif était Binyām, son Waza<sup>132</sup> était Qindīl<sup>133</sup>.

75

Ramz déclare :

Son *dām* est Amīr<sup>134</sup>.Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est Amīr<sup>134</sup>.En ce lieu-là, il l'a tendu vers lui avec invocation<sup>135</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Zarjūmayr<sup>136</sup>.

<sup>129</sup> Les points représentent ici un mot incompréhensible dans le manuscrit, *shamsā*.

<sup>130</sup> Les points représentent également un mot dont nous n'avons pu trouver le sens, *lamsā* ou *lams-ā* (?).

<sup>131</sup> Bādīla = Binyāmīn.

<sup>132</sup> Waza = Qindīl = Bābā-Yādīgār.

<sup>133</sup> A l'inverse des autres versets, celui-ci ne finit pas sur le nom de celui qui parle.

<sup>134</sup> Amīr-Ḥamza.

<sup>135</sup> Takbīr.

<sup>136</sup> Zarjūmayr: Déformation du nom arabisé Bū-Zarjūmīhr, persan Bozorg-mehr (vizir légendaire du roi Anūšīrvān, Chosroès Ier), considéré ici comme l'incarnation de Ramzbār.

76

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Ḥamza l'arabe<sup>137</sup>.

Je suis Amīr de Médine, Ḥamza l'arabe.

Nous avons fait des reproches à Baxtak<sup>138</sup>

A bride abattue, j'ai trouvé mon ami.

77

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est glorieux.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* glorieux.

Par la grâce de mon Maître, je n'ai pas été incarné dans un corps.

J'étais le poignard à six faces dans la main de Amīr.

78

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* est pareil à la fleur.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à la fleur.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le col de la montagne.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Muqbil<sup>139</sup>.

79

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* sombre.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sombre.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'incarnation du Serpent<sup>140</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de 'Ayyār<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> Les noms de Dieu et des Anges à l'époque de Ḥamza sont : Amīr-Ḥamza : le Roi (Dieu). La lance d'Amīr-Ḥamza : Muṣṭafā. 'Amr(w)-i 'ayyār : Dāwūd. Le couvre-chef de 'Amr(w) : Ḥusayn. Muqbil l'Archer (Tīr-andāz) : Pīr-Mūsī.

<sup>138</sup> Nom donné au vizir de Chosroës Ier, Manifestation mauvaise, ennemi d'Amīr-Ḥamza, du vizir Bozorg-mehr et des croyants. La phrase veut dire : j'étais Xusraw Ier et j'ai fait des reproches à Baxtak.

<sup>139</sup> Cf. n. 137.

<sup>140</sup> Allusion à l'incarnation de Dāwūd en serpent à une certaine époque.

<sup>141</sup> Cf. n. 137.

80

Aḥmad déclare :

Je suis le casque du djinn<sup>142</sup>.Je suis le couvre-chef de 'Ayyār et le casque de Šaxrī le djinn<sup>143</sup>.Pour 'Amr(w) le Voleur, je suis un présent qu'on porte<sup>144</sup>.Dans le monde éternel, je suis le compagnon d'Arxun<sup>145</sup>.

81

Pīr-Mūsī déclare :

Il possède un *dām* à jour.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* à jour.En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'onagre<sup>146</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Šāpūr<sup>147</sup>.

82

Dāwūd déclare :

Il possède un filet.

Le Chasseur Binyāmīn possède un filet.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la source.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Kūh-kan<sup>148</sup>.

83

Ramz déclare :

Il possède un *dām* qui vient de Dieu le Juge.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui vient de Dieu le Juge.

<sup>142</sup> Il s'agit de Šaxrī le djinn dont le couvre-chef avait été donné à 'Amr(w), le 'ayyār de Ḥamza. Cet objet était doté de propriétés magiques: il rendait invisible ceux qui le portaient. Chez les A. H., il représente l'incarnation de Ḥusayn (= Aḥmad = Bābā-Yadigār).

<sup>143</sup> Šaxrī le djinn = 'Amr(w) = Dāwūd.

<sup>144</sup> C'est-à-dire, je suis son couvre-chef.

<sup>145</sup> Cf. les Archontes de la Gnose (gr: ἀρχων); ici désigne Ramzbār.

<sup>146</sup> Dans le manuscrit B: kūra: la fournaise [solaire].

<sup>147</sup> Šāpūr, peintre célèbre à l'époque de Chosroès II dans la littérature lyrique persane et dont Nizāmī parle dans *Xosrow-o Šīrīn*. Šāpūr est considéré chez les A. H. comme l'incarnation de Pīr-Mūsī.

<sup>148</sup> Kūh-Kan, le sculpteur de la montagne, personnage légendaire nommé Farhād, amoureux de Šīrīn la femme de Xusraw II le Sassanide. A cette époque, le cycle des incarnations est le suivant: Barbud: le Roi (Dieu). Xusraw: l'Ange Yādīgār = Aḥmad. Farhād: Dāwūd. 'Isā: Binyāmīn. Šāpūr: Pīr-Mūsī. Nakisā: Muṣṭafā. Šīrīn: Binyāmīn. Ganj-i Bādāwar (nom d'un des trésors de Chosroès II): Ramzbār.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Šāwar<sup>149</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Bādāwar<sup>150</sup>.

84

Binyāmīn déclare :

Je possède un *dām* choisi.  
Mes Sept-Personnes sont réunies, je possède un *dām* choisi.  
Je fus quelque temps Salmān, je suis allé à Médine.  
Maintenant je suis Binyāmīn, dans la Manifestation (*Yurt*) de Šīrīn.

85

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* de reproches.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* de reproches.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers la Cause<sup>151</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Chosroès.

86

Le Roi (*Pādišāh*) déclare :

Je me suis incarné en Bārbut<sup>152</sup>.  
A l'époque de Chosroès, je me suis incarné en Bārbut<sup>153</sup>.  
Ramz était Bādāwar, mon Nakisā était silencieux.  
Mon Binyām était Jésus, moi-même je suis allé dans l'idole<sup>153</sup>.

87

Binyāmīn déclare<sup>154</sup> :

Il possède un *dām* qui fait grâce et merci.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui fait grâce et merci.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers la demeure (*sāmān*).  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Salmān<sup>155</sup>.

<sup>149</sup> Šāwar ou Šawarān, nom d'un héros de l'époque de Kay-Xusraw, roi de la dynastie légendaire Kayanide. Selon le *Šāhnāma-ye Haqīqat* (v. 3152), il est l'incarnation de Pir-Mikā'il, l'un des 72 Pirs. Il est pris ici comme une des incarnations de l'époque de Xusraw II, roi sassanide, étant donné la similitude des noms de ces deux rois.

<sup>150</sup> Bādāwar = Ramz. Le Maître de Bādāwār = Bārbud = Le Roi (Dieu).

<sup>151</sup> La Cause: le principe (Dieu).

<sup>152</sup> Bārbut, déformation du mot Bārbud (= Bārbad).

<sup>153</sup> Bot = idole: il s'agit du Crucifix.

<sup>154</sup> Dans ce verset Binyāmīn parle de lui-même à la troisième personne.

<sup>155</sup> Salmān représente Salmān Pāk ou Salmān de Fārs, compagnon persan du Prophète Muḥammad. Il est chez les A. Ḥ. l'incarnation de Binyāmīn (Gabriel).

88

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* vertueux.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* vertueux.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers la chaire<sup>156</sup>.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qamar<sup>157</sup>.

89

Pir-Mūsī déclare :

Il possède un *dām* propre à la contemplation<sup>158</sup>.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* propre à la contemplation.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers ce temple<sup>159</sup>.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Nuṣayr.

90

Pir-Mūsī déclare :

Nuṣayr à la tête coupée<sup>160</sup>.  
 Je suis Mūsī, Nuṣayr à la tête coupée.  
 Par la grâce de mon Maître (Xwājā), j'ai crié devant la mer.  
 J'ai perçu le chant du Poisson Qērḡēr dans la mer.

91

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est un viatique.  
 Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est un viatique.

<sup>156</sup> *mamar*, déformation de l'ar. *minbar*, chaire.

<sup>157</sup> Qamar (ou -mm-), déformation du nom Qanbar, le valet de 'Alī qui, dit-on, était fils de Qarāl, roi d'Éthiopie.

<sup>158</sup> Le texte porte le mot *sir*, qu'on peut lire *sayr* (contemplation) ou *sirr* (secret). Dans ce dernier cas, ce serait une déformation du *sirr* arabe, et la traduction serait « un *dām* secret ».

<sup>159</sup> C'est-à-dire le monde.

<sup>160</sup> Allusion à l'histoire de Nuṣayr qui eut sept fois de suite la tête coupée par 'Alī qu'il voulait considérer comme Dieu. Nuṣayr s'était adressé de la part de 'Alī aux poissons de la mer pour connaître un gué franchissable. En dernier lieu, un Poisson jaune nommé Qērḡēr révéla à Nuṣayr que 'Alī était Dieu et connaîtrait le gué mieux que lui. 'Alī, fâché de cette révélation, lui trancha la tête, et comme Nuṣayr lui avait été confié par sa mère, il le ressuscita. Il renouvela cette action sept fois, Nuṣayr lui affirmant de plus en plus ardemment qu'il était Dieu.

Tous les poissons du nom de Qêrqêr n'ont pas autant d'intelligence  
Que Qêrqêra le jaune, qui porte Dâwûd en ses oufes<sup>161</sup>.

92

Binyâmin déclare :

Nuşayr [le vit] dans la mer.  
J'étais moi-même le Qêrqêr que Nuşayr [vit] dans la mer.  
Dâwûd était mon compagnon du soir à l'aube.  
Nuşayr est Mûsi contre lequel mon Maître s'irrita.

93

Muştafâ déclare :

Contre lequel j'étais irrité.  
J'ai fait la guerre contre Nuşayr, contre lequel j'étais irrité<sup>162</sup>.  
C'est par la grâce de mon Maître que nous fûmes amenés [à trancher la  
tête].  
Nuşayr, sa mère, l'avait confié comme un dépôt<sup>163</sup>.

94

Ramz déclare :

Il amena Nuşîri<sup>164</sup>.  
Mon Roi avec pureté de cœur amena Nuşîri.  
Il sauvegarda Nuşayr lors du déluge de Noé<sup>165</sup>.  
Maintenant, il est comme un poulet égorgé et à la tête pendante.

95

Aḥmad déclare :

Nous avons vu son *dām*.  
Du Chasseur Binyâmin nous avons vu le *dām*.

<sup>161</sup> Le Poisson incarne Binyâmin et l'anneau qu'il porte à ses ouïes est l'incarnation de Dâwûd.

<sup>162</sup> L'Épée de 'Ali qui trancha la tête de Nuşayr est une des Manifestations de Muştafâ.

<sup>163</sup> Cf. n. 160.

<sup>164</sup> Nuşîri, diminutif affectueux de Nuşîr, mot qui est lui-même une déformation de Nuşayr.

<sup>165</sup> Nuşayr, du temps de 'Ali, est l'incarnation de Pir-Mûsi et de 'Abidin, l'une des incarnations angéliques visitées passagèrement par Dieu du temps de Sulţân-Sihâk. C'est aussi l'incarnation du fils d'une vieille femme vivant à l'époque de Noé et que ce dernier avait promis de protéger lors du déluge (cf. notre article *Les songes et leur interprétation chez les Ahl-i Haqq du Kurdistan iranien*, l. c.).

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la selle du cheval,  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ḥusayn.

96

Ibrāhīm déclare:

Il possède un *dām* [qui pèse] un *man*<sup>166</sup>.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* [qui pèse] un *man*.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers la source.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ḥasan.

97

Ibrāhīm déclare:

Il a été [le Maître de] Ḥusayn.  
Mon Maître Qašamsāh a été [le Maître de] Ḥusayn.  
La moitié de Nawā n'est pas plus que l'autre moitié<sup>167</sup>.  
Celui qui l'emporte sur l'autre, on lui coupe la tête avec l'Épée tran-  
chante<sup>168</sup>.

98

Le Roi (*Pādišāh*) déclare:

O Pages, il est rouge<sup>169</sup>.  
Le Champ de *Yāri* est noir et rouge.  
Aux Quarante, nous avons fait des libéralités.  
Nous avons passé de l'époque de Mawlā<sup>170</sup> à l'époque de Šāh-Faḍl.

99

Le Roi (*Pādišāh*) déclare:

J'ai fait un agneau.  
De l'être de Ḥusayn j'ai fait un agneau.  
Avec les compagnons, nous avons subi l'épreuve de la même douleur.  
Ḥusayn reste Ḥusayn [bien que] nous ayons mangé la chair.

<sup>166</sup> *man*, poids de 3 kg environ.

<sup>167</sup> Le sens de cet hémistiche n'est pas très clair.

<sup>168</sup> Allusion au Martyr Ḥusayn, fils de 'Alī, qui est ici considéré comme Aḥmad. Qašamsāh n'est autre que 'Alī.

<sup>169</sup> Le texte porte *qaḍl*, de sens obscur, probablement déformation de *qizil* (= rouge) prononcé en une syllabe pour raison de rythme.

<sup>170</sup> A l'époque de Šāh-Faḍl, les incarnations sont les suivantes: Le Roi: Šāh-Faḍl; Binyāmīn: Maṣūr; Pir-Mūsī: Zakariyā; Dāwūd: Nasfī; Muṣṭafā: Turka; Ramz: 'Ayna; Riḍā: Baḥa (Agneau).

100

Binyāmīn déclare :

Mon *dām* était la lumière.A l'époque de l'Agneau<sup>171</sup>, mon *dām* était la lumière.

L'Agneau est tombé dans le piège de la cupidité.

C'était une épreuve pour nous. Nous avons commis la faute.

101

Dāwūd déclare :

J'ai vu son *dām*.Du Chasseur Binyāmīn, j'ai vu le *dām*.En ce lieu-là, il l'a tendu vers ce danger<sup>172</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Nasīm.

102

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* est un obstacle<sup>173</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est un obstacle.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la lumière.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Zakariyā.

103

Pīr-Mūsī déclare :

Je suis Zakariyā tranché en deux.

C'est par ma propre faute que je suis tranché en deux.

Je suis le scribe des Cycles<sup>174</sup>, dans les sept cioux et les sept terres.

Par ma faute, plus de liberté pour moi.

104

Pīr-Mūsī déclare :

Mon Calame est permanent.

Mon présent<sup>175</sup> est mon Calame et mon Calame est permanent.<sup>171</sup> C'est-à-dire, lorsque Ḥusayn était incarné sous la forme d'un agneau.<sup>172</sup> C'est-à-dire chasser un agneau qui en fait est Ḥusayn.<sup>173</sup> Dans le texte *day*, étymologiquement obscur, et selon les Ahl-i Ḥaqq: obstacle.<sup>174</sup> *Dawra*, les époques cycliques.<sup>175</sup> Présent reçu et non donné.

Le cri du Voyant nous a justifiés.  
Par ma faute j'ai été écorché.

105

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est pareil au loup.  
Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil au loup.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers le turban<sup>176</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Turk.

106

Muṣṭafā déclare :

J'étais Turk à la tête coupée.  
J'étais Muṣṭafā [au pouvoir] absolu, Turk à la tête coupée.  
La bride était dans ma main et j'ai dépassé Dāwūd au galop.  
Le prétexte était l'agneau, ce qui provoqua ma mise à mort.

107

Ramzbār déclare :

J'ai dit la vérité [aux Pages].  
J'étais 'Ayna, j'ai dit la vérité [aux Pages].  
Grâce à l'Agneau, nous sommes arrivés à eux.  
J'ai dit : Hé ! Maṣṣūr se mit à rire.

108

Ramzbār déclare :

J'étais Ramz chercheuse de Ḥaqq.  
J'étais 'Ayna sans artifice, j'étais Ramz chercheuse de Ḥaqq.  
Par la grâce de mon Maître, j'étais loin de l'Agneau.  
Comme j'ai dit le Ḥaqq, je suis devenue Ḥaqq pour Maṣṣūr<sup>177</sup>.

109

Binyāmīn déclare :

[J'étais] la source de Maṣṣūr.  
J'étais complice de l'Agneau, la source de Maṣṣūr.

<sup>176</sup> *burk*, chapeau, turban. En persan *barak*, tissu de poil de chameau dont les derviches font des vêtements et des turbans.

<sup>177</sup> Les Ahl-i Ḥaqq croient que Maṣṣūr sous le gibet disait : 'Ayna Ḥaqq goft, 'Ayna dit la vérité – et non ce que les historiens prétendent qu'il a dit : *ana-l-Ḥaqq*.

J'étais l'échanson de la fontaine du palais,  
Pour avoir cherché l'Agneau, je fus lapidé par la ville<sup>178</sup>.

110

Aḥmad déclare :

L'Agneau. J'étais cet Agneau.  
Avec les Compagnons, j'étais lié par la promesse; j'étais cet Agneau.  
Mon Maître s'éloigna, je suis devenue comme dépouillé<sup>179</sup>.  
Les Compagnons étaient dans la joie et j'étais pour eux le malheur.

111

Le Roi déclare :

J'ai erré d'incarnations en incarnations.  
A votre suite, j'ai erré d'incarnations en incarnations.  
Nos compagnons et nous, avons un cœur comme celui du paon.  
Nous étions le Sublime Nā'ūth quand vivait Aḥmad.

112

Ibrāhīm déclare :

Son *dām* est sublime.  
Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est sublime.  
Avec Aḥmad nous avons erré dans les hauteurs.  
Il (= Binyāmīn) a capturé l'Aigle royal, le Maître du [cavalier au] sombre coursier.

113

Ibrāhīm déclare :

Je suis le cavalier au sombre coursier.  
Je suis le compagnon inséparable de Ḥusayn, je suis le cavalier au sombre coursier.  
Je suis l'Ange qui manifeste le dissentiment du Seigneur (*Xāwandiḡār*).  
Avec Maṣṣūr, nous sommes à la poursuite du gibier.

114

Ibrāhīm déclare :

Je suis à la poursuite du gibier.

<sup>178</sup> Allusion à la lapidation de Maṣṣūr après sa pendaison.

<sup>179</sup> *gar*, chauve et sans poils.

Avec Bādila, je suis à la poursuite du gibier.  
Je suis le compagnon de Ḥusayn, le haut pilier.  
Je suis la cause de l'anéantissement de l'Agneau<sup>180</sup>.

115

Ibrāhīm déclare :

Je suis allé à Xān.  
A l'époque de Šāh-Faḍl, je suis allé à Xān.  
D'incarnations en incarnations, avec lui nous donnons des signes.  
Avec Gabriel (= Jibra'il) je suis allé à Kaywān<sup>181</sup>.

116

Le Roi déclare :

J'ai placé Kaywān.  
J'ai posé les lois des sept cieus, des sept terres et Kaywān.  
J'ai installé la Perle, [et assigné] à chacun son tribut.  
J'ai établi le Paradis (*Iram*), la Mosquée et le Palais.

117

Dāwūd déclare :

Son *dām* est indulgent<sup>182</sup>.  
Le Chasseur Binyāmin, son *dām* est indulgent<sup>182</sup>.  
Dans l'ouïe du Poisson, j'étais le compagnon de Ḥamza.  
L'Aigle royal a apporté le fruit du melon (*Xarbuza*)<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> Traduction approximative, texte obscur.

<sup>181</sup> Kaywān, la planète Saturne, ici: ciel.

<sup>182</sup> Cette expression traduit le mot غمض (*gamḍ*) dont nous avons corrigé la graphie qui nous paraissait défectueuse: le manuscrit porte ڨ (*qamz*), orthographe fautive ou vocable que nous ignorons.

<sup>183</sup> La désignation de «fruit du melon», appliquée à Sulṭān-Sihāk, est de toute façon en rapport avec la tradition qui raconte que la naissance de Sulṭān-Sihāk avait été précédée par la venue de l'Aigle royal représentant une incarnation divine. Celui-ci s'était posé comme il l'avait promis sur un mûrier desséché qui reverdit. Ce mûrier se trouvait au milieu d'un verger planté selon les ordres donnés par l'Aigle royal à Iwat, l'un de ses Anges. L'apparition de l'Aigle divin dans ce verger y a apporté le renouveau et la fécondité. L'expression de «fruit du melon» symbolise à la fois l'attente de la théophanie, attente qui «a mûri» et est venue à son terme, et la naissance de Sulṭān-Sihāk qui est le fruit du verger où s'est produite sa Manifestation.

118

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est sévère<sup>184</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sévère<sup>184</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le trône céleste.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pīr-Şāla<sup>185</sup>.

119

Binyāmīn déclare :

Xōşīn le Pur.

Le Maître des Pages est Xōşīn le Pur.

A l'époque de Pirdīwar, mon Maître était Şihāk.

Il est la majesté de la religion et la Pierre de Touche.

120

Le Roi déclare :

Je suis Xōşīn, je suis Xōşīn.

Je suis celui qui possède les «neuf cents»<sup>186</sup>, je suis Xōşīn, je suis Xōşīn.

J'ai mis à l'épreuve mes amis, ils ont subi mes caprices.

A l'époque de Kāwūs<sup>187</sup>, Raşī<sup>188</sup> était mon Dāwūd.

121

Binyāmīn déclare :

Je suis Kākā-Radā pour les Frères.

J'ai le *dām* de l'Alliance (*Şart*) à la main, je suis Kākā-Radā pour les Frères.<sup>184</sup> Dans le texte, le mot employé est *tāl*, litt. «amer».<sup>185</sup> Şāla, en arabe Sālih. Pīr-Şāla = Pīr-Mūsī.<sup>186</sup> Le chiffre de «neuf cents» symbolise la grandeur et le faste dont Şāh-Xōşīn est entouré. Ce chiffre lui est particulier. Il possède neuf cents exemplaires de chaque catégorie de personnes et de choses, par exemple neuf cents musiciens, etc. (cf. notre commentaire du verset 19 de *Cinquante-deux versets de Cheikh Amīr* (op. cit.).<sup>187</sup> Il s'agit d'un personnage chez qui se trouvait Dāwūd, nommé Raşī à cette époque. Kāwūs désigne peut-être ici une incarnation divine (Pādşāh). Il existe sur les flancs d'une montagne au village d'Āb-bārik de la commune de Şaḥna un lieu nommé Maqām-i Bāwa-Kāwūs, ayant une source et quelques arbres; ce nom lui est donné en souvenir de la tombe ou d'un séjour de Bāwa-Kāwūs, ou bien il a été indiqué en rêve (*x'āb-nimā*).<sup>188</sup> Raşī, forme kurde et gouranie du nom Raşīd (d'origine arabe).

Je suis à la recherche de Yār, de l'Ami de ceux que l'attente rend fous<sup>189</sup>.  
J'ai vu le Maître des purs, né de Salāra<sup>190</sup>.

122

Dāwūd déclare :

Son *dām* convient à la recherche.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui convient à la recherche.

En ce lieu-là, il l'a tendu sans adresser de réprimandes.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Čalawī<sup>191</sup>.

123

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est visible.

Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est visible.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le gibier.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Šahryār<sup>191</sup>.

124

Pir-Mūsī déclare :

Šahryār est l'arc (?).

Ramz est le roseau, Šahryār est l'arc (?).

A la suite de Kākā-Radā, nous nous sommes réunis en assemblée.

Nous avons découvert le Roi dans la maison de Mirzā-Amān.

125

Muṣṭafā déclare :

Son *dām* est courbe.

Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est courbe.

<sup>189</sup> Yaqa-Čākān, litt. ceux qui déchirent leur vêtement (par impatience).

<sup>190</sup> Salāra, dérivé de Sālār (chef, seigneur) employé sous une forme féminine pour désigner une femme distinguée et respectable. Ce terme s'applique ici à la mère de Šāh-Xōšin, c'est-à-dire Māmā-Jalāla.

<sup>191</sup> Les incarnations à l'époque de Šāh-Xōšin, d'après ce que m'ont dit les derviches de Tūt-šāmī (centre religieux des Gourans), comportent trois phases :

1 <sup>o</sup> Pādšāh :	Šāh-Xōšin.	Pir-Mūsī :	Šahryār.
Binyāmīn :	Kākā-Radā.	Muṣṭafā :	Rayhāna.
2 <sup>o</sup> Pādšāh :	Šāh-Xōšin	Riḏā (Rizā) :	Sitūn.
Ramz :	Nisā et Mayzard	Muṣṭafā :	Siqām.
3 <sup>o</sup> Pādšāh :	Šāh-Xōšin	Dāwūd :	Sultān-Čalawī.
Riḏā (Rizā) :	Haydar		

Les autres, aux 2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> époques, sont les mêmes qu'à la première époque.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers tous.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de *du-dam*<sup>192</sup>.

126

Ramzbār déclare :

Son *dām* est pur.  
Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est pur.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers le fuseau.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de *Mia-zard*<sup>193</sup>.

127

Ibrāhīm déclare :

Son *dām* est *dāmāi*<sup>194</sup>.  
Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est *dāmāi*.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers le ciel.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de *Bābā*<sup>195</sup>.

128

Ibrāhīm déclare :

J'étais *Bābā-Buzurg*.  
A l'époque du Roi des rois, j'étais *Bābā-Buzurg*.  
J'ai traité Cheikh Raš dans la chasse comme une feuille d'arbre<sup>196</sup>.  
Contre le mont de *Yāfta*, j'ai lutté comme un loup<sup>197</sup>.

129

Ibrāhīm déclare :

Nous nous sommes entretenus ensemble des secrets<sup>198</sup>.  
Sur le mont de *Yāfta*, nous nous sommes entretenus des secrets.

<sup>192</sup> *du-dam*, l'Épée à double tranchant, dans laquelle s'incarne l'Ange Muṣṭafā.

<sup>193</sup> *Mia-zard*, *Mā-zard* ou *Mā-zarda* désigne Ramz et également le soleil.

<sup>194</sup> Le mot *dāmāi* est composé de *dāmā*, porteur du filet, l'un des noms de Binyāmīn (employé également sous la forme *Dāma*, cf. v. 1, 15, auquel s'ajoute le suffixe de relation *-i*). Cet hémistiche signifie que Binyāmīn possède un filet qui lui est propre.

<sup>195</sup> *Bābā*: *Bābā-Buzurg* du Luristan, nom que portait Ibrāhīm à l'époque de Šāh-Xōšīn.

<sup>196</sup> Cheikh Raš à l'époque de Sulṭān-Sihāk était un des 72 Pīr et fut tué par Ibrāhīm.

<sup>197</sup> Avant la soumission définitive de *Bābā-Buzurg* à Šāh-Xōšīn, tous les deux se disputèrent sur le mont de *Yāfta-kūh*, situé dans le Luristan.

<sup>198</sup> *bāfta-kālā*, litt. étoffe tissée, ici, échange de paroles.

Kākā-Radā et Šahanšāh (Roi des rois) étaient au plus haut du ciel.  
Kākā-Radā suit les traces de Zāl<sup>199</sup>.

130

Ibrāhīm déclare :

Ma demeure se trouve à Yāfta.  
Ma demeure se trouve à Yāfta avec le Roi des rois.  
Mon Maître est Xōšīn ; Kākā-Radā est comme une soie qu'il a tissée.  
Avec les Pages nous avons parlé des secrets de la Vérité<sup>200</sup>.

131

Le Roi déclare :

Nous avons retrouvé les traces.  
Avec Kākā-Radā nous avons retrouvé les traces.  
Les Pages sont tous réunis au lieu convenu.  
Mon Frère (Kākā) était Radā et Aḥmad le Sitūn<sup>201</sup>.

132

Aḥmad déclare :

J'étais Sitūn.  
Mon Maître était le Roi des rois, j'étais Sitūn.  
Avec Kākā-Radā j'étais dans les cycles de ce monde.  
A l'époque du Roi des rois, je me nommais Sitūn.

133

Dāwūd déclare :

Je suis Čalabī le Jaune.  
Ramz est May-Zard et je suis Čalabī le Jaune.  
Mon Sitūn (Pilier) est Aḥmad et Kākā-Radā Maître de l'Alliance.  
Nous avons trouvé le Roi sur le mont de Yāfta et dans la campagne.

<sup>199</sup> Zāl, père de Rostam, héros légendaire du *Šāhnāma* de Ferdowsī, est, selon les Gourans, la Manifestation de Binyāmīn. Il est cité aussi comme tel dans le 7e verset du *Dawra-y Wazāwar* dont nous avons publié en Appendice I le texte, la traduction et les commentaires dans notre étude sur *Le Secret indicible et la Pierre noire* (l. c.). Le *Šāhnāma-ye Haqiqat*, Livre des Rois de Vérité, voit dans Rostam la Manifestation de Binyāmīn (v. 3145) et dans Zāl celle de Pir-Mūsī (v. 3146).

<sup>200</sup> Le terme usité ici et dans les v. 130 et 154 est *kālā* litt. «marchandise»; le sens hermétique est «les secrets de la religion de la Vérité». «Tisser le *kālā*» a le sens de «s'entretenir des secrets de la Vérité».

<sup>201</sup> Sitūn (ou Sitūn) à cette époque désigne Aḥmad et signifie «pilier».

134

Pir-Mūsī déclare :

Son *dām* est apparent.Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est apparent.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'Aigle.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qāḍī (Qāzi)<sup>202</sup>.

135

Muṣṭafā déclare :

Je suis Qāḍī, ce même Qāḍī.

Mon Maître est Nā'ūth, je suis Qāḍī, ce même Qāḍī.

Avec les Compagnons, nous attendions que le *sāz*<sup>203</sup> soit accordé<sup>204</sup>.

C'est avec la permission de mon Maître que j'ai été pris dans des tenailles.

136

Muṣṭafā déclare :

Son *dam* est *haw* (?)<sup>205</sup>.Le Chasseur Binyāmīn, son *dam* est *haw* (?)<sup>205</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la plaine d'Arménie.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qāḍī-ban<sup>206</sup>.

137

Dāwūd déclare :

J'ai été Ḥamza, [le compagnon] de Nā'ūth le Fou.

J'ai été quelque temps Ḥamza, [le Compagnon] de Nā'ūth le Fou.

<sup>202</sup> A l'époque de Nā'ūth, les manifestations étaient les suivantes: le Roi: Nā'ūth; Binyāmīn: Aḥmad; Muṣṭafā: Qāḍī; Dāwūd: Ḥamza; Pir-Mūsī: Ṣāliḥ; Riḍā (Rizā): Qindīl.

<sup>203</sup> *sāz*, instrument de musique persan à quatre cordes.

<sup>204</sup> Le Roi Xōšīn avait promis à Aḥmad de revenir au moment où son *sāz* (ou *tambūr*) serait accordé miraculeusement pour jouer. Il en fut ainsi au moment de l'apparition de Bābā-Nā'ūth: les quatre Anges, juste avant son apparition, étaient réunis dans la maison de Šīra-Xān à Sargat et malgré leurs essais ne pouvaient accorder le *tambūr*; or, soudain il se trouva accordé, et les Anges comprirent que le moment était venu.

<sup>205</sup> J'ignore le sens de ce mot. D'après certaines traditions, il s'agirait de l'Ange Ramz. Étant donné que Yādigār porte également le nom de *Manhū* مهر, serait-ce *hū* هو (= Lui) ?

<sup>206</sup> Qāḍī-ban, incarnation de Muṣṭafā. Dans la région de Kalhur, il y a un lieu appelé Qāḍī-ban. On prétend que ce personnage était originaire d'Arménie.

Aḥmad s'appelait Qindil, il a été passé au crible.  
Mon Maître était Nā'ūth, le cavalier de Kalīṭ<sup>207</sup>.

138

Aḥmad déclare :

Son *dām* est un *dām* de capture.  
Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est un *dām* de capture.  
En ce lieu-là, il l'a tendu vers Hawīl<sup>208</sup>.  
Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qindil.

139

Aḥmad déclare :

Je m'appelle Qindil.  
Mon Maître est Nā'ūth, je m'appelle Qindil.  
L'Alliance appartient à Binyāmīn et l'amour (*nāz*) nous est échu en  
partage.  
La lecture de la Vérité est de notre coutume.

140

Le Roi déclare :

Je suis le fou du monastère (*dayr*).  
O Pages! Je suis l'insensé, le fou du monastère (*dayr*).  
Lara<sup>209</sup> est l'un des Sept, il fut mon *mīr*<sup>210</sup>.  
On me dit le fou, mon Ramz était *ṭayr*<sup>211</sup>.

141

Binyāmīn déclare :

Dans la septième enveloppe.  
J'étais une graine sèche à l'intérieur de la septième enveloppe.  
Avec la permission de mon Maître, Ramz prit l'apparence de l'hirondelle  
(*ṭayr*).  
J'ai apporté le gibier<sup>212</sup> et l'ai déposé au milieu [de l'Assemblée].

<sup>207</sup> Nom du cheval de Nā'ūth.

<sup>208</sup> Ce terme est de sens inconnu.

<sup>209</sup> Bāwa-Lara, nom de Binyāmīn à l'époque de Bahlūl. Lara signifie «maigre».

<sup>210</sup> *mīr* ici est employé comme équivalent de *Pīr*.

<sup>211</sup> *Ṭayr*, litt. oiseau, ici signifie «hirondelle», Manifestation de Ramz à cette époque.

<sup>212</sup> Il s'agit de Kala-Zarda (= Gibier jaune).

142

Dāwūd déclare :

Son *dām* est étrange.Le Chasseur Binyāmīn a un *dām* étrange.En ce lieu-là, il l'a tendu vers *hawap*<sup>213</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Raġab<sup>214</sup>.

143

Pīr-Mūsī déclare :

Son *dām* est mou comme la cire.Le Chasseur Binyāmīn a un *dām* mou comme la cire.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'amas.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Nuġūmī<sup>215</sup>.

144

Pīr-Mūsī déclare :

Je suis le Sage Nuġūm.

Je suis le scribe savant, le sage Nuġūm.

Avec Binyāmīn nous avons lu les registres.

Mon Binyāmīn est Laṛa, il est Vivant et Puissant.

145

Ramzbār déclare :

Il a un *dām* insouciant.Le Chasseur Binyāmīn a un *dām* insouciant.En ce lieu-là, il l'a tendu vers la »Générosité« (*Karam*).Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ḥātām<sup>216</sup>.

146

Le Roi déclare :

O Pages [dans le groupe de Maġnūn] le Nu!

Rangez-vous dans le groupe de Maġnūn le Nu.

O Onze! O Sept! O Quarante! O Trois!

J'étais l'hôte dans le rubis de Qays<sup>217</sup>.<sup>213</sup> Mot de sens inconnu.<sup>214</sup> Raġab, une des Manifestations de Dāwūd à l'époque de Bahlūl. A cette époque, le fouet dans la main de Bahlūl était Muṣṭafā.<sup>215</sup> Nuġūmī, Manifestation de Pīr-Mūsī à l'époque de Bahlūl.<sup>216</sup> Ḥātām, Manifestation de Ramz.

147

Binyāmīn déclare :

Mon rubis est un magnifique rubis.

Moi-même je suis le fou Qays ; mon rubis est un magnifique rubis.

Laylī est mon Dāwūd, mon expérience est excellente.

Mon rubis est mon Maître. Pense-t-on autrement ? Ce serait une illusion<sup>218</sup>.

148

Binyāmīn déclare :

Un rubis s'est fixé sur moi.

Je suis Maġnūn qui erre dans le désert : un rubis s'est fixé sur moi.

Le rubis est mon Maître auquel les Sept sont liés.

Ils ont été arrachés de leur lieu<sup>219</sup> avec les Quarante.

149

Binyāmīn déclare :

Ma demeure est dans le désert.

Moi-même, je suis Qays (Maġnūn) qui erre dans le désert, ma demeure est dans le désert.

J'ai un rubis sur le bras, une peau de bête sur le dos.

Le Rubis est mon Maître, 6 Compagnons. Qu'ai-je à craindre ?

150

Dāwūd déclare :

Il a de nombreux *dām*.Le Chasseur Binyāmīn a de nombreux *dām*.

Il l'a tendu en ce lieu-là vers son désir.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Laylī.

151

Dāwūd déclare :

Laylī qui possède l'attrait.

<sup>217</sup> Il s'agit de Maġnūn qui était la Manifestation de Binyāmīn. A cette époque, le Roi était le rubis du bracelet de Maġnūn (= Qays). Laylī: Bien-aimée de Maġnūn et Manifestation de Dāwūd.

<sup>218</sup> Pour commenter ce verset, les Ahl-i Ḥaqq le rapprochent du vers de Ḥāfeḡ (op. cit. p. 9, l. 7): «*مادر پياله عكس رخ يار ديده ايم \* اي بي خبرز لذت شرب مدام ما*» «Nous avons vu dans la coupe l'image du visage de Yār (= Ami)». «*Ô toi qui ne connais pas le plaisir de notre éternel breuvage*».

<sup>219</sup> D'après la tradition, il s'agit du soleil.

Je suis Dāwūd, Laylī qui possède l'attrait.  
 Pour l'amour de mon ami, j'erre à Duḡayl.  
 Mon ami est Maġnūn, qui est le Suwayl<sup>220</sup>.

152

Dāwūd déclare:

Il a obtenu un tel rubis.  
 Maġnūn a obtenu de Job<sup>221</sup> un tel rubis.  
 Les vers ont dévoré son corps avec crainte.  
 Son rubis est mon Maître qui est la Guérison de tous les maux.

153

Dāwūd déclare:

Ma coupe est Ramz.  
 Je suis la noire Laylī, ma coupe est Ramz.  
 Elle est toujours ma compagnie, à présent elle est dans le monde éphémère.  
 Maintenant je suis Laylī, ma demeure a été en Ḥamza.

154

Dāwūd déclare:

Ramz est ma coupe.  
 Je suis déconcerté dans la réunion et Ramz est ma coupe.  
 Ma coupe est Ramz qui est venue à mon secours.  
 Le Rubis de Maġnūn connaît mon secret<sup>222</sup>.

155

Pir-Mūsi déclare:

Il possède un *dām* sans défaut.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sans défaut.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers celui qui est dépourvu d'artifices<sup>223</sup>.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de yāhū (= tourterelle)<sup>224</sup>.

<sup>220</sup> Suwayl, ar. *suhayl*, l'astre Canope.

<sup>221</sup> Job était l'incarnation passagère de Dieu.

<sup>222</sup> C'est-à-dire c'est Dieu (= Rubis de Maġnūn) qui connaît qui je suis. Cf. n. 217.

<sup>223</sup> Ou sans ruse v. le v. 33 et la n. 60.

<sup>224</sup> Yāhū a deux sens: 1° l'invocation des derviches: «ô Dieu!» - 2° sorte de tourterelle (onomatopée). Nous prenons le mot d'après la tradition ahl-i Ḥaqq dans le deuxième sens. Il est d'ailleurs ici le surnom de Pir-Mūsi, car les Ahl-i

156

Pir-Mūsi déclare :

Je suis le captif d'un fou.

Je suis l'ami<sup>225</sup> de Qays et le captif d'un fou<sup>226</sup>.

Mon Maître est le Rubis de Qays et Qays n'est pour moi qu'un moyen.

Ḥusayn est sans nul doute la Gazelle.

157

Aḥmad déclare :

Je suis la gazelle de cette plaine.

Je suis l'ami de Maġnūn, la gazelle de cette plaine.

Je suis arrivé au pays de Našt<sup>227</sup> sans me ménager.

Mon Maître est ce Rubis visible sur [le bras de] Qays.

158

Ibrāhīm déclare :

Il a un *dām* à la main.Le Chasseur Binyāmīn a un *dām* à la main.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le lieu de Alas<sup>228</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal dont personne n'a vu le père.

159

Dāwūd déclare :

Son *dām* est à l'affût<sup>229</sup>.Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est à l'affût<sup>229</sup>.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le soleil.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Bagtar<sup>230</sup>.

Ḥaqq disent que la tourterolle qui se trouvait avec Maġnūn est l'incarnation de Pir-Mūsi.

<sup>225</sup> Traduction de *hām-fard*, égal, ami.

<sup>226</sup> Il s'agit de Qays employé ici comme synonyme de Maġnūn, et Maġnūn signifie «fou».

<sup>227</sup> Province de l'Arabie, patrie de Maġnūn et Layli, souvent transcrit en français Nedjd ou Nedjed, prononcé en kurde et en gourani Našt.

<sup>228</sup> Allusion à l'Alliance prééternelle entre Dieu et l'humanité : Dieu demanda à l'humanité future encore dans les reins d'Adam : «Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (*a-lastu bi-Rabbikum*). Ils répondirent «oui». Cf. Coran VII 171.

<sup>229</sup> Le texte porte le mot *bara* «*ج*» qui peut avoir deux sens : 1° maille de filet - 2° guet ou affût. Il s'agit ici de ce dernier sens.

<sup>230</sup> Bagtar : Incarnation de Dāwūd à l'époque de Bābā-Jalīl.

160

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* visible<sup>231</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* visible<sup>231</sup>

En ce lieu-là, il l'a tendu avec opiniâtreté.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Tabrizī<sup>232</sup>.

161

Le Roi déclare :

Dāwūd est le Guide.

Binyāmīn est le Pīr et Dāwūd le Guide.

J'étais caché dans le cœur de Mirzā, je demeurais en Jalīl<sup>233</sup>.

Thaman est Mūsī, Aḥmad est Qindīl.

162

Binyāmīn déclare :

J'étais Mirzā, j'accompagnais Bagtar.

Nous étions un certain temps à la recherche du soleil.

De Damas m'est parvenue la nouvelle.

J'ai découvert mon Roi, il est sorti de mon propre cœur.

163

Muṣṭafā déclare :

Il possède un *dām* divin.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* divin.

En ce lieu-là, quand il était poisson, il l'a tendu vers Lui.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Sā'ī.

164

Pīr-Mūsī déclare :

Il possède un *dām* du Yémen.

<sup>231</sup> Nous avons traduit par «visible» le mot du texte *wizī*, déformation de l'arabe *wādīh*.

<sup>232</sup> Tabrizī est l'incarnation d'Aḥmad à l'époque de Bābā-Sarhang.

<sup>233</sup> Dans ce verset et les suivants (v. 161-169), il est question de l'époque de Bābā-Jalīl (reviviscence de l'époque de Salomon) dont les incarnations sont: Bābā-Jalīl: le Roi (Pādšāh), la couronne de Sulaymān (Salomon); Mirzā-Qulī: Binyāmīn; Thaman: (Scribe de Sulaymān); Pīr-Mūsī; Qmdīl: Aḥmad; Sā'ī: Muṣṭafā.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* du Yémen.  
 En ce lieu-là, quand il accompagnait Aržang, il l'a tendu vers lui.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Thaman.

165

Pir-Mūsi déclare :

Je suis venu du ciel.  
 J'ai été Thaman et je suis venu du ciel.  
 En compagnie de Muṣṭafā nous formulions des désirs.  
 Mon Maître était Jalil et nous étions ensemble.

166

Pir-Mūsi déclare :

J'ai été Thaman.  
 Muṣṭafā se nommait Sā'ī, j'ai été Thaman.  
 Balkis était ma Ramz, et je me trouvais dans cette tente.  
 Mon Maître était Jalil et je demeurais à Damas.

167

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* divin<sup>234</sup>.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* divin<sup>234</sup>.  
 Moi et Ibrāhīm nous étions unis comme la chaîne et la trame d'un tissu.  
 Binyāmīn le Pir de Šāhū a capturé l'Aigle royal.

168

Ramzbār déclare :

Il possède un *dām* semblable à un sac.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* semblable à un sac.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers Qays.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Balkis.

<sup>234</sup> Le mot *hūī* se compose de *hū* (Lui, Dieu) et *-ī* de relation et veut dire «divin». D'après certaines traditions, comme on me l'a raconté, le mot *hū* est une onomatopée pour arrêter le bœuf et le faire revenir en arrière à la limite du champ de labour, et par la suite signifie la limite du champ de labour. Mais nous avons préféré la traduction «divin».

169

Ramzbār déclare :

Je suis Balkīs la promise.

Je suis Ramz, Balkīs la promise.

A la source de Kawthar<sup>235</sup>, j'ai été comme nourrice.

Je suis la mère de cet Agneau, j'ai donné le sein à Binyāmīn.

170

Ibrāhīm déclare :

Il possède un *dām* solide.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* solide.

En ce lieu-là, il l'a tendu de tous côtés et sans cesse.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître d'Ibrāhīm.

171

Ibrāhīm déclare :

A ce moment je suis Ibrāhīm.

J'ai été Sūra (= le Cramoisi)<sup>236</sup>, à ce moment je suis Ibrāhīm.J'ai saisi mon fils, je me suis mis en colère<sup>237</sup>.J'ai regardé vers Ḥusayn en tenant le couteau *Hawam*<sup>238</sup>.

172

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* éloquent.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* éloquent.

En ce lieu-là, il l'a tendu à son gré.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ismā'il<sup>239</sup>.<sup>235</sup> Nom de la Fontaine du Paradis.<sup>236</sup> *Sūra* a le même sens que *qirmizī* (= cramoisi) et est ici le surnom d'Ibrāhīm.<sup>237</sup> Allusion à l'histoire biblique d'Abraham et d'Isaac.<sup>238</sup> Le mot *Hawam* هوام d'après la tradition ahl-i Ḥaqq est le nom du couteau d'Abraham, mais ne peut-on dire que ce mot est une expression composée de *hū* هو (= Lui, Dieu) avec comme terminaison le pronom possessif de la 1ère p. sg. au sens de «mon Dieu»? L'hémistiche voudrait dire alors: J'ai regardé vers Ḥusayn en prenant mon couteau divin.<sup>239</sup> *Ismā'il*: Incarnation d'Aḥmad.

173

Binyāmīn déclare :

Mon Nawā<sup>240</sup> fut une Bouchée sacrée<sup>241</sup>.

Ḥusayn, martyr à la guerre, était mon Nawā, la Bouchée sacrée.

Dans le sein de Ramz, j'ai été l'agneau.

Je fus en proie à la colère de Sūra<sup>242</sup> au couteau aiguisé.

174

Binyāmīn déclare :

Je suis arrivé au lieu de Ḥusayn<sup>243</sup>.

Je me suis substitué à Ismā'il, je suis arrivé au lieu de Ḥusayn<sup>244</sup>.

Dāwūd en cette circonstance arriva et m'emporta.

Il était le loup et Ibrāhīm fut rempli par l'Esprit<sup>245</sup>.

175

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* rapide.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* rapide.

En ce moment nous étions présents sous le «vêtement» du loup.

A la place d'Ismā'il, nous avons emmené promptement l'Agneau.

<sup>240</sup> Nawā, nom de Ḥusayn à la période de la Perle.

<sup>241</sup> *nūḥā*, Bouchée sacrée dans la communion ahl-i Ḥaqq. Cette «bouchée» symbolise l'être de la victime Ḥusayn.

<sup>242</sup> V. v. 171, n. 236.

<sup>243</sup> Allusion à l'histoire de l'immolation d'Isaac par Abraham dans la Bible; ici, comme dans la tradition musulmane, Ismā'il s'est substitué à Isaac. Chez les Ahl-i Ḥaqq, Ismā'il est l'incarnation d'Aḥmad qui est aussi Ḥusayn fils de 'Alī. Ici Binyāmīn se désigne lui-même comme étant l'agneau destiné à être immolé au lieu de Ismā'il, autrement dit Ḥusayn.

<sup>244</sup> Ḥusayn est considéré chez les Ahl-i Ḥaqq (selon ce que m'a raconté le derviche Kā-Dārāb) après le Roi comme la source de force et d'énergie des Sept Personnes (Haft-tan). Il est, dit-on, le principe de toutes choses, et s'il communique de la puissance à quelqu'un, celui-ci devient capable de tout. Ainsi, le Calame de Pir-Mūsī a tiré sa force de Ḥusayn. Quand le Roi s'unit à Ḥusayn, ils ne forment qu'un. Au dernier Avènement divin (Zuhūr ظهور), Ḥusayn sera le Roi et ne fera qu'un avec Dieu. Ramz est sa compagne. Sans l'aide et le don de force de Ḥusayn, personne, dans aucune incarnation, ne peut rien accomplir.

<sup>245</sup> Ibrāhīm étant allé sur l'ordre de Dieu immoler son fils Ismā'il, Dāwūd ayant revêtu à ce moment la forme d'un loup mit à sa place l'Agneau, incarnation de Binyāmīn, devant les pieds d'Ibrāhīm. Ibrāhīm ne s'en aperçut pas et immola Binyāmīn (l'Agneau) à la place d'Ismā'il (= Ḥusayn).

176

Pir-Mūsi déclare :

Il possède un *dām* semblable au canard.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* semblable au canard.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la limite.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Dawlat<sup>246</sup>.

177

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* secret.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* secret.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la grotte.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Sulaymān<sup>247</sup>.

178

Dāwūd déclare :

Sulaymān, roi des fées.

J'ai été Sulaymān, le roi des démons et des fées.

J'ai pris conscience que le chaton de ma bague était Binyāmīn.

Mon Mayhūn<sup>248</sup> était Mūsi et ma couronne le Roi (= Ḥaydar).

179

Binyāmīn déclare :

J'étais le serviteur de cette couronne.

Au même titre que Sulaymān, j'étais le serviteur de cette couronne.

Sulaymān était l'incarnation de Dāwūd et moi le chaton, je suis comme  
une monnaie en cours.J'étais son chaton, le tribut<sup>249</sup> pour mon Maître.

<sup>246</sup> Dawlat, la fortune, nom de Pir-Mūsi à cette époque, car il possédait des troupes et l'Agneau lui appartenait.

<sup>247</sup> Sulaymān (= Salomon), incarnation de Dāwūd.

<sup>248</sup> Mayhūn était le nom du vizir et scribe de Sulaymān qui était l'incarnation de Pir-Mūsi.

<sup>249</sup> Allusion à l'histoire de Salomon et aussi à l'Ascension nocturne du Prophète selon les Ahl-i Ḥaqq : dans ce voyage nocturne, le Prophète arriva dans le ciel à un endroit où un lion l'attaqua et lui demanda un péage comme tribut pour le laisser passer. Le Prophète lui offrit sa bague. Le lion était 'Alī et la bague était l'incarnation de Binyāmīn.

180

Pir-Mūsī déclare :

J'étais Mayhūn- [id-] Dīn

J'étais Mayhūn- [id-] Dīn, le scribe de Sulaymān.

Sulaymān était l'incarnation de Dāwūd, sa couronne était Celui qui est sans égal.

Moi Mūsī, j'étais Mayhūn, le même pauvre Jāwar<sup>250</sup>.

181

Ramzbār déclare :

Il possède un *dām* jaune.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* jaune.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le voile.

Il a capturé l'Aigle royal inengendré et immortel.

182

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* semblable à un grain [de perle].Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* semblable à un grain [de perle].

En ce lieu-là, il l'a tendu spontanément.

Il a capturé l'Aigle royal qui témoigne de ses signes<sup>251</sup>.

183

Le Roi déclare :

Mon Binyām était une baleine.

Moi, j'étais l'océan des mystères et mon Binyām était une baleine.

Les Quarante ont été tamisés, comme une poudre dans un mortier.

Maintenant, je suis le Roi (= Sulṭān), ma demeure est en Sarhang.

184

Le Roi déclare :

Je suis Sarhang de Dawdān.

Je suis le secret des scribes, Sarhang de Dāwdān.

Nous luttions à propos du pays de Duqawān.

Nous, nous étions les derviches, nos adversaires étaient les mollahs.

<sup>250</sup> Pir-Mūsī a été à l'époque de 'Alī quelque temps incarné sous le nom de Jāwar et à un autre moment sous le nom de Nuṣayr.

<sup>251</sup> Les signes qui expliquent les diverses incarnations passées et à venir.

185

Binyāmīn déclare :

Moi Binyāmīn, je m'appelle Yuranj.  
 Je suis le Pīr de Sarhang, je m'appelle Yuranj.  
 Qayṣar est le nom de Mūsī et Suranj le nom de Muṣṭafā.  
 Mon Seigneur est Sarhang et Ramz a plusieurs origines.

186

Pīr-Mūsī déclare :

Il possède un *dām* à l'affût.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* à l'affût.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers la Perle.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Qayṣar.

187

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* qui attrape d'un seul coup.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui attrape d'un seul coup.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers le sommet<sup>252</sup>  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Garčak.

188

Dāwūd déclare :

Je m'appelle Garčak, ce Gar[čak].  
 Mon Maître est Sarhang, je m'appelle Garčak, ce Gar[čak].  
 Binyām est Chasseur, je suis comme une ancre, son appui.  
 Aḥmad se nomme Tabrīz<sup>253</sup>, doué d'art et de vertu.

189

Aḥmad déclare :

Je me nomme Tabrīz<sup>253</sup>.  
 Qayṣar est l'incarnation de Mūsī, je me nomme Tabrīz.  
 Mon Seigneur est Sarhang, il m'opprime.  
 Binyām est Yuranj, Ibrāhīm est un léopard.

<sup>252</sup> Le texte porte *sartak*, composé de *sar*, la tête, le dessus, et *tak*, dont le sens propre est « panier d'osier plat » et « plateau qui sert aux repas ». Mais ici il est pris au sens figuré rendu par le mot « sommet ».

<sup>253</sup> C'est-à-dire Tabrīzī, cf. v. 180.

190

Dāwūd déclare :

Il possède un *dām* d'anéantissement.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* d'anéantissement.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la demeure de Cheikh 'Īsī.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pīr-Mūsī.

191

Il possède un *dām* loyal.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* loyal.

En ce lieu-là, il l'a tendu sur la terre.

Il a aisément capturé l'Aigle royal.

192

Il possède mille *dām*.Le Chasseur Binyāmīn possède mille *dām*.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers la terre et la mer.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Yādīgār.

193

Il possède un *dām* éternel.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* éternel.

En ce lieu-là, il l'a tendu depuis la tête jusqu'aux pieds.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Ibrāhīm.

194

Il possède un *dām* pareil à un *mīl*<sup>254</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à un *mīl*.En ce lieu-là, il l'a tendu vers la tête de *nīla*<sup>255</sup>.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de *Xīla*<sup>256</sup>.<sup>254</sup> Le texte porte *mīlakī*, de *mīlak*, diminutif de *mīl* ou *mīla*, colonne de fer.<sup>255</sup> Dans le texte *nīlakī*, de *nīlak*, diminutif de *nīla*, le cheval azuré (symbole du ciel).<sup>256</sup> *Xīla* était un forgeron, incarnation de Dāwūd à l'époque où Šāh-Ibrāhīm demeurait à Bagdad dans sa maison.

195

Ibrāhīm déclare :

Avec les plaintes du rossignol.

Je suis Ibrāhīm avec les plaintes du rossignol.

Ma colère s'est émue par l'ordre du Maître Barza-mil<sup>257</sup>.Mon courroux s'est porté contre 'Abdul<sup>258</sup> et je lui ai fait dévaler la montagne.

196

Il possède un *dām* neuf.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* neuf.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Lui.

Il a capturé l'Aigle royal sur le mont Bālāmū<sup>259</sup>.

197

Il possède un *dām māwī*<sup>260</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām māwī*.En ce lieu-là, il a tendu son *dām* vers le bord de l'eau.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pīr-Dāwī<sup>261</sup>.

198

Il possède un *dām* pareil à un fleuve.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à un fleuve.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le mont de Sarqaṭ<sup>262</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître d'Īwat.

<sup>257</sup> Barza-mil, litt. «au cou élevé», c.-à-d. «à la tête glorieuse», pleine de gloire (= 'Alī, Dieu).

<sup>258</sup> Allusion à l'histoire de 'Abdul qui est le même personnage que Ḥusayn. C'est lui qui, à l'époque de Pirdīwar, sur le mont de Bālāmū a été mis par Ibrāhīm dans un sac de cuir et précipité du haut de la montagne. Mais, sur l'ordre de Sulṭān, il fut sauvé par Ibrāhīm avant de toucher le sol. Ses autres noms sont Ḥusayn, Īwat, Aḥmad, Yādigār et Yār-i Zarrin-bām.

<sup>259</sup> Mont du Dālāhū près de Pirdīwar (chaîne du Zagros).

<sup>260</sup> *māwī*, mot de sens inconnu, (peut-être: temporel).

<sup>261</sup> Pīr-Dāwī: Pīr-Dāwūd.

<sup>262</sup> *Sarqaṭ* signifie «au sommet pointu» et paraît être considéré ici comme un nom propre.

199

Il possède un *dām* de fleur.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* de fleur.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers Barza-mil<sup>263</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de 'Abdul.

200

Son *dām* est étendu.

Le Chasseur Binyāmīn, son *dām* est étendu.

En ce lieu-là, il l'a tendu dans le sanctuaire de la *Kāwa*<sup>264</sup>.

Il a capturé l'Aigle royal sans père et sans mère.

201

Il possède un *dām* qui capture tout.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui capture tout.

En ce lieu-là, il l'a tendu depuis le matin jusqu'au soir.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Sayd-Māma<sup>265</sup>.

202

Il possède un *dām* tyrannique.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* tyrannique.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers sa forme unique.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Muṣṭafā.

203

Il possède un *dām* indiquant la trace.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* indiquant la trace.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers les montagnes.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Narīmān<sup>266</sup>.

<sup>263</sup> Barza-mil = Mawlā, 'Alī.

<sup>264</sup> *Kāwa*, prononciation kurde du mot Ka'ba, sanctuaire de la Mecque.

<sup>265</sup> Sayd-Māma (= Sayyid Muḥammad), père de Šāh-Ibrāhīm, un des Haftwāna selon les Gourans.

<sup>266</sup> Narīmān, ou mieux Narīmāna-gawra, un des 72 Pīr, qui a été à Pirdiwar.

## 204

Il possède un *dām* pareil, en vérité, à une chandelle.

Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à une chandelle.

En ce lieu-là, il l'a tendu avec tyrannie.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Pīr-Rustam<sup>267</sup>.

## 205

Khān Aḥmad déclare :

Je suis Aḥmad-Xān.

Ma demeure est Karkūk, je suis Aḥmad-Xān.

Mon A'zam est Dāwūd, il porte témoignage de moi.

Qul-Uğli est Binyāmīn et Pīra, et il est mon Signe<sup>268</sup>.

## 206

Qul-Uğli déclare :

Je suis Binyāmīn à Karkūt.

Mon Maître est Aḥmad<sup>269</sup>, je suis Binyāmīn à Karkūt<sup>270</sup>.

Xān-Aḥmad s'en va sur les traces [inscrites] par Zūmit.

Zūmit est Mūsī, Mūsī est Hawīt<sup>271</sup>.

## 207

A'zam déclare :

Je suis Dāwūd, de la religion de la Vérité.

Je suis l'exécuteur au Glaive à double tranchant, je suis Dāwūd de la religion de la Vérité.

Xān-Aḥmad est mon Maître, Binyāmīn est mon Nūn[-bar]<sup>272</sup>.

Zūmit est Mūsī, et c'est mon esprit qui en témoigne.

<sup>267</sup> Pīr-Rustam était Pīra-Pīr (Pīr des Pīr), c'est-à-dire le plus vénérable d'entre les 72 Pīr.

<sup>268</sup> Il s'agit de l'époque de Xān-Aḥmad qui vient quelque temps après l'époque de Sulṭān. Xān-Aḥmad lui-même était le fils de Šāh-Ibrāhīm et il était Šāh-mihmān (visité passagèrement par Dieu), A'zam son serviteur était l'incarnation de Dāwūd et Qul-Uğli celle de Binyāmīn. Pīr-Mūsī à cette époque s'appelle Zūmit. Pīra, autre nom de Binyāmīn.

<sup>269</sup> Il s'agit de Xān-Aḥmad.

<sup>270</sup> L'apparition de Xān-Aḥmad était à Karkūk, ville kurde de l'Irak actuel. Les Ahl-i Ḥaqq citent un lieu consacré (*maqām*) à son nom qui existerait encore dans cette ville. La forme «Karkūt» représente la prononciation kurde et gouranie de Karkuk.

<sup>271</sup> Hawīt (?).

<sup>272</sup> Nūn paraît être ici un surnom de Binyāmīn, mais on peut supposer qu'il

208

A'zam déclare :

Ma monture est de couleur grise<sup>273</sup>.

Par la grâce de Aḥmad ma monture est de couleur grise.

Muzwīt<sup>274</sup> le scribe est le compagnon d'Ayyū<sup>275</sup>.Ayyū<sup>275</sup> est Binyāmīn, [Qul-] Uḡlī est Nū<sup>276</sup>.

209

Muzwīt déclare :

A présent, je suis Muzwīt.

J'étais Pir-Mūsī à l'époque de Sulṭān, à présent je suis Muzwīt.

Mon Calame est perpétuel, Murād est . . . <sup>277</sup>.

Ma Ramz est Murād, je suis dans [l'habit] de Ḥalīm le fou.

210

Murād déclare :

Je m'appelais Murād.

A l'époque d'Aḥmad<sup>278</sup> je m'appelais Murād.

Xān-Aḥmad de Karkūt en vérité nous a rendus gais.

Accompagné de Uḡlī, il nous a trouvés.

211

Qul-Uḡlī déclare :

Uḡlī est mon père :

Mon Maître est Aḥmad, mon père est Uḡlī<sup>279</sup>.

Ramz est Murād, j'étais son époux.

Muzwīt est Mūsī, Mūsī est Šakar<sup>280</sup>.

s'agit d'une forme elliptique du mot *nūn-bar* ou *nwin-bar* : celui qui sait percevoir les traces.

<sup>273</sup> Dāwūd porte souvent le surnom de Kaw-sūār, «le Cavalier au cheval gris». Il est représenté chevauchant les nuages et présent partout pour exécuter les ordres de Dieu.

<sup>274</sup> Muzwīt, altération du nom Zūmīt (= Pir-Mūsī).

<sup>275</sup> Ayyū : Ayyūb (Job).

<sup>276</sup> Nū : Nūḥ (Noé).

<sup>277</sup> Le mot que nous remplaçons par des points est *witīm* ou *wit-im* de sens inconnu ; mais il est possible, selon une autre coupure de la phrase, de lire, *awīta-m*, litt. : m'est suspendu, c.-à-d. est lié à moi.

<sup>278</sup> Il s'agit de Xān-Aḥmad.

<sup>279</sup> Qul-Uḡlī, litt. fils de Uḡlī.

<sup>280</sup> Pir-Mūsī à l'époque de Bābā-yādigār s'appelle Šakar.

212

Muzwīt déclare :

Il possède un *dām* semblable à une cime.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* semblable à une cime.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu dans le désert.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Muzwīt.

213

A'zam déclare :

Il possède un *dām* sans souci.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* sans souci.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers «Générosité» (*Karam*)  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de A'zam.

214

Murād déclare :

Il possède un *dām* divin (*yaktāi*).  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* divin (*yaktāi*).  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers le ciel.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Murād.

215

Qul-Uglī déclare :

Il possède un *dām* pareil à un piège.  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* pareil à un piège.  
 En ce lieu-là, il l'a tendu aux alentours.  
 Sous la forme de Qul-Uglī il a capturé l'Aigle royal.

216

Dāwūd déclare :

Son *dām* est porté sur la selle [du cheval].  
 Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui est porté sur la selle [du cheval].  
 En ce lieu-là, il l'a tendu vers la lune, dans les hauteurs.  
 Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Junayn<sup>281</sup>.

<sup>281</sup> Junayn (=Junayd), serviteur de Šāh-Ibrāhīm et incarnation de Dāwūd.

217

Aḥmad déclare :

Il possède un *dām* parfait.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* parfait.En ce lieu-là, il l'a tendu selon le *Kalām*.Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Zarda-bām<sup>282</sup>

218

Alqāš déclare :

Il possède un *dām* qui crible les perles<sup>283</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui crible les perles.En ce lieu-là, il l'a tendu vers le pêcheur de perles (*garowāš*).

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Alqāš.

219

Zangī déclare :

Il possède un *dām* visible.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* visible.

Il l'a tendu vers [lui] de la tête jusqu'aux pieds.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Zangī.

220

Šarīf<sup>284</sup> déclare :Son *dām* s'est placé sur la montagne<sup>285</sup>.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui s'est placé sur la montagne.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers son rival.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Šarīf.

221

Šakar<sup>286</sup> déclare :Il possède un *dām* qui apporte la connaissance.Le Chasseur Binyāmīn possède un *dām* qui apporte la connaissance.

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'ancre.

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître de Šakar.

<sup>282</sup> Zarda-bām: Aḥmad (= Yādigār = Ḥusayn).<sup>283</sup> *šāš*, sorte de tamis employé par les marchands de perles.<sup>284</sup> Šarīf, nom de Ramz à l'époque de Bābā-Yādigār.<sup>285</sup> La lecture *kēf* ou *kīf*, montagne, est préférable à la lecture *kayf* (être en train et gai pour faire quelque chose). On trouve les deux lectures chez les Ahl-i Ḥaqq.<sup>286</sup> Šakar est Pir-Mūsī à l'époque de Bābā-Yādigār.



## V. NOTES LINGUISTIQUES ET GRAMMATICALES

### 1. Textes gouranis

Les textes gouranis qui traitent de la doctrine des Ahl-i Haqq étaient restés inédits jusqu'à présent. Leur déchiffrement nous a permis de saisir quelles étaient les complexités de cette pensée ésotérique et abstraite, et de voir en même temps quel intérêt de premier ordre ils présentaient tant au point de vue de l'histoire des religions et du folklore que de la philologie et de la linguistique comparée.

En effet, la langue de ces textes mérite une étude philologique approfondie; elle comporte des formes archaïques peu connues, et a recouvert jadis des zones dialectales étendues. Les résultats des études auxquelles nous nous sommes livré à ce sujet feront l'objet d'une publication séparée. Toutefois, il nous a paru nécessaire de relever, dans le présent texte, tous les termes cités qui illustrent la morphologie et la syntaxe de la langue. Outre les indications grammaticales, nous donnons ci-après les listes des noms communs et des noms propres. Ces termes servent par ailleurs de points de repère permettant de retrouver des données légendaires et mystiques.

Etant donné que le présent travail constitue le premier déchiffrement de ces manuscrits gouranis<sup>1</sup>, afin de faciliter l'étude de la fréquence des termes et de la répartition des phonèmes, nous avons dépouillé systématiquement, verset par verset, les différents vocables du texte en les classant par catégories. Nous comptons utiliser ultérieurement ce même procédé en l'appliquant à un champ d'investigations plus vaste, et en faire l'objet d'une publication groupant les résultats linguistiques ainsi obtenus.

Les chiffres auxquels il est renvoyé sont ceux des versets, et non des pages de l'ouvrage.

<sup>1</sup> Pourtant nous avons publié entre-temps deux études comportant le déchiffrement de textes gouranis (voir *supra*, bibliographie mentionnée à la page 2).

## 2. Transcription

La phonétique et les particularités graphiques du gourani ont été étudiées ailleurs dans une étude que nous allons publier sur la grammaire gouranie. Nous donnons simplement ici la transcription adoptée.

### Voyelles

- a* (ا : *fatḥa*): voyelle antérieure non arrondie brève (*â* = *a* plus bref).  
*ā* (آ; إ'): voyelle postérieure arrondie longue.  
*ē* (ي *yā majḥūl*): voyelle antérieure non arrondie longue.  
*ī* (ر : *kasra*): voyelle antérieure non arrondie brève (*é* = *i* plus bref).  
*î* (ي *yā*): voyelle antérieure non arrondie longue.  
*ū* (و prononcée comme *u* français): voyelle antérieure arrondie brève.  
*ō* (و *wāw majḥūl*): voyelle postérieure arrondie longue.  
*u* (ـ): voyelle postérieure arrondie brève (*û* = *u* plus pref).  
*ū* (و): voyelle postérieure arrondie longue.

### Consonnes

#### Occlusives

	sourdes	sonores	nasales
Labiales	پ = <i>p</i>	ب = <i>b</i>	م = <i>m</i>
Dentales	ت = <i>t</i>	د = <i>d, δ</i>	ن = <i>n</i>
Prépalatales	ي = <i>y</i>		
Postpalatales	ك = <i>k</i>	گ = <i>g</i>	
Affriquées	چ = <i>č</i>	ج = <i>ǰ</i>	

#### Liquides

Latérale	ل = <i>l</i> (vélaire <i>l̥</i> )
Vibrante	ر = <i>r</i> (roulée <i>r̥</i> )

#### Spirantes

Labio-dentales	ف = <i>f</i>	و = <i>w</i>
Chuintantes	ش = <i>š</i>	ژ = <i>ž</i>
Sifflantes	س = <i>s</i>	ز = <i>z</i>
Postvélares	خ = <i>x</i>	ق = <i>q, ħ</i> = <i>q̥</i>

## Gutturale:

• = h

## Diphthongues

و w = aw, āw, ēw, iw      ی y = ay, āy, ōy, uy

N.B. – Les consonnes arabes *ث* *th*, *ح* *h*, *ذ* *dh*, *ص* *s*, *ض* *d*, *ط* *t*, *ظ* *z*, ont respectivement la valeur de *s*, *h*, *z*, *s*, *z*, *t*, *z*. Elles ne conservent pas en gourani leur valeur phonétique originelle et ne se trouvent que dans la graphie des mots d'origine arabe; *غ* *g* se prononce également en gourani comme la postvélaire *ق* *q*.

J'ai néanmoins conservé pour certains noms propres l'orthographe courante en français, et non la graphie savante, ex. *Azerbaïdjan* et non *Azarbāyġān*, et j'ai normalisé les deux mots revenant constamment aux cours de ces études: *gouran* (*gourani*) et *Kirmanchah* (*kirmanchahi*) au lieu de les transcrire *gūrān* (*gūrāni*), *Kirmānšāh* (*kirmānšāhi*), pour les adapter à la prononciation française.

### 3. Verbes

*Verbe être (sans infinitif), formes enclitiques:*<sup>1</sup>

Présent indicatif (copulatif): *-im* (1ère sg.) 103, 114, 120, 135, 140, 151, 154, 156, 169, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 205, 207, 209; *-ām* (1ère sg.): *čani yārān tāwūsi zilām* 111; *-anān* (1ère sg.) 153, 178, 195; *-anāni* (1ère sg.) 90, 151, 169; *-a* (3e sg.) 11, 17, 25, 26, 30, 33, 34, 40, 41, 49, 50, 56, 58, 59, 61, 64, 74, 81, 84, 85, 89, 91, 118, 125, 145, 146, 164, 176, 181, 200, 201, 212, 213, 218; *-ā* (3e sg.) 2, 9, 19, 29, 42, 52, 66, 67, 84, 95, 96, 102, 105, 119, 130, 135, 137, 139, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 156, 161, 165, 166, 174, 185, 188, 189, 198, 199, 206, 207, 208, 209, 211, 220; *-wa* (3e sg. après voyelle) 14; *-wā* (3e sg. après voyelle) 14, 147; *-an* (3e sg.) 36, 37, 38, 45, 62, 140, 149, 152, 153, 156, 161, 173; *-n* (3e sg. après voyelle) 120; *-nā* (3e sg. forme négative) 158.

*Verbe être (devenir) non enclitique: biān, bin.*

*biān:*

Prétérit: *biām* (1ère sg.) 109, 146, 169, 173, 210; *biāni* (1ère sg.) 70, 107, 137, 162, 165, 171; *biā* (3e sg.) 97, 100, 132. – Passé comp.: *biānim* (1ère sg.) 115. – Impératif: *biāni* (3e pl.) 9.

*bin:*

Prétérit: *bim* (1ère sg.) 16, 42, 67, 71, 74, 77, 84, 93, 106, 108, 132, 141, 144, 166; *bimi* (1ère pl.) 20, 104, 165; *bin* (1ère pl.) 175; *bimān* (1ère pl.) 184; *bi* (3e sg.) 20, 68, 69, 74, 92, 103, 104, 107, 108, 114, 131, 132, 135, 163, 195; *na-wi* (3e sg. forme négative) 103; *bin* (3e pl.) 131. – Passé comp.: *bitan* (3e sg.) 137, 140. – Présent du subjonctif: *būān* (3e pl.) 55.

Le verbe *avoir* est rendu par le verbe *être* et l'on ajoute un adjectif possessif au mot désignant l'objet possédé qui reste au nominatif:

*-im . . . -ā; -iš . . . -ā; -iš hana*. Ex: *dāmimā wasā* (9), litt.: le filet à moi est nombreux: j'ai de nombreux filets; *dāmišā hana* (82), litt.: le filet à lui est: il a le (un) filet.

Autres verbes utilisés dans le *Dawra-y Dāmījāri*:

*āmān* venir:

<sup>1</sup> Dans les emplois prédicatifs, le verbe de relation (soit le verbe *être*), est souvent supprimé et la tournure ressemble alors à celle des phrases prédicatives arabes.

Bien que les caractères et les vertus du filet (*dām*) – ici sujet de la phrase dans le 1er et le 2e hémistiches – soient exprimés au mode prédicatif et par un verbe à un temps narratif, même dans le cas où ce verbe de relation est supprimé, l'idée de la prédestination de ce filet (*dām*) est néanmoins implicite.

Présent du subjonctif: *bīān* (3e pl.) 1, 8, 28. – Prétérit: *āmām*: (1ère sg.) 165. *āmā*: (3ème sg.) 66.

*āwardan* apporter.

Prétérit: *-im āward* (1ère sg.) 141; *-iš āward* (3e sg.) 28, 117.

*bāftan* tisser.

Passé comp.: *-mān bāfta* (1ère pl.) 130.

*bardan* porter.

Prétérit: *bard-āniš*: il me porta (*bardiš*: 3e sg.) 174. *bardim* (1ère pl.) 175. – Passé comp.: *-i bardān* (3e sg.) 84; *-iš bardān* (3e sg.) 152; *bardāni* (3e sg.) 93.

*bēniān* coller.

Passé comp.: *-im bēniān* (1ère sg.) 148.

*bērīn* couper.

Prés. indic.: *mawūrān* (3e pl.) 97.

*čērīn* crier.

Prétérit: *hā-čērīm* (1ère sg. avec préverbe *hā*) 90.

*dān* frapper, battre.

Prétérit: *dīām* (1ère sg.) 171.

*dān* donner.

Prés. indic.: *mādō*, *mādū* (3e sg.) 182, 205; *mādīmī* (1ère pl.) 115. –

Prés. subj.: *biāni* (3e pl.) 1, 8. – Impératif: *biaydī* (2e pl.) 15, 35, 43. –

Prétérit: *-im dā* (1ère sg.) 22; *dā* (3e sg.) 46; *-iš dā* (3e sg.) 203.

*dān* poser, fixer.

Prétérit: *dānimān* (1ère pl.) 124.

*dīn* voir.

Prétérit: *dīm* (1ère sg.) 121; *dīnā* (1ère pl.) 95. – Passé comp.: *dīma* (1ère sg.) 101.

*gardīnān* faire tourner.

Prétérit: *-im gardīnā* (1ère sg.) 46.

*gēnān* tomber.

Prétérit: *hū-gēnām* (1ère sg. avec préverbe *hā*) 55. – Impératif: *bē-gēndī* (2e pl.) 53 (employé ici au sens de «suivre»).

*gērdan* prendre.

Prétérit: *gērdim* (1ère sg.) 67; *gērdimān* (1ère pl.) 48, 76, 131. – Passé comp.: *gērdānim* (1ère sg.) 188; *-iš gērdān* (3e sg.), dans tous les hémistiches où est employé le mot *Sāhbāz*. – Impératif: *bē-gīrān* (2e pl.) 146.

*gēlān* se promener, se rendre d'un lieu à un autre.

Prés. subj.: *bē-gēlān* (3e pl.) 55. – Prétérit: *gēlāymī* (1ère pl.) 22.

*šumīān* remuer, exciter.

Prétérit: *šumīā* (3e sg.) 195.

*kaftan* tomber.

Prétérit: *kaft* (3e sg.) 71, 100.

*kaniān* être arraché.

Prés. indic. *kaniān* ils sont arrachés 148.

*kardan* faire (kurde *kirdin*, *kirin*).

Prétérit: *-im kard* (1ère sg.) 44, 53, 68, 69, 76, 128, 129, 162, 171; *-wim kard* (1ère sg. après voyelle) 195; *-imān kard* (1ère pl.) 22, 124, 133, 210; *-iš kard* (3e sg.) 110; *kardimān* (1ère pl.) 46, 98, 104, 165, 210; *kardiš* (3e sg.) 21, 92. – Passé comp.: *-im kardān* (1ère sg.) 90; *kardāni* (1ère sg.) 93; *kardān* (3e sg.) 94. – Impératif: *bē-karān* (2e pl.) 43. – Prés. subj.: *bē-karān* (3e pl.) 8.

*kašīn* porter, supporter.

Prétérit: *-m kašīn* (1ère sg.) 120.

*kēšān* porter, tirer.

Prétérit: *-m (pēš) kēšā* (1ère sg.) 29.

\**madrān* se tenir debout.

Prés. indic.: *madrān* il se tient debout 53.

*marzinān* insérer, ajuster.

Prétérit: [*-im*] *marzinā* (1ère sg.) 116, avec apocope de *-im* par euphonie.

*namān* se saisir de.

Prétérit: *namām* (1ère sg.) 171.

*nīān* poser, installer.

Prétérit: *nīām* (1ère sg.) 141; *-imān nīān* (1ère pl.) 28. – Passé comp.: *nīdnim* (1ère sg.) 116.

*nēmānān* montrer.

Prés. indic.: *mānmānō*, *mānmānū* (3e sg.) 189. – Prés. subj.: *bē-nmāyān* (3e pl.) 1.

*rāmān* percer (?).

Prétérit: *imān rāmā* (1ère pl.) 29.

*rasān* arriver.

Prétérit: *rasā* (3e sg.) 174.

*šīān* aller.

Prés. indic.: *māšyō*, *māšyaw*, *māšyū* (3e sg.) 206 – Prétérit: *šīām* (1ère sg.) 16, 29, 35, 63, 66, 86, 115; *šīāni* (1ère sg.) 70; *šīān* (3e sg.) 141.

*šīn* aller.

Prétérit: *šīm* (1ère sg.) 43, 86, 98; *na-šīm* (1ère sg. forme négative) 77; *šimī* (1ère pl.) 21.

*š(ē)nāsān* connaître.

Prés. indic.: *māšnāsō*, *māšnāsū* (3e sg.) 154.

*tanān* (*tanān*), *tanīn* tisser, tendre.

Prétérit: *tana* (*tanā*) (3e sg.) 65. – Passé comp.: *tanāniš* (3e sg. dans le 3e hémistiche de tous les versets où le mot *Šāhbāz* se trouve dans le 4e hémistiche (108 fois).

*tanānawa* (*tanānawa*), *tandanawa* tendre à nouveau.

Passé comp.: *-im tandawa* (1ère pers. sg.) 44.

*tāšīn* tailler, polir, *tāšīān* être taillé.

Participe: *tāšīā* taillé 20.

*wānān* lire.

Prétérit: *-imān wānā* (1ère pl.) 144, cf. *Haqiqat-wānī* «lecture des livres de la Vérité» 139.

*wardan* manger.

Passé comp.: *-mān wardan* (1ère pl.) 99; *-šān wardan* (3e pl.) 152.

*wātan* dire.

Prés. indic.: *māčān* (3e pl.) 140. – Prétérit: *-im wāt* (1ère sg.) 107, 108.

*wistan* (kurde *xistin*) jeter.

Prétérit: *-im wist* (1ère sg.) 69.

*yāwān* arriver.

Prétérit: *yāwām* (1ère sg.) 9, 157, 173; *yāwāmi* (1ère pl.) 107; *yāwā* (3e sg.) 157, 178.

*žanian* être attaché, être fixé.

Prés. indic.: *žaniān* ils sont attachés 148.

## 4. Terminaisons et suffixes enclitiques

### Nominatif

- ā. Désinence du nominatif soit quand le nominatif est un nom propre (ex.: *Maḥnūnā suwayl* 151; *Mūsīā Hawit* 206; *Qul-Uḡlīā Nū* 208; *Mūsīā Šakar* 211), soit quand le sujet de la phrase est un nom commun suivi d'un adj. poss. enclitique (ex.: *dāmimā wasā* 9; *dāmišā tūrā* 18) 30, 39, 51, 91, 95, 96, 112, 118, 123, 125, 126, 134, 136, 138, 142, 143, 150, 158, 160, 167, 168, 170, 172, 175, 176, 177, 181, 182, 185, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 201, 204, 210, 212, 215, 217.

### Accusatif

- a, -ā, -ī. Désinences de l'accusatif dans le cas d'une expression composée d'un verbe et d'un complément lorsque l'ordre des termes est inversé et que le complément, au lieu de précéder le verbe, est mis à sa suite; dans le premier cas, le complément reste invariable.  
Ex. pour -a: *na kunḥ-i Damīšq yāwām xabara* 162; *kardimān faxta* 8.  
Ex. pour -ā: *kardiš heḥheḥā* 21; *kardimān faḍlā* 98.  
Ex. pour -ī: *kardim 'itawī* 67; *geḥdimān nunī* 131; *yāwām xabari* 178.  
Toutefois quand le complément d'objet précédant le verbe est suivi d'un adjectif possessif enclitique, il s'y ajoute un -ā: *dām-iš-ā dīma* 101; *dām-iš-ā dīna* 95.

### Génitif

- ā. Désinence du génitif s'ajoutant au complément de nom. A la fin des noms propres: *Xwāḥyā-y Iwatā* 198; *Xwāḥyā-y Zangīā* 219; *Xwāḥyā-y Šariḥā* 220; *Xwāḥyā-y Šakarā* 221; 19, 20, 52, 73, 95, 96, 105, 112, 119, 198, 199.  
-a. Désinence du génitif ajouté au complément de nom, soit à la fin des noms propres, soit à la fin des noms communs pris au sens propre: 6, 11, 13, 17, 18, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 49, 50, 53, 58, 59, 61, 65, 78, 81, 82, 85, 89, 101, 125, 145, 148, 159, 164, 168, 176, 186, 212 213, 218.

Notons une particularité du v. 56 (4e hémistiche) où le complément d'un nom conserve sa désinence de génitif (-a) alors que ce nom est sous-entendu: [*Xwāḥyā-y*] *Tāla-sūāra*.

-i. Désinence du génitif s'ajoutant à la fin du complément de nom. A la fin des noms propres: 5, 12, 24, 114, 127, 128, 143, 154, 155, 160, 167, 173, 187, 194, 214.

A la fin des noms communs: 22, 29, 35, 79, 128, 187, 198.

-aw; -i. Particules de relation entre déterminant et déterminé (*izāfa*): *sar-aw sūārī* 5; *sar-aw kūā* 13; *sar-aw banā* 96; 131, 194, 219. *dāmān qarārī ard-u samāi* 35.

### Datif

-ā. Désinence du datif, à la fin d'un nom accompagné d'une des prépositions suivantes:

1. *war-aw* (vers): *war-aw zinā* 95; *war-aw ḥarīfā* 220; *war-aw langarā* 221.

2. *aw* (à, vers): *aw durrā* 21; *aw pēšā* 29; *aw Šāmā* 66; *aw Barza-milā* 199.

3. *aw* (particule d'*izāfa* équivalent de *-e* persan): *sar-aw banā* 96; *sar-aw piā* 219.

-a. Désinence du datif à la fin d'un nom accompagné d'une des prépositions suivantes:

1. *war-aw* (vers): *war-aw bāra* 56; *war-aw Karama* 145; *war-aw Qaysa* 168; *war-aw Karama* 213; *war-aw hawala* 215;

2. *čani* (avec): *čani Bādila* 66; *čani Maḥmūda* 74; *čani Čiltana* 98; *čani Čiltana* 148; *čani Aržanga* 164.

3. *na* (dans): *na-y baḥr-u āwa* 28; *na baranūfa* 212.

4. *wa* (à): *na zil wa bara* 162.

5. *šun* (derrière): *aw šun-i wara* 162.

6. *tā* (jusqu'à) *ša šubḥ tā šāma* 201.

-i. Désinence du datif à la fin d'un nom accompagné d'une des prépositions suivantes:

1. *war-aw* (vers): *war-aw kēšāi* 24; *war-aw bāzi* 134; *war-aw mayli* 150; *war-aw bē-tūi* 155; *war-aw sitizi* 160; *war-aw sartaki* 187; *war-aw samāi* 127, 214.

2. *aw* (à, dans) *aw Mawlāi* 43.

3. *čani* (avec, en compagnie de): *čani Nawāi* 16; *čani Aḥmadī* 111, 112; *čani Manšūri* 113.

4. *ča* (dans): *ča Bālāmūi* 196.

5. *aw* (particule d'*izāfa*): *sar-aw bayni* 131; *sar-aw Nilaki* 194.

6. *šun* (derrière): *šun-i Zālāi* 129.

### Suffixes

-a. Suffixe ajouté à un adjectif pour le transformer en épithète: *Qèrqèra-zarda* (Q. le jaune) 91.



## 5. Pronoms personnels

*min* (pers. *man*) 1ère sg. 107, 114, 153.

*ēma*, *īma* (pers. *mā*; pahl. *amāh*; v. p. *amāxam* gén. pl.) 1ère pl. 184.

*šēma* (pers. *šomā*) 2e pl. 111.

*āšān* (pers. *išān*) 3e pl. 184.

## 6. Pronoms réfléchis

*wēm*, *wīm*: moi-même 68, 71, 86, 92, 103, 147, 149, 179, 183.

## 7. Pronoms démonstratifs

*ya*: celui-ci 147.

## 8. Adjectifs démonstratifs

*aw* (pour ce qui est éloigné): ce 110, 135, 146, 156, 157, 166, 169, 174, 179, 188, 210.

*ī* (pour ce qui est proche): ce 52.

## 9. Prépositions, adverbes, conjonctions

- aw*: à (locatif; indiquant le but) I, 157, 211.  
*aw*: vers, à la suite de (indiquant la direction) 53, 114, 159, 162, 198, 199, 206, 216, 217, 219.  
*aw*: avec 92, 156, 157.  
*aw*: dans, sous forme de, incarné en 43, 63, 86, 98, 141.  
*aw-ham*: ensemble 55.  
*aw-miān*: au milieu 141.  
*aw-war-aw*: dans la direction de, vers 17, 18, 23, 27, 30, 33, 40, 51, 56, 59, 60, 61, 72, 73, 75, 78, 81, 83, 88, 89, 95, 101, 102, 105, 123, 125, 134, 138, 142, 143, 150, 168, 172, 177, 181, 203, 204.  
*ba*: avec, pourvu de 62.  
*bar*: dehors 162.  
*ča*: dans (avec nuance du temps) 174.  
*ča*: dans [la maison de], chez 124.  
*ča*: de 140.  
*ča*: dans, sur 196.  
*ča*: quel 149.  
*čana*: avec 107.  
*čandī*: quelque temps 67, 84, 137, 162.  
*čani*: quelque temps 16.  
*čani*: avec, en compagnie de 16, 48, 66, 74, 112, 113, 114, 115, 128, 130, 131, 132, 144, 146, 148, 162, 164.  
*čani*: à, avec (nuance d'attribution) 98.  
*čani*: avec, lié 110, 111, 167.  
*čani*: avec (idée de collaboration et participation) 165, 179.  
*čani-ham*: ensemble 21, 99.  
*čōnki*: car, puisque 103, 104.  
*dam*: devant 64.  
*ēsā, īsā*: maintenant, à présent 62, 84, 153, 183, 209.  
*gērd*: tous 152.  
*ham*: avec (*wa-ham* ensemble) 165.  
*hama*: tous 125.  
*har-yak*: chacun 116.  
*ʃa*: de (ablatif, nuance d'origine ou de provenance de l'intérieur vers l'extérieur) 148.  
*ʃa*: dans, sous forme de 175.  
*ʃa*: de, depuis (locatif) 192, 193.  
*ʃa*: dans (locatif) 200.

- ʃa*: de, depuis (ablatif indiquant le temps) 201.  
*ʃaw bōna, ʃaw būna*: pour cette raison 106.  
*kas*: personne 158.  
*na*: dans »incarné en«, sous forme de, dans l'»habit« de 44, 121, 209, 215.  
*na*: dans (locatif). 92, 132, 133, 136, 154, 161, 162, 166, 167, 169, 173, 197, 205, 212.  
*na*: en (indiquant le temps) 135, 210.  
*na*: semblable, pareil 183.  
*na*: de (ablatif) 100, 106, 152, 162, 165.  
*na*: de, depuis (pour le temps) 92.  
*na*: par, de 103, 107, 157.  
*na*: à cause de 109.  
*na-waraw*: dans la direction de, vers 7, 14, 38, 39, 48, 49, 50, 64, 87, 126, 176.  
*naw-dam*: à ce moment-là 171.  
*na-y*: dans ce 4, 28, 96.  
*naynā (na-i-nā)*: en ce lieu-là. Dans le 3<sup>e</sup> hémistiche de tous les versets où le mot *Šāhbāz* (Aigle royal) se trouve dans le 4<sup>e</sup> hémistiche (111 fois). V. *Šāhbāz* dans la liste des noms de personnes.  
*pana*: à (particule qui sert à renforcer le sens du verbe et qui peut le précéder ou le suivre) 52, 107.  
*pari*: pour 67, 68, 71, 80, 110, 139.  
*pay*: pour, à cause de 68, 69, 179.  
*pī*: pour (*pī-mān*: pour nous) 100.  
*pēš, piš*: devant 29, 59.  
*rōy, rūy*: sur 191.  
*tā-wa*: jusqu'à 92, 192.  
*-u* (conj. copulative): et 52, 170.  
*-w* (conj. copulative après *ā*): et 200.  
*-w* particule d'euphonie entre deux voyelles: *barra-w-im* 99; *la'li-w-im bēniān* 148; *qahri-w-im* 195; *la'li-w-iš bardan* 152.  
*wa*: avec, d'une façon . . . 46, 76, 94, 152, 156, 157, 182, 191.  
*wa*: à, dans 42, 106, 158.  
*wa*: avec, en compagnie de 165.  
*wa*: sert à confirmer et renforcer le sens du mot ou la phrase qui le suit. Il peut avoir les nuances de »en réalité«, »comme«, »à titre de« . . . 9, 29, 37, 52, 72, 109, 140, 146, 169, 195, 199, 202, 204, 210, 218.  
*wa*: avec, pourvu de 17, 23, 43, 77.  
*wa*: pour, propre à 27, 138, 139.  
*wa*: en échange de 45, 46.  
*wa*: dans l'intention de, à 184.  
*wa*: occupé à, absorbé dans 110.  
*wa*: dans, habitant dans (idée de l'incarnation): *yurt-im wa Hamzan*: ma »demeure« est en *Ḥamza* 153.

- wa*: par, avec, au moyen de 97, 141, 171.  
*wa*: idée de permanence et de répétition, souvent rendue en kurde par l'addition de cette particule sous la forme *awa* à la fin du mot 13.  
*wa*: jusqu'à (pour le temps, indiquant le but). Voir *tā-wa* 92.  
*wa*: à, jusqu'à (locatif indiquant le but) 192.  
*wa*: selon, conformément à 151.  
*wa*: à, vers («verticalement», nuance de direction vers le haut et dehors) 162.  
*wa*: à, vers (en direction d'au-dessus) 216, 220.  
*wa-luff-i*: grâce à 208.  
*waraw* (*war-aw*): dans la direction de, vers 3, 11, 19, 25, 26, 31, 32, 34, 41, 42, 58, 85, 127, 145, 155, 160, 163, 186, 187, 196, 213, 214, 215, 218, 220, 221.  
*waw* (*wa-aw*): comme ce..., sous forme de..., incarné en ce... 173.  
*wēna, wīna*: comme, pareil à 55.

## VI. GLOSSAIRES<sup>1</sup>

### 1. Noms communs

*āftāw* (pers. *āftāb*) soleil 36, 37, 44.

*āhū*: gazelle 156, 157.

'*aʿjab* (ar.): étrange 142.

*a'lā* (ar.): sublime 111, 112.

*alas* (ar. *alast*): «ne suis-je pas [votre Seigneur]», allusion à l'alliance pré-éternelle 158.

'*ām* (ar.): universel; qui est pour tous 201.

*āmān* (ar. *amān*): sécurité, demande de merci 87.

*āmānat* (ar. *amānat*): dépôt 93.

*amīn* (ar.): loyal 191.

*andū* (pers. *andūh*): chagrin 33.

*arāgil*: errant 121.

*arḍ* (ar.): la Terre 35.

'*arḍ* (ar.): dire, parole 114.

'*arš* (ar.): trône de Dieu, firmament 118, 129.

*ātaš*: feu 40.

*āw* (pers. *āb*): eau 28, 68, 69, 197,

*āwāz* (pers. *āvāz*): chant, voix 90.

*ayā*: mère 200.

*aywān* (pers. *ayvān*): palais 116.

'*ayyār* (ar.): écuyer 79, 80.

*bādāwar*: nom d'un des trésors de Chosroès II; également nom d'une mélodie composée par Bārbad, grand musicien de l'époque de ce roi. Ici l'incarnation de Ramzbār 83, 86.

*badhr*: semence 70.

*bāfta*: tissé 129, 130.

*bahāna*: prétexte 68, 71, 106, 120, 182.

*baḥr* (ar.) mer 28, 29, 39, 90, 92, 183.

*bāʿ*: tribut 179.

*bāl*: bras 149.

*bālā*: hauteur 112, 118, 129.

*ban* (pers. *band*): source, barrage 65.

*banda*: serviteur 179.

<sup>1</sup> Les références sont faites aux versets du texte gourani.

- banj*: origine 185.  
*bāqī* (ar.): permanent 37, 104, 209.  
*bār* (ar. *baḥr*): mer 56, 192.  
*baṣa*: affût 159, 186.  
*barg*: feuille 128.  
*barr*: agneau 110.  
*barr* (ar.): terre 192.  
*barra*: agneau 99, 100, 106, 107, 108, 110, 114.  
*barranūṭ*: désert 212.  
*barz*: accord du *tanbūr* (ton aigu) 49.  
*barz-sitūn*: haut pilier 114.  
*baš*: don, don divin 40.  
*baṭ* (ar. *baṭṭ*): canard 176.  
*bāṭn* (ar.): intérieur 173.  
*bāw*: père 158.  
*bāwa*: père 200.  
*bawr*: (pers. *babr*) léopard 189.  
*bayān* (ar.): explication, témoignage 205.  
*bāz*: aigle 134.  
*bazm*: réunion amicale 154.  
*bē-anwā'* (ir. + ar.): sans pareil (sans artifice) 108.  
*bē-bahāna*: sans prétexte 156, 182.  
*bē-dardān*: ceux qui ne connaissent pas la douleur 44.  
*bē-dāwā* (ir. + ar. *da'wā*): sans querelle, pacifique 14.  
*bē-ḡam* (ir. + ar. »*ḡamm*«): serein, insouciant 64. 145, 213.  
*bē-gard*: sans tache, pur 26, 126.  
*bē-garra*: sans défaut, infaillible 23.  
*bē-hōš*: sans intelligence 91.  
*bē-hū*: sans défaut. 155  
*bē-'itaw* (ir. + ar. »*'itāb*«): sans réprimande 122.  
*bē-mudārā* (ir. + ar.): sans se ménager 157.  
*bē-sar*: sans tête, à la tête coupée 90.  
*bē-sind* (ir. + ar. »*sinn*«): (sans âge) éternel 31.  
*bē-sū*: intact 57.  
*bē-tū*: dépourvu d'artifices 155.  
*bē-zawāl* (ir. + ar.): indestructible 7.  
*bīm*: peur, danger 101.  
*būlbūl* (ar.: *bulbul*): rossignol 195.  
*būna, bōna*: cause, motif 106.  
*bunyād*: fondement, fond 109.  
*burk*: turban 105.  
*burkān*: rapide 175.  
*but*: idole 86.  
*buzurgī-yi dīn*: qui représente la grandeur de la religion 119.

*bwór* (pers. *be-borr*): coupant, tranchant 18.

*čak*: coup, visée 187.

*čāk-čāk*: déchiré 37.

*čākīr*: serviteur 36.

*čang*: griffes 45.

*čapa-y nargis*: bouquet de narcisses 46.

*čaranda*: animal de pâturage 31.

*čērā-y čēr*: tumulte (onomatopée) 68.

*čūl* (t.): désert 149.

*čūl-gard* (t. + g.): errant dans le désert 148, 149.

*dām*: filet, piège, lasso (134 fois) 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 95, 96, 100, 101, 102, 105, 112, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 134, 136, 138, 142, 143, 145, 150, 155, 158, 159, 160, 163, 164, 167, 168, 170, 172, 175, 176, 177, 181, 182, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221.

*dāmāi*: relatif à *Dāma*, nom de Binyāmīn 127.

*dāmyāri*: cf. *Dawra-y Dāmyāri*.

*dānā*: sage 144.

*dāna*: grain 141, 182.

*dard*: douleur 99, 152.

*dargā*: seuil 8, 9.

*dar-ham*: réuni, ensemble 36.

*dar-ham*: mêlé, de tous les côtés 170.

*das* (pers. *dast*): main 42, 158.

*dast*: main 2, 106.

*dāwā* (ar. *da'wā*): lutte 128, 184.

*dawān*: aiguisé(?) 51.

*dawlat* (ar.): fortune, les troupeaux en tant que capital 176.

*dawra* (ar.): époque:

*dawra-y Aḥmad*: époque de l'Épiphanie de Xān-Aḥmad 210.

*dawra-y barra*: époque où Ḥusayn était incarné sous forme d'un agneau 100.

*dawra-y Dāmyāri*: «époque de la Chasse», époque où Binyāmīn est représenté en qualité de «Chasseur» à la recherche de l'aigle royal. Nom donné au présent livre.

*dawra-y Kay-bēr*: époque où *Kay-bēr* (épée de 'Alī, *Zulfiqār*) châtiait les incrédules et les méchants 70.

*dawra-y Mawlā*: époque où Dieu était manifesté en 'Alī 98.

- dawra-y Šahanšā*: époque de la Manifestation de Dieu en Šāh-Xōšīn, Roi des rois 132.
- dawra-y Xusraw*: époque où Chosroès II incarnait l'ange Yādigār et Barbud le Roi (Dieu) 86.
- dawrān* (ar.): cycle, époque, temps 103.
- dawr-i dunyā* (ar.): les cycles de ce monde 132.
- dawr-i Kākā*: époque où Binyāmīn était incarné en Kākā-Radā (= époque de Šāh-Xōšīn) 45.
- dawr-i Kāwūs*: époque où Dieu était incarné en Bābā-Kāwūs 120.
- dawr-i Šāh-Faḡl*: époque où Dieu était incarné en la personne de Šāh Faḡl 115.
- dawriš* (pers. *darviš*): derviche 59, pl. *dawrišān* (pers. *darvišān*) 22, 184.
- day*(?): obstacle 102.
- dāyā*: mère 93.
- dāya*: mère 169.
- dāyim* (ar.): éternel, sans cesse 153, 170, 193.
- dayr*: monastère, temple 89, 140.
- dīā*: vu, visible 14.
- dīār*: visible 56, 123, 157.
- dīāri*: visible 5.
- dīda-dār*: Voyant 104.
- dīl*: captif, prisonnier 27, 69, 74, 138.
- dilsūz*: compatissant 60.
- dīn*: religion 207.
- dīw*: démon 178.
- dīwān*: assemblée 124.
- dīwāna*: fou 140, 156.
- du-dam*: épée à double tranchant, *Zulfiqār* 74, 125, 207.
- du haft-ṭabaq*: les sept cieux et les sept terres 103, 116.
- dukān*: grotte 177.
- dūn* (t.): «vêtement», Manifestation, Incarnation 52.
- dūn-i durr*: manifestation de Dieu et des anges dans la Perle, avant la création du monde visible 22.
- dūn-i Gurd*: manifestation de Dieu dans la personne de Rostam le héros 53.
- dūn-i māhī*: manifestation de Binyāmīn dans le Poisson 16.
- dūn-i Pirdīwar*: manifestation de Dieu à Pirdīwar sous le nom de Sulṭān-Sihāk 119.
- dūn-i Salmān*: manifestation de Binyāmīn en la personne de Salmān 46.
- dūn-i Yāī*: manifestation de Dieu sous le nom de *yā* dans la Perle primordiale 16.
- dungiz* (t.): porc, sanglier 45.
- dūn-wa-dūn*: d'incarnations en incarnations 115.
- dūn-wa-dūn gēlān*: passer d'incarnations en incarnations 111.
- dunyā* (ar.): monde 132.

*durr* (ar.): perle 21, 22, 28, 29, 116.  
*dūr*: loin 69.  
*dūr*: loin 108.  
*dūri*: éloignement, le fait de s'éloigner 110.  
*dūs, dōs* (pers. *dūst*): ami 151.  
*dūst, dōst*: ami 76, 120.  
*duzd*: voleur 80.

*faql* (ar.): grâce, libéralité 98, 107.  
*fāni* (ar.): anéanti 153.  
*farq* (ar.): nécessaire, contraignant 52.  
*farr*: gloire, lumière de gloire 23.  
*farzand*: enfant 171.  
*fīl*: éléphant 74.

*gar*: chauve, dépouillé 110.  
*gard*: poudre, poussière 183.  
*gard*: tache (voir *bē-gard*) 126.  
*gardan*: cou 94.  
*garra*: défaut 23.  
*gaṭ (gat)*: pays, limite, bord 176.  
*gawā*: témoin 9, 207.  
*gawāhi*: témoignage 10, 63.  
*gawhar*: perle 186.  
*gīl*: dévalement 195.  
*gīr*: pris 135, 156.  
*gul*: fleur 78, 199.  
*gūr*: onagre 81.  
*gur*: dépassé au galop 106.  
*gurg*: loup 105, 128, 174, 175.  
*gūš, gōš*: oreille, ouïe de poisson 91.  
*gūš-i māhi*: ouïe de poisson 10, 117.  
*gūšt*: chair 99.  
*guzīn*: choisi 84.

*gaḍab* (ar.): colère 173.  
*gaḍaw* (ar. écrit *gaḍab*): courroux 19.  
*gamq* (ar.): indulgence 117.  
*gawwāš* (ar.): pêcheur de perles 218.  
*gayz* (ar.): colère 171.  
*gajā* (ar.): combat, guerre sainte 32, 93.  
*gū-gū*: onomatopée du roucoulement. Tourterelle (= *Ramzbār*) 6, 19.  
*gulām* (ar.): serviteur, page 2, 36, 37, 44.

- ḥādīr* (ar.): présent 175.  
*ḥaft-ṭabaq* (ir. + ar.): sept cercles (cieux et terres) 103, 116.  
*ḥaftumīn*: septième 141.  
*ḥakkāk* (ar.): orfèvre, celui qui fabrique des sceaux. Ici au sens de «pierre de touche» 119.  
*ḥāl* (ar.): expérience, état d'âme 147.  
*ḥalā-w ḥawlān* (ou *ḥalā-w ḥūlān*): précipité, rapide 46.  
*ḥalāwīt* (*ḥalāwīt*): passé au crible, tamisé 137.  
*ḥalīm* (ar.): résigné 66, 71.  
*ḥām-ḥard* (g. + ar.): ami, intime 153, 156.  
*ḥām-ḥuṣṭ*: compagnon 92, 113, 117, 208.  
*ḥamsā*(?) 73.  
*ḥāmtāy*: intime, compagnon 210.  
*ḥaqīqat-wānī* (ar. + g.): lecture des textes sacrés des Fidèles de Vérité 139.  
*Ḥaqq* (ar.): Vérité, Dieu 107, 108.  
*ḥard*: campagne 133.  
*ḥarīf* (ar.): rival 220.  
*ḥarr, ḥar*: argile, limon 23.  
*ḥawal*: (ar. *ḥawāl, ḥawālī*) alentours 215.  
*ḥawal* (ar. *ḥawl*): force, puissance 34.  
*ḥawam*: nom du couteau d'Abraham (voir la n. 238) 171.  
*ḥawang* (pers. *ḥāvan*; av. *ḥāwana*): mortier 183.  
*ḥawḍ-i Kawthar* (ar.): fontaine de Kawthar au Paradis 169.  
*ḥawḍ-i quṣūr* (ar.): fontaine du palais 109.  
*ḥawap*(?) 142.  
*ḥawaš* (ar. *Ḥabaš*): noir 40, 98.  
*ḥawar*: être, corps 48, 63, 77.  
*ḥawār*: tante 41, 166.  
*ḥawt* (ar. *ḥūt*): poisson 39.  
*ḥawīl* (?) 138.  
*ḥaybat* (ar.): crainte respectueuse 152.  
*ḥayrān* (ar.): déconcerté 154.  
*ḥayy* (ar.): vivant 144.  
*ḥēr-ḥēr* (onomatopée): hennissement, cri du berger conduisant son troupeau 21.  
*ḥīrs* (ar.): cupidité 100.  
*ḥizār*: mille 192.  
*ḥū*: le cri que pousse le chasseur pour détourner l'attention de sa victime et la faire tomber dans le piège 6.  
*ḥū* ou *ḥaw* (?) 136.  
*ḥū* (pers. *āḥū*): défaut 155.  
*ḥū-ḥū*: cri (onomatopée) 104.  
*ḥūī* (ar.: *ḥū*: Lui, Dieu): de *ḥū*, divin 167.

*hūl* (ar.): crainte 149.

*ḥulān*, v. *halā-w ḥawlān*.

*hūm*, *hūmi*: amas, tas (?) 143.

*hunar*: vertu 88, 188.

*ḥūt* (ar.): poisson 30.

*hūz*: famille, clan 61.

*idhn* (ar.): permission 135, 141.

*'ifrīt*: démon 47.

*ilān* (t.): serpent 68, 69, 70.

*inšā* (ar.): rédaction 24.

*intizār* (ar.): attendre 135.

*irād* (ar.): reproche 113, 195.

*ism* (ar.): nom 132, 139.

*iram* (ar.): paradis 116.

*'itaw* (ar. *'itāb*): reproche, réprimande 67, 76, 85, 122.

*izlās* (ar.): pureté 94.

*ḡā*: lieu (*wa-ḡā*: à propos, opportun) 10.

*ḡafā* (ar.): tyrannie 202.

*ḡam* (ar. *ḡam'*): réuni, assemblé 84, 131.

*ḡam'* (ar.): réuni, assemblé 36

*ḡang-i ilān* (ir. + t.): guerre contre le serpent 70.

*ḡāwidān*: éternel 80.

*ḡawlān* (ar.): courir, parcourir 46.

*ḡawr* (ar.): tyrannie 189.

*ḡawz*, *ḡōz*: noix 17.

*ḡaxt* (ar. *ḡahd*): hâte 8.

*ḡinn* (ar.): djinn 80.

*ḡizā* (ar.): châtement 32.

*ḡōqa*, *ḡūqa* (t.): groupe 146.

*ḡuft*: compagnon 62, 80, 114.

*ḡulaw* (t.): bride 106.

*kafarkīn*: peine 191.

*kākān*: frères, les Ahl-i Ḥaqq 121.

*kālā*: étoffe, marchandise 129, 130, 154.

*kalām* (ar.): les paroles sacrées 217.

*kalīḡ* (*kalīt*): nom du cheval de Nā'ūth 137.

*kam*: courbe 125.

*kamān*: arc 124.

*kār-xāna-y šāhī*: cour royale 12.

*kas-i bē-kas*: celui qui n'est engendré par personne (= Dieu) 42.

*Kawthar* (ar.): nom de la fontaine du Paradis 196.

*kawū*: gris, bleuâtre 208.

- kay-bēr*: épée, *Zulfiqār* 70.  
*kaywān*: la planète Saturne 3, 115, 116.  
*kēf*: montagne 220.  
*kēšā*: montagne. 24, *kēšān*: montagnes 203.  
*kīrdār*: exécution, action 5.  
*kīrm*: ver (insecte) 152.  
*kīsa*: sac 168.  
*kīš*: religion 59.  
*kiz*: triste, terrifié 45.  
*kū*: montagne 13, 129, 198.  
*kūl, kōl*: dos 149.  
*kūk-i sāz*: accord des cordes du *sāz* 135.  
*kulāw* (pers. *kolāh*): couvre-chef, casque 80.  
*kul-kār*: qui fait tout 41.  
*kunf*: coin 162.  
*kūy*: pays, demeure 67, 157.  
*kūz-u kard*: totalement 1.
- lā*: rive, côté 28.  
*lāl* (ar. *la'l*): rubis 147.  
*la'l* (ar.): rubis 146, 147, 148, 149, 152, 154, 156, 157.  
*lams* ou *lamsā* (?) 73.  
*langar*: ancre 188, 221.  
*laḡa*: maigre 141.  
*līs*: nu 146.  
*līw*: bord 197.  
*līwa*: fou 147.  
*luḡf* (ar.): grâce 2, 9, 37, 77, 90, 93, 108, 208.
- māh*: lune 216.  
*māhī*: poisson 10, 16, 43, 91, 117, 163.  
*makān* (ar.): lieu 148, 149.  
*mamar* (ar. *minbar*): chaire 88.  
*man*: poids de 3 kg environ 96.  
*manzil* (ar.): demeure 130.  
*mār*: serpent 79.  
*markab* (ar.): monture 208.  
*ma'wā* (ar.): demeure 205.  
*māwā* (ar.: *ma'wā*): lieu, demeure 6, 14, 80, 158.  
*māwī* (?) 197.  
*mazal* (ar. *maḡal*): lieu, (soleil) 34.  
*maydān* (ar.): champ 98.  
*māyīl* (ar.): désireux 172.  
*mayl* (ar.): désir 150, 151.

*mān*: au milieu de 141.  
*mīān*: intériorité, enveloppe 141.  
*mihmān*: hôte 146.  
*mil*: col de la montagne 78.  
*mil*: cou (v. *Barza-mil*, v. 195, 199).  
*mīl*: colonne de fer 27, 194.  
*mīr*: chef, guide 140.  
*miskīn* (ar.): pauvre 180.  
*mīwa*: fruit 117.  
*miz* (pers. *mozd*): salaire, récompense 45.  
*mizgaft*: mosquée 116.  
*muḥaṣṣil* (ar.): chargé, exécuteur 207.  
*mukkir* (ar. *munkir*): incrédule 45, 68, 70.  
*mulk* (ar.): pays, localité 184.  
*mullā*: mollah 184.  
*mūmī*: en cire 143.  
*munṣī* (ar.): scribe 184.  
*murg-i bismil* (pers. + ar.): poulet à la tête coupée 94.  
*muḥlaq* (ar.): libre 103.

*na-dīa*: invisible 4.  
*nahang*: baleine 183.  
*nāla*: gémississement 154.  
*na-mard*: immortel 181.  
*naqqāṣī* (ar.): peinture 20.  
*nargīs*: narcisse 46.  
*naw*: neuf 196.  
*naward*: lice, champ de bataille 1.  
*naward*: fuseau 26, 126.  
*nayza*: lance 77.  
*nāz*: grâce, amour 28, 43, 55, 66, 74, 139.  
*nazād*: non engendré 181.  
*nigīn*: chaton 178, 179.  
*nīk-baxt*: bienheureux 8.  
*nīla* (*nīla-kī*): cheval azuré 194.  
*nīm*: moitié 97.  
*nīš*: dard 29.  
*nīšān*: signe, trace 58, 115, 203, 205.  
*nīšāna*: signe 182.  
*nīšāf* (ar.): joie 110.  
*nīstī*: anéantissement 190.  
*nīwisanda*: scribe (= *Pīr-Mūsī*) 103, 208.  
*nizā'* (ar.): guerre 173.  
*nīzām* (ar.): en rang, en ordre 35, 146.

- nū*: nouveau, neuf 13.  
*nūča*: »Bouchée sacrée« des Ahl-i Ḥaqq 45, 173.  
*nuḥsada*: les »Neuf cents« 120.  
*nūn*: trace 131, 207.
- pāk*: pur 37, 119, pl. *pākān*: les Purs 121.  
*paṛanda*: oiseau, ailé 31.  
*parda*: voile 53, 181.  
*pari*: péri 178.  
*parwāna*: phalène 36, 55.  
*pāy*: pied 193.  
*pēr-qaws* (g. + ar.): plein de courbes 54.  
*pēr-zēn*: plein d'esprit 174 (voir *zēn*).  
*pēšāi*: ancien 24.  
*pēši, piši*: proximité 20.  
*pī*: pied 219.  
*piāla*: coupe 153, 154.  
*pidar*: père 211.  
*pinhān*: caché, secret 58, 177.  
*pinhāni*: caché 3.  
*pišt-i parda*: derrière le voile 53.  
*pīt*: bénédiction 47.  
*pū*: la chaîne du tissu 167.  
*pūs, pōs* (pers. *pūst*): peau de bête 149.
- qafas* (ar.): cage 42.  
*qahr* (ar.) courroux, irritation 92, 93, 195.  
*qāl* (ar.): bruit, tumulte 38.  
*qalam* (ar.): calame 104, 209.  
*qāliw* (pers. *kālbad*, ar. *qālib*): corps 152.  
*qarār* (ar.): constance, fermeté 35.  
*qarḍ* (ar.): emprunt 52.  
*qarīn* (ar.): égal 180.  
*qatl-i 'ām* (ar.): massacre général 68.  
*qawā*: »Vêtement«, Incarnation 52, 79, 175.  
*qawal*: jardin clos (?) 36.  
*qawl* (ar.): promesse 46.  
*qaws* (ar.): courbe 54.  
*qāyil* (ar.): parlant, éloquent 172.  
*qāyim* (ar.): solide 170.  
*qēr-qēr*: nom d'un poisson 90, 91, 92.  
*qēr-qēra zarda*: nom d'un poisson 91.  
*qerr*: massacre, mise à mort 68, 69, 106.  
*qism* (ar.): part 139.

*qīṭ* (*qīt*): cime 212.  
*qizil* (t.): rouge 98.  
*qūč* (t.): agneau 169, 173, 175.  
*qušūr* (ar.): palais 25, 109.

*rā*: voie 116.  
*radā* (ar. *raḏā*): résignation 12.  
*rafiq* (ar.): camarade 157.  
*rāga*: voie 119.  
*rahbar*: guide 2.  
*rasīda*: arrivé 174.  
*rasm* (ar.): coutume 139.  
*rāsti*: vérité I.  
*rawāf* (ar.): cours d'une monnaie 179.  
*Raxš*: nom du cheval de Rostam 53.  
*rēzān-ḫilaw* (g. + t.): bride abattue 76.  
*rōšnāi*: clarté 35.

*saḥar* (ar.): l'aube 92.  
*ṣāḥib-mayl* (ar.): qui possède de l'attrait 151.  
*ṣāḥib Nuḥsada* (ar. + ir.): Maître des «Neuf cents» (= *Šāh-Xōšīn*) 120.  
*ṣaḥrā* (ar.): plaine, campagne 136, 157,  
*sallāxi* (ar.): écorchement 104.  
*samā* (ar. *samā'*): ciel 35, 127, 165, 214.  
*sāmān*: demeure, foyer 87.  
*samat* (ar. *samt*): direction 39.  
*Šamsām* (ar.): nom de l'épée de Rostam 50.  
*sanga-sār*: lapidation 109.  
*sāqi* (ar.): échanson 109.  
*sār* (?): 166.  
*sar*: tête 94, 174, 193, 219.  
*sar-aw ban* (pers. *sar-e band*): source 82, 96.  
*sar-aw bayn* (g. + ar.): lieu convenu 131.  
*sar-aw nilakī*: [vers] la tête du cheval azuré 194.  
*sar-bēr*: à la tête coupée 106.  
*sar-gardān*: errant 44.  
*sarīn*: haut, supérieur 216.  
*sar-mast*: ivre 2.  
*sar-nigūn*: renversé, anéanti 114.  
*sarsām*: insensé, fou 140.  
*sar-šīṭ*: fou 47.  
*sartak* (v. n. 252).  
*sar-zamīn*: pays 191.  
*sawaw* (ar. *sabab*): cause 85.

*sayr*: contemplation 89.  
*ṣayyād* (ar.): chasseur 188.  
*sāz*: instrument de musique à quatre cordes 135.  
*ṣāw*: noir 153.  
*sim*: argent 71.  
*simurg*: oiseau fabuleux de la mythologie iranienne 51.  
*sīna*: poitrine, sein, cœur 161.  
*sirr* (ar.): secret 21, 183, 184.  
*ṣitam*: tyrannie 204.  
*ṣitiz*: opiniâtré 160.  
*ṣitūn*: pilier 114.  
*ṣizā*: justice, châtement 32.  
*ṣū*: vers, côté 196.  
*ṣū*: défaut, fêlure 57.  
*ṣūān*: lime 51.  
*ṣūār*: cavalier 137.  
*subḥ* (ar.): matin 201.  
*ṣūča*: aiguisé, brûlant 173.  
*sukut* (ar. *sukūt*): silence, silencieux 63, 86.  
*suwayl* (ar. *suhayl*): Canope 151.  
*ṣūz, ṣōz*: brûlure 17.

*šād*: gai 210.  
*šafā* (ar.): guérison 152.  
*šafqat* (ar.): bienveillance 36.  
*šāhī* (pers. *šādī*): joie, réjouissance 43.  
*šāhī*: royal 12.  
*šāhid* (ar.): témoin 9.  
*šahr*: ville 71, 109.  
*šam, šaam* (ar. *šam'*): bougie 55.  
*šamāl* (ar.): vent du nord 38.  
*šaqq* (ar.): tranché en deux 103.  
*šār*: ville 166.  
*šarīk* (ar.): associé, complice 109.  
*šarr* (ar.): malheur 110.  
*šart* (ar.): pacte, Alliance 53, 121 133, 139.  
*šāš-par*: poignard à six faces 77.  
*šast*: ligne (de pêche) 2.  
*šatt* (ar.): fleuve 198.  
*šawhar*: époux 211.  
*šikār*: chasse 128, gibier 113, 114, 123, 141.  
*šikl* (ar.): forme 202.  
*šit* (ar.): fou 137, 209.  
*šīwa*: façon, manière 110, 113.

*šūn, šōn*: à la suite, poursuite des traces 111, 113, 114, 124, 129, 159, 162, 206, 217.

*šūn-i Šart*: maintenir le Pacte en suivant les traces 53.

*šūn-i šast*: à la suite de la ligne 2.

*šūn-i Yāri*: suivre les lois et les traces de la Voie de Vérité 15.

*šūr*: exaltation 18.

*tāfta*: taffetas 130.

*tagbir* (ar. *takbīr*): invocation 75.

*tāj*: couronne 178, 180.

*tāl* (pers. *talx*): amer 118.

*tala*: piège 215.

*tāla*: cheval de couleur sombre 112.

*talab* (ar.): recherche 122.

*tāla-sūār*: cavalier au coursier sombre 56, 113.

*ṭamā* (ar. *ṭama'*): désir, avidité 165.

*ṭamām* (ar.): parfait 217.

*tan*: corps 80.

*tān-i pū*: chaîne et trame d'un tissu 167.

*tanūr*: four 25.

*tāqi* (ar. *taḥqīq*): justification, recherche 104.

*tāri*: sombre 79.

*ṭarz*: accord du *tanbūr* (ton grave) 49.

*ṭās*: tamis, crible de négociants en perles, coupe 218.

*ṭāsi*: en forme de coupe, «céleste» 11.

*taw* (pers. *tāb*): torsion 19.

*tāwān*: tribut, compensation 116.

*tawānā*: puissant 144.

*ṭawr* (ar.): manière 189.

*ṭāwūs*: paon 54, 111.

*tāya*: nourrice 169.

*ṭayr* (ar.): oiseau, hirondelle 140, 141.

*ṭiḡ, ṭēḡ*: sabre, couteau 97, 171, 173.

*tīr*: flèche 72.

*tīrgān*: rapide 175.

*tū*: tromperie, artifice 33, 155.

*tūfān* (ar.): déluge 94.

*tūr*: filet 18, 81.

*tūša*: viatique 91.

*tūz*: poussière 60.

*thanā* (ar.): louange 1, 8, 15, 21, 35, 43.

*ustā* (pers. *ostād*): Maître.

- wālā-wēž*: tamisé, passé au crible 183.  
*waqt* (ar.): temps 8, 175.  
*war*: soleil 159, 162.  
*warda-tāl*: endurance (?) 38.  
*was*: nombreux 9.  
*wašl* (ar.): tout ce qui s'attache au corps, p. ex. la chair 99.  
*wāya* (ar. *wa'da*): promis(e) 169.  
*wāzī* (ar. *wāḏiḥ*): apparent 134.  
*wēl*: errant 151.  
*wiāna*: prétexte, moyen 156.  
*wilāw*: étendu 200.  
*wīzī* (ar. *wāḏiḥ*): visible, apparent 160.  
*wuši* (pers. *xoši*): joie 15.  
*wut*: sommeil 63.
- xabar* (ar.): nouvelle, connaissance 162, 178, 221.  
*xāk*: poussière 37.  
*xalāt* (ar. *xal'at*): présent qu'on reçoit, habit d'honneur 80, 104.  
*xanda*: sourire 107.  
*xarbuza*: melon 117.  
*xāš* (ar. *xāšš*): préféré, ami intime 62.  
*xāsi* (dérivé de l'ar. *xāšš*): bonté 11.  
*xāšm*: colère 195.  
*xatā* (ar.): faute 100, 103, 104.  
*xāfir-gam* (mots d'origine arabe, mais la composition est typiquement gouranie): mélancolique 55.  
*xayli* (ar.): nombreux 150.  
*xīāl* (ar.): image 147.  
*xū*: attributs, caractère 57.  
*xulk* (ar. *xulq*): attributs 57.  
*xwār*: facile, souple 41.
- yaqa-čākān*: ceux qui déchirent leur vêtement (par désir et impatience) 121, (37).  
*yāhū*: tourterelle 155.  
*yāi*: divin 163.  
*yak-čakī*: qui attrape d'un seul coup 187.  
*yaktā*: unique 202.  
*yaktāi*: divin, concernant l'unique 12, 214.  
*yāna*: maison 190, 200.  
*yaqa*: collet 37.  
*yārān*: les Compagnons 9, 43, 99, 110, 135, 149.  
*yārī*: voie de Yār (= Dieu), la religion ahl-i Ḥaqq 1, 15, 98.  
*yāwarān*: les Compagnons 111.

*yurt* (t.): demeure, corps dans lequel une Manifestation s'incarne 62, 84, 153, 161, 183.

*zar-u sim*: or et argent 15.

*zard*: jaune 91, 133, 181.

*zāri*: imploration 15.

*zarūr* (*darūr*) (ar.): indispensable 25.

*zawāl* (ar.): destruction 7.

*zēmāyišt* (pers. *āzmāyeš*): preuve 99, 100, 120.

*zēn* (ar. *dhihn*): esprit 207.

*ziā* (ar. *ziād*): en plus, davantage 97.

*ziā'* (*diā'*) (ar.): lumière 100.

*ziād* (ar.): en plus, davantage 97.

*zīl* (pers. *del*): cœur 111, 162.

*zīn*: selle de cheval 100, 102, 216.

## 2. Noms de personnes<sup>1</sup>

'*Abdul* 195, 199.

*Aḥmad* 111, 112, 131, 133, 137,  
161, 188, 208, 210, 211.

*Aḥmad-Xān* 205.

*Allāh* 29.

*Alqāš* 218.

'*Amar* ('*Amrw*) 48.

*Amīr* 72, 75, 77.

'*Amr*(*w*) 80.

*Arasṭū* 57.

*Arxun* 80.

*Aržang* 164.

'*Aw*ǰ 47.

*Ayǰz* 62, 63, 66.

'*Ayna* 107, 108.

*Ayyū* 208.

*Ayyūb* 152.

*A'zam* 205, 213.

*Bābā*[-*Buzurg*] 127.

*Bābā-y Buzurg* 128.

*Bādīl* 70,

*Bādīla* 66, 74, 114.

*Balkīs* 166, 168, 169.

*Bagtar* 159, 162.

*Bārbut* 86.

*Barza-mil* 195, 199.

*Baxtak* 76.

*Binyām* 37, 62, 63, 74, 84, 86,  
144, 178, 183, 185, 188, 189,  
205, 206, 207, 208.

*Binyāmīn*. 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11,  
12, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 24,  
25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33,  
34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47,  
48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57,  
58, 60, 64, 65, 73, 75, 77, 78,  
79, 81, 82, 85, 87, 88, 91, 95,  
96, 101, 102, 105, 112, 118,  
122, 123, 125, 126, 127, 134,  
136, 138, 139, 142, 143, 144,  
145, 150, 155, 158, 159, 161,

<sup>1</sup> Nous n'avons pas répété ici les noms des personnes citées comme interlocuteurs et placés en tête de chaque verset, cf. p. 6.

- 163, 167, 168, 169, 170, 172,  
175, 176, 177, 181, 182, 186,  
187, 190, 191, 192, 193, 194,  
196, 197, 198, 199, 200, 201,  
202, 203, 204, 212, 213, 214,  
215, 216, 217, 218, 219, 220,  
221.
- Cheikh 'Isī* 190.  
*Cheikh Raš* 128.
- Čalabī* 133.  
*Čalawī* 122.  
*Čil* (les Quarante) 55, 146.  
*Čiltan* 36, 63, 98, 148, 183.
- Dāma-y Pīr-i Šarṭ* 1, 15.  
*Dāmyār* 23.  
*Dāmyār-Binyāmīn* (109 fois), v.  
ci-dessus *Binyāmīn* (sauf v.  
28, 43, 53, 139, 161, 169 où  
B. est employé tout seul).  
*Dāwar* 83.  
*Dāwī* v. *Pīr-Dāwī* 197.  
*Dāwū* 91, 92.  
*Dāwūd* 2, 64, 67, 106, 120, 147,  
151, 161, 174, 179, 180, 205,  
207.
- Fīrūz* 61.  
*Garčak* 187, 188.  
*Ġaznawī* 67.  
*Ġūdarz* 49.  
*Ġūġū* 6, 19.  
*Ġulāmān* 1, 8, 15, 16, 21, 28, 35,  
43, 53, 55, 63, 67, 98, 130, 131,  
140, 146.
- Haft* (abrév. de *Haftan* ou *Haft-*  
*tan*: les Sept) 55, 146.  
*Haftan* 84.140,  
*Haft-tan* 148.  
*Halīm-Šiṭ* 209.  
*Hamza* 117, 137, 153.  
*Hamza-y 'Arab* 76.  
*Hasan* 62, 65, 66, 96.
- Haqq* (Vérité, Dieu) 107, 108.  
*Hātam* 145.  
*Hawīt* 206.  
*Haydar* 178.  
*Husayn* 95, 97, 99, 113, 114, 156,  
171, 173, 174.
- Ibrāhīm* 167, 170, 174, 189, 193,  
195.  
*'Isā* 86.  
*Iskandar* 48.  
*Ismā'il* 172, 174, 175.  
*Iwat* 198.
- Jalīl* 161, 165, 166.  
*Jālīnūz* 60.  
*Jāwar* 180.  
*Jibra'il* 115.  
*Junayn* 216.
- Kajīl* 27.  
*Kākā* 45, 71, 124, 129, 130, 131,  
132, 133.  
*Kākā-y Kākān* 121.  
*Karam* 62, 63, 64.  
*Karam* («Générosité», Dieu) 145,  
213.  
*Kāwūs* 120.  
*Kay-Kāwūs* 54.  
*Kūhkan* 82.
- Laya* 144.  
*Layl* 147, 151, 153,  
*Layli* 150, 153.  
*Luqmān* 58.  
*Lūṭ* 30.
- Maḥmūd* 62, 74.  
*Maḥmūt'* 63.  
*Maḥnūn* 148, 151, 152, 154, 157.  
*Manṣūr* 107, 108, 109, 113.  
*Masqūt* 30.  
*Mawlā* 43, 98.  
*Mayhūn* 178.  
*Mayhūn-i-Dīn* 180.

- Mayzard* 133.  
*Māzard* 26.  
*Miazard* 126.  
*Minga-gir* 69, 71, 72.  
*Mir-i Madīna* 76.  
*Mirzā* 144, 161, 162, 180.  
*Mirzā-Amān* 124.  
*Muqbil* 78.  
*Murād* 209, 210, 211.  
*Murāy* 214.  
*Mūsā-Siā* 66.  
*Mūsi* 69, 71, 90, 92, 161, 176,  
 180, 185, 206, 207, 211.  
*Muštāfā* 165, 166, 185, 202.  
*Muštāfā Muṭlaq* 106.  
*Muzwīt* 208, 209, 211.  
*Muzwīt (Muzwīt)* 212.
- Nakisā* 86.  
*Narimān* 203.  
*Nasīm* 101.  
*Nā'ūth* 111, 135, 137, 139.  
*Nā'ūth-Šiṭ* 137.  
*Nawā* 16, 97, 173.  
*Nū* 208.  
*Nūḥ* 94.  
*Nuḡūm, -ā* 143, 144.  
*Nuṣayr* 69, 89, 90, 92, 93, 94.
- Pādišā* 16, 44, 94, 162.  
*Pādišāh* 37.  
*Pir* 161, 185.  
*Pir-Dāwī* 197.  
*Pir-Mūsi* 190, 209.  
*Pir-Rustam* 204.  
*Pir-Šāla* 118.  
*Pira* 205.  
*Pira-y Šāhū* 167.  
*Piraw-Sirr* 21.  
*Pir-i Diāri* 15.  
*Pir-i Nikbaxt* 8.  
*Pir-i Rawšnāi* 35.  
*Pir-i Sarḡ* 1.  
*Pir-i Sū* 13.
- Qādi* 134, 135.  
*Qādi-ban* 134.  
*Qamar* 88.  
*Qašamšā* 97.  
*Qawal* 34.  
*Qays* 146, 147, 149, 156, 157,  
 168.  
*Qayṣar* 185, 186, 189.  
*Qindil* 74, 137, 138, 139, 161.  
*Qudrat* 2.  
*Qul-Uḡla* 215.  
*Qul-Uḡli* 205.  
*Quṭūz* 17, 61.
- Radā* 67, 69, 131.  
*Raḡab* 142.  
*Ramz* 86, 108, 124, 133, 140, 141,  
 153, 154, 166, 173, 185, 209,  
 211.  
*Ramzbār* 2.  
*Raši* 120.
- Sā'i* 163, 166.  
*Salāra* 121.  
*Salmān* 45, 46, 84, 87.  
*Sarhang* 183, 185, 189.  
*Sarhang-i Dawdān* 184.  
*Sarkawī* 67.  
*Šaxri Jinn* 80.  
*Sayd-Māma* 201.  
*Šiḡāk* 119.  
*Sitūn, Sittūn* 131, 132, 133.  
*Sulaymān* 177, 178, 179, 180.  
*Sultān* 67, 183, 209.  
*Sultān-i Ġazna* 69, 70.  
*Sūra* 171.  
*Suranḡ* 185.
- Šā* 46, 124, 210.  
*Šā-Faql* 98, 115.  
*Šā-y mardān* 44.  
*Šāh* 22, 93, 133, 178.  
*Šāh-Faql* 98.  
*Šahansā* 132.

*Šahanšāh* 128, 129, 130, 132.

*Šabbāl* 7.

*Šabbāz* Aigle royal (Roi-Aigle) 111  
fois: 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11,  
12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 23,  
24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 34,  
38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 51,  
52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61,  
64, 65, 72, 73, 75, 78, 79, 81,  
82, 83, 85, 87, 88, 89, 95, 96,  
101, 102, 105, 112, 117, 118,  
122, 123, 125, 126, 127, 134,  
136, 138, 142, 143, 150, 155,  
158, 159, 160, 163, 164, 167,  
168, 170, 172, 176, 177, 181,  
182, 186, 187, 190, 191, 192,  
193, 194, 196, 197, 198, 199,  
200, 201, 202, 203, 204, 212,  
214, 215, 216, 217, 218, 219,  
220, 221.

*Šahryār* 123, 124.

*Šāhūi* 167.

*Šakar* 211, 221.

*Sams* 67, 69, 71, 73.

*Santīā* 8, 9.

*Šāpūr* 81.

*Šāwar* 83.

*Šīrin* 84.

*Tabriz* 160, 188, 189.

*Tām* 50.

*Turk* 106.

*Thaman* 25, 161, 164, 165, 166.

*Uglī* 208, 210, 211.

*Xān-Aḥmad* 206, 207, 210.

*Xāwandigār* 113.

*Xīla* 194.

*Xōšīn* 119, 120, 130.

*Xudā* 185, 189.

*Xusraw* 85, 86.

*Xwāfjā* (Maître, Dieu) accompa-  
gné d'un nom propre comme  
complément au 4<sup>e</sup> hémistiche  
(105 fois) 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11,  
12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32,  
33, 34, 38, 39, 40, 41, 49, 50,  
54, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65,  
72, 73, 75, 78, 79, 81, 82, 83,  
85, 87, 88, 89, 95, 96, 101,  
102, 105, 112, 118, 119, 121,  
122, 123, 125, 126, 127, 134,  
136, 138, 142, 143, 145, 150,  
155, 159, 160, 163, 164, 168,  
170, 172, 176, 177, 178, 187,  
190, 192, 193, 194, 195, 197,  
198, 199, 201, 202, 203, 204,  
212, 213, 214, 216, 217, 218,  
219, 220, 221.

*Xwāfjā* 2, 9, 29, 36, 37, 52, 77,  
90, 92, 93, 97, 108, 110, 119,  
130, 132, 135, 137, 139, 141,  
147, 148, 149, 152, 156, 157,  
165, 166, 179, 206, 207, 211.

*Wamarz* 52.

*Waza* 74.

*Yā* 16, 35.

*Yādigār* 192.

*Yār* (Ami, Dieu) 44, 121.

*Yār-Kamāl* 7.

*Yāzda* (les Onze) 55, 146.

*Yīrisa* (les Trois) 146.

*Yuranj* 185, 189.

*Zakarīyā* 102, 103.

*Zāl* 129.

*Zangī* 219.

*Zarda-bām* 217.

*Zarjūmayr* 75.

*Zūmīt* 206, 207.

### 3. Noms de lieux

*Arman* 136.

*Bālāmū* 196.

*Damišq* (= Damas) 162, 166.

*Dawdān* 184.

*Duṣayl* 151.

*Duqwān* 184.

*Gazna* 69, 70, 71.

*Karkūk* 205.

*Karkūt* 206, 210.

*Madīna* 84.

*Mandar* 48.

*Našt* 157.

*Pirdīwar* 119.

*Sarqaṭ* 198.

*Šāhū* 167.

*Šām* 66.

*Uqwān* 51.

*Xān* 115.

*Yāfta* 128, 129, 130, 133.

*Yaman* 164.

## VII. INDEX<sup>1</sup>)

### 1. Termes et thèmes principaux

- abad* 53.  
*ablaq* 33.  
*aepyornis maximus* 34.  
*aexsîn* (oss.) 41  
agneau 24, 81-85, 98-100.  
aigle 8, 17, 23, 24, 26, 32, 35-38, 40-43, 90; bicéphale 25; blanc 39-41; divin 85; noir 37, 40, 41; d'or, aux ailes d'or 24, 35; romain 25; roux 37; royal 8, 12, 15-17, 20, 21, 23, 31, 36, 38, 39, 55-66, 68-72, 75-79, 81-88, 90-98, 100-106, 108-109.  
aigrette 33.  
ailes 36, 56.  
*alamût, ala-mût* 37.  
*'alam-e hajdah šoqqa* 13.  
alliance 86, 91; prééternelle 95.  
*alogh* 37.  
*āloh, -uh* 37.  
*āluf, 'lwf* (m.-p.) 37.  
âme 28, 38, 45.  
Ami 66, 87, 93.  
amour 91.  
*ana-l-Haqq* 83.  
ancre 102, 109.  
anéantissement 58, 85, 103.  
anneau 80.  
ange 6-8, 12, 16, 22, 42, 44, 47-53, 60, 63, 64, 66, 68, 70, 76, 84, 85, 88, 90; éternel 63; féminin 71; Mère de Dieu 45, 64.  
*'anqā* 15, 33, 34.  
Aquilon 65.  
araignée 19, 20.  
*aramā* (gour. anc.) 7.  
arbre 26.  
arc 13, 87.  
archer 36, 76.  
*\*ardufya* (v.-p.) 37.  
armes magiques 14, 33.  
*asb* 34.  
Ascension nocturne 37, 100.  
Assemblée 51, 91; angélique 16, 51; primordiale 51; sacrée 49.  
astrologue 30, 71.  
aurore 35.  
*āšāna-ye 'oqāb* 37.  
avalanche de pierres 73.  
avatars divins 23.  
Avènement divin 99.  
*āwita-m* (gour.) 107.  
*'awsaʃ* 30.  
*axšaēna-* (av.) 40, 41.  
*axšaina-* (v.-p.) 41.  
*axšēn* (phlv.) 41.

<sup>1</sup> Les mots gouranis, kurdes, persans et arabes employés uniquement dans le texte original sont groupés dans les Glossaires, ci-dessus p. 125 ff. Ne sont donc enregistrés ici que les termes et thèmes principaux, les noms de personnes et de lieux qui figurent dans les autres parties de l'ouvrage, y compris la traduction française. Les références sont faites aux pages.

- '*ayyār* 11, 14, 21, 32, 33, 36, 68.  
*azal* 48, 53; -i, -iyat 48.
- Bābā* 12.  
 bague 100.  
*bāl* 56.  
*bālana, bālanda* 26.  
*bāl-dār* 26.  
 baleine 63, 101.  
*Bara* 81.  
*barak* 83.  
*barāz-xwar* 67.  
 barbe 33.  
*bāša* 37.  
*bāz* 36; -e *dawlat* 36; -e *sepīd* 40;  
 -e *rašīn* 40.  
*bāz-parānī* 36.  
*be-borr* 59.  
 bélier sauvage 24.  
 bénédiction(s) 33, 67.  
 bien-aimée 15.  
 billes 29.  
 blessure(s) 30, 32.  
 bon augure 39.  
 Bouchée 67; sacrée 67.  
 boucle(s) 14, 15, 19.  
 bouquet de narcisses 67.  
 bracelet 93.  
 bras 26.  
 brise parfumée 40.
- Caché 55, 70.  
 Calame 82, 107; de Pir-Mūsi 59,  
 99; d'or 5.  
 canard 100.  
 Canope 94.  
 capture 17, 19; des oiseaux 11.  
 casque 33, 77.  
 Cause 78.  
 cavalier 70, 91; au cheval gris  
 107; au coursier sombre 70,  
 84; voilé 67.  
 chaîne d'or 29.  
 chair 68, 81.
- champ 39; Champ 81.  
 charme(s) 29, 33.  
 chant de Poisson 79.  
 charognard 37.  
 chasse 14, 18, 37-39, 41, 47;  
 rituelle 18; spirituelle 17.  
 Chasseur(s) 7, 15-17, 19-22, 55-  
 72, 75-88, 90-106, 108, 109.  
 château 29, 30; enchanté 28, 29;  
 ensorcelé 29.  
 cheval 39, 70, 91, 103.  
 chevalier 52.  
 cheveux 32, 33.  
 ciel 48, 55, 64, 85, 88, 89, 97,  
 100, 103, 108.  
 cire 92.  
 clan 71.  
 communion ahl-i Ḥaqq 99.  
 colère 104.  
 colombe(s) 45, 46.  
 colonne de fer 29, 103.  
 communauté des A. Ḥ. 16.  
 compagnon(s) 57, 66, 71, 77, 80,  
 81, 84, 85, 90, 93, 107.  
 Compassion 64.  
 Compatissant 71.  
 Confident 32.  
 Connaissance 49, 109; des traces  
 21; mystique 40.  
 contemplation 79.  
 contemporanéité 48.  
 contes 27, 28, 30, 33, 34, 52, 56,  
 62, 67, 68.  
 coq 46.  
 corbeau(x) 23, 35, 36.  
 corde de guerrier 19.  
 cordon 12.  
 corporation(s) 11, 12-14.  
 cosmogonie des A. Ḥ. 26.  
 cosmologie spéculative ismaé-  
 lienne 48.  
 cosmos 60.  
 coupe 93, 94.  
 courage 36.

- couronne 36, 100, 101; de Sulaymān 96.  
 Courroux 60, 63, 104; divin 5.  
 coursier 70, 84.  
 couteau 98, 99.  
 couvre-chef 76, 77.  
 cramoisi 98.  
 Créateur inactif 44.  
 création du monde 17.  
 crochets 13.  
 Croisés 25, 34.  
 croyances chiïtes 45.  
 Crucifix 78.  
 cupidité 35, 45, 82.  
 cycle 48.  
 ċarks (sogd.) 33.  
 ċahār 'oqāb 37.  
 ċarza-ċi 44.  
  
*Dalīl* 5.  
*dām* 7, 8, 11, 12, 14-17.  
*dāmā* 88.  
*dāmāi* 17.  
*dāmyār* 17.  
*dāna* 15.  
*dawār* 16.  
*dawra* 48, 50; -hā-y *Zuhūrī*, -y *kāmīl*, -y *Yirī tanī* 50.  
 déluge 80.  
 Démiurge 44.  
 démon(s) 31, 32, 67, 100.  
 dépôt 80.  
 Derniers Temps 49.  
 derviche(s) 3, 61, 70, 73, 83, 101.  
*dhāt-e pāk* 12.  
 Dieu 5-8, 12, 15-17, 22, 26, 32, 35, 38-40, 42-44, 47-52, 55-65, 69, 73, 74, 76-80, 94, 95, 97-99, 104, 106, 107.  
 disciples 33, 38.  
*div* 32.  
 Divinité 20, 40, 43.  
 dix-sept (nombre symbolique) 13.  
 djinn 32, 77.  
  
 Don divin 65.  
 douleur 66.  
 dragon 29.  
*Dūn* 42, 50; *bi Dūn*, -i 'Alī, -i *Zuhūrī*, -u *Dawra* 50.  
  
 eau 73; empoisonnée 73; primordiale 26.  
 échanton 84.  
 échelle 13.  
 échelons 13.  
 écuyer 11, 56.  
 éléphant 34, 75.  
 emblème(s) 25, 42; de l'Iran 24.  
 embûche 11.  
 embuscades 13.  
 émir 33; Émir 75.  
 enchantement 29, 30.  
 ensorcellement 30.  
 Épée 75, 81, 88; de 'Alī 80; de Rustam 63, 68.  
 épervier 37.  
 épiphanie 19.  
 époque d'Aḥmad 107; de 'Alī 101; de Bābā-Jalīl 96; de Bābā-Sarhang 96; de Bābā-Yādīgār 107, 109; de Bahlūl 91; de Chosroès 78; de Kāwūs 86; de Xān Aḥmad 106; de Kay-Khusraw 78; de l'Agneau 82; de la Perle 57; de la Triade 50; de Mawlā 81; de Noé 80; de Pirdiwar 104; de Salmān 96; de Šāh-Faḍl 81; de Šāh-Xōšīn 87, 88; de Sulṭān-Sihāk 88; du Roi des rois 88; Ḥaydarī 50; époques méta-historiques 22.  
 époux 107.  
*arazīfya* (av.) 37.  
 espion 68.  
 esprit 28, 99; de Dieu 26.  
 Essence 5, 28.

- étendard(s) 35, 42; des Achéménides 24; de l'Iran ancien 25.  
 éternité 51, 53.  
 Evénements 48; év. méta-historique 19; év. archétypes 48.  
 Evidence 59.  
 éventail 45.  
 Exécution 56.  
 existence corporelle 68.  
 expert 21.  
  
*fā'il* 48.  
 faisan 33.  
*farmūdan* 7.  
 faucon(s) 23, 24, 37, 38.  
 fécondité 48, 85.  
 fées 100.  
 fertilité agricole 39.  
 Feu 61, 65.  
*fil* 34.  
*fī'l* 48.  
 fil d'araignée 19.  
 filet(s) 7, 11, 15-17, 19, 20, 38, 45, 59, 61, 63, 64, 66, 72, 77, 88; de pêche 19.  
 flèche(s) 13, 29, 32, 33, 75.  
 fleur(s) 28, 105.  
 fleuve 104.  
 folklore 1, 11, 13, 32, 34, 40, 45, 52.  
 fontaine 84; du Paradis 98.  
 „Force victorieuse” 23.  
 forgeron 103.  
 fortune 100.  
 Fou 90; fou 91, 93, 95, 107.  
 fouet 92.  
 four (de boulanger) 61.  
 fourmi(s) 26, 27.  
 fournaise solaire 77.  
 fraternité chevaleresque 11.  
 Frère(s) 12, 86, 89.  
 froid 57.  
 fuseau 62, 88.  
*futuwwat* 11, 12.  
  
*Ganj-i Bādāwar* 77.  
 Garant 62.  
 gardien du Pacte prééternel 5.  
*gawhar* 28.  
*gaz* 13.  
 gazelle(s) 14, 74, 95.  
 générosité 64, 92, 108.  
 gibier 84, 85, 87, 91.  
 girafe 34.  
 Glaive à double tranchant 106.  
 gloire 35.  
 gnose 77.  
 grain 15; de beauté 29.  
 griffe de panthère 29.  
 griffon 34.  
 grotte 74, 100.  
 gué 79.  
 guérison 28, 94.  
 guerre sainte 63.  
 guerrier 15, 19, 33.  
 guet 95.  
 Guide 5, 55, 57, 59, 96; de la Clarté 64; de Secret 60.  
*gaḏab, -aw* 60.  
*Gaql* 81.  
*garm* 24.  
*gazaw* 60.  
  
*haleš, -iš* 37.  
*halo, -lō, -lū, -lū* 37.  
*Haqiqat* 49, 74.  
*Harā-barzaiti* (av.) 31.  
 héros 11, 13, 14, 27, 29-33, 53, 56, 62, 66, 68-70, 89.  
 hibou 35.  
*hila* 37.  
*himmat* 36.  
 hirondelle 91.  
*hirs* 45.  
 homme illuminé 50; parfait 21; de Dieu 38.  
*homā* 32, 35.  
*homāyūn* 35.  
 Houris 46.

- hū* 90, 97, 98.  
*hūt* 65.
- idole 78.  
 imagerie nuptiale 20.  
 Immesurable 61.  
 incarnation(s) 1, 5, 6, 8, 12, 17, 27, 32, 39, 40, 42, 43, 45, 48, 50-53, 65, 66, 68-73, 75-78, 80, 81, 84, 85, 87, 90, 95, 96, 98-103, 106, 108; angéliques 51, 80; divine(s) 43, 74, 85, 86; passagère 94.  
 incrédule 67, 73, 74.  
 Infaillible 61.  
 insectes 26, 27.  
 Insensé 67.  
 instrument à cordes 68.  
 intrigues amoureuses 21.  
 Invisible 55.  
 invocation des derviches 94.  
 ismaélisme 41.  
 Ivre 55.
- Jardin 45.  
 jardin clos 64, 65.  
 jeu d'échecs 34.  
 jour de la résurrection 38; du Jugement 49.  
 Juge 77.  
*ḡāma* 72.
- kālā* 89.  
*Kalām* 4.  
*Kala-Zarda* 91.  
*kaman* 11, 14.  
*kamand* 11-15; -e *haḡdah qollāba* 13; -e *waḡdat* 12.  
*kamar bastan* 13.  
*Kas-i bē-kasān* 66.  
*Kāsaka hya azšaina* (v.-p.) 41.  
*katān* 15.  
*Kaw-sūār* 107.
- kayf* 109.  
*kēf* 109.  
*kif* 109.  
*kostī* 13.  
*kūra* 77.
- lacet 11, 14, 15, 19.  
 lait d'oiseau 27.  
 lance 24, 76.  
 langage des oiseaux 28.  
 lapis-lazuli 41.  
 larmes 27.  
 lasso 11, 13-15, 19.  
*lawḡ* 29.  
 légende(s) 13, 14, 27-30, 32-35, 39, 52, 68, 71.  
 léopard 102.  
 lièvre 25.  
 ligne (de pêche) 16, 55.  
 limon 61.  
 lin 15, 17.  
 lion(s) 67, 100.  
 liseur de pistes 21.  
 littérature arabe 34; chevaleresque 33; classique 11; européenne du moyen âge 34; folklorique 11, 28, 31, 35, 44; islamique 31; kurde 34; mazdéenne 23; mystique 15; persane 14, 15, 34-36, 77; religieuse 18.  
 Loi religieuse 49.  
 loup 83, 88, 99.  
 lumière 82; „de gloire” 23.  
 lumineux 49.  
 lune 108.
- mā-* 62.  
*maḡ'ūl* 48.  
 magicien 30, 36, 68.  
*māh* 62.  
*maḡal* 64.  
 maille(s) de filet 19, 95.  
 Maître 8, 55-62, 64, 65, 68-71,

- 75-79, 81-84, 86, 88-91, 93-98, 100, 102-106, 108, 109; de l'Alliance 5, 89; des purs 87; du cycle 47, 50; du Pacte 16, 17, 55; maître 33, 34; de corporation 14; maître(s) mystique(s) 14, 35; spirituel(s) 14, 38.
- mal* 26.
- malédiction 35.
- mal-u mūr-u mār* 26.
- mangeur de porc 67.
- Manhū* 90.
- manifestation(s) 6, 19, 40, 50, 52, 59, 67, 69, 71, 72, 73, 76, 78, 80, 85, 89, 91-93; angéliques 12; divine 5, 43.
- maqām* 106.
- maramō* 7.
- mardān pahlom* (phlv.) 66.
- mardom-o morǰ-o mūr* 27.
- Ma'rifat* 40, 49, 74.
- marmite 74.
- martyr 99.
- mazhar* 71.
- médecine populaire 32.
- mélodies rituelles 4.
- melon 85.
- mémoration 4.
- mensonge 23.
- mer 26, 65, 70, 79, 80, 103.
- Mère de Dieu 5.
- mərəyo-saēnaō* (av.) 31.
- messager 32.
- métaphore 42.
- mīl* 103; *mīla* 103.
- mīlak*, -ī 103.
- mille et un noms de Dieu 53; mille et une 50; incarnations 53.
- minaret 29.
- minbar* 79.
- miracles 64.
- mi'rāf* 37.
- miséricorde divine 5.
- mī-zard* 62.
- mobilier 35.
- moineau 29.
- mollahs 101.
- monastère 91.
- montagne(s) 105, 109.
- monture 107.
- morǰ* 15, 27; -*e zarrīn-bāl* 28.
- mortier 101.
- Mosquée 85.
- moustache 33.
- mûrier desséché 39, 85.
- muca* 67.
- muhra* 44.
- murǰ-u māhi-u mār* 26.
- mūy-e maḥāsen* 33.
- mystiques 38, 43.
- mythologie grecque 39.
- nā* 19.
- načīrawān* 17.
- na-dīd*, *nā-dīda* 55.
- nafs* 28; -*i ammāra* 45.
- naissance miraculeuse 39.
- narcisses 67.
- naw*, *nāw* 19.
- naxjīr*, *naxjīrwān* 17.
- nāxon-e palang* 29.
- na-y* (\**na-ī*) 19.
- naynā* 19; *naynā tanāniš* 8, 19.
- neuf cents (nombre symbolique) 86.
- nid de *šimorǰ* 32.
- nīla*, *nīlakī* 103.
- noix muscade 59.
- nourrice 98.
- nuages 107.
- Nūn-bar* 106; *nūn-bar* 107.
- nwīn-bar* 107.
- Océan 65; des mystères 101.
- oeuf 28.
- oiseau(x) 15, 19, 23-30, 32, 34-

- 36, 38, 43, 44, 46, 91; aux ailes d'or 26, 28; blanc 29, 35, 39; de chasse 36; de proie 23; fabuleux 34, 69; invulnérable 33; merveilleux 29, 31, 32, 62; mythique 23, 27, 30, 31, 35; rapaces 26.
- olah* 37.
- onagre(s) 14, 77.
- Onze (les) 69, 92.
- '*oqāb* 37.
- ornement guerrier 33.
- orphelin 66.
- ouïe de Poisson 85; ouïes 80.
- ouragan 24.
- Pacifique 58.
- Pacte 16, 17, 22, 49, 55, 59, 69; pré-éternel 50.
- Pages 55, 57, 59, 60, 62, 64-66, 69, 70, 72, 73, 83, 86, 91, 92.
- Palais 85.
- palawar* 26.
- panier 102.
- paon(s) 24, 28, 29, 44, 45, 69, 84.
- Paradis 28, 85; terrestre 27, 44.
- pāṭīl* 73.
- pay-bar* 21.
- péages 100.
- peau de bête 93.
- pêche 11, 15.
- péché 45.
- pêcheur 19; de perles 109.
- peinture 60.
- peintre 77.
- père 12.
- période de la Perle 48.
- périodicité 47.
- Péris 30-32, 46, 56.
- Perle(s) 5, 16, 48, 57, 59, 60, 62, 85, 99, 101, 102, 109.
- Permanent 65, 82.
- pétrifié 29.
- pharmacopée 32, 36.
- phalène 65, 70.
- piège 11, 13-15, 19, 68, 74, 82, 108.
- Pierre 44; blanche 29; de touche 86.
- pilier 62, 89.
- piquée 24.
- planète 55.
- plateau 102.
- pluie 33.
- plume(s) 32, 33, 36, 39, 45.
- poignard à six faces 76.
- poils 32, 33; de chèvre 16.
- poisson 26, 36, 57, 59, 63, 65, 66, 79, 80, 85, 96.
- Pôle de la *Ḥaqqīqat*, de la *Ma'rifat*, de la *Šarī'at*, de la *Ṭarīqat* 74.
- porc 67.
- pomme 52.
- poulains 14.
- poulet égorgé 80.
- pouvoir divin 24; magique 13, 27, 32, 42; surnaturel 36.
- prééternité 16, 22, 48, 53.
- présage 24.
- prestidigitateur 64.
- prières 32.
- principe du mal 44.
- promesse 16, 17.
- prophète(s) 49, 50, 53, 63.
- Puissance 55, 57; divine 23, 42, 43, 57; magique 28.
- „pure essence” 12.
- pureté 40.
- purs 49.
- Qalandar* 39.
- qamz* 85.
- qaqnos* 34.
- qaṣr* 61.
- qawā* 72.
- Quarante (les) 65, 69, 71, 72, 81, 92, 93, 101; Personnes céles-

- tes 74; Personnes terrestres 74; saints de la lumière 39.  
 Quatre Anges 39, 40, 90.  
*Quadrat-Allāh* 57.  
 quête 22.  
*qurs* 61.
- radā* 58.  
*rad-bar* 21.  
*radd-i rama* 21.  
*rad-zan* 21.  
*Rahbar* 5.  
*Rahmat* 5.  
*rak'at* 13.  
 rapt d'un troupeau 21.  
*raša-halū* 37.  
*rašma* 12.  
*Raxš* 24.  
 regard 14.  
 Registre(s) 58, 92.  
 réification 42, 63.  
 réincarnations 51.  
 reine des Péris 32.  
 religion de la Vérité 22, 49, 106.  
 religions monothéistes 51.  
 remède 32.  
 repas rituel 67.  
 repos cosmique 57.  
 reptiles 26.  
 Résignation 58.  
 rétribution 67.  
 rêve(s) 36, 86.  
 „revêtement” 42.  
*riḏā* 58.  
 rituel initiatique 59.  
*ṛjīpya* (skr.) 37.  
*roc* 34.  
 Roi 5, 8, 9, 21, 38, 43, 50, 53, 55-67, 69, 71-73, 76-78, 80, 81, 84, 86, 87, 89-91, 93, 96, 99-101; des fées 100; des héros 66; des Péris 30, 56; des rois 40, 89; pieux 23; universel 43; valeureux 23.  
 Roi-Aigle 23, 36, 43.  
*roquer* 34.  
 roseau 87.  
 rossignol 104.  
 roucoulement 56.  
*rox* 27, 31, 32, 34, 35.  
*rox* (terme du jeu d'échecs) 34.  
 royauté 43.  
 rubis 92-95.  
 ruisseaux 27.  
 ruse(s) 11, 15, 33.
- sacrifices 18.  
*saēna-* 31.  
 sage 29.  
*Šāhib-dawra* 47, 50.  
 saint(s) 12, 28, 38.  
 salaire 67.  
*Sālār* 87.  
 Salut 51.  
 sang 68; d'aigle 36.  
*sar* 102.  
 Saturne 55, 85.  
*sayd* 17.  
*sāyin* 37.  
*sāyyād* 17.  
 scribe 5, 61, 92, 100, 101 107; de Sulaymān 96; des Cycles 82.  
*se* (= trois) 36.  
 secret(s) 60, 88; de la Vérité 89; mystiques 12.  
 Seigneur 73, 84, 95, 102; des Compagnons 66.  
*sekūnat-e kawmī* 57.  
 selle du cheval 81, 108.  
*sēn-muruv* (phlv.) 31.  
 Sept (les) 69, 91-93; Anges 5, 72; Personnes 78, 99; Dormants 52.  
 serpent(s) 13, 26, 38, 44, 45, 72-74, 76.  
 Service de Dieu 5.

- Signe 70, 106.  
 signets 45.  
*siki* 36.  
*simorǰ* 24, 27, 28, 31-35.  
*sind* 63.  
*sinn* 63.  
*sir, sirr, sirr* 79.  
 Soixante-douze Pīr 105, 106.  
 soleil 28, 35, 64-66, 88, 93, 95, 96.  
 songe 36.  
 sorcellerie 28.  
 sorcière 30, 32.  
 sortilège 28-30, 52.  
 soufis 12, 38.  
 soufisme persan 20.  
 source 72, 77, 81, 83, 98,  
 souveraineté 42, 43.  
 spirale 48.  
 spiritualité des A. H. 21.  
 statue de sel 63.  
 stérilité des femmes 36.  
 Stylet 59.  
*suhayl* 94.  
*sūra-halū* 37.  
*sūra-wāla* 37.  
 svastika 25.  
 symbolisme mystique 20.  
*Šahbāz, Šāhbāz* 36, 37, 43, 56;  
   -e 'ālam-e qods, -e boland  
   parvāz-e faḍā-ye rāz 38; -iš  
   gērdan Xwāfā-y . . 8.  
*Šāh-i bē-kasān* 66.  
*šāhīn* 37.  
*Šāh-mihmān* 50, 106.  
*šams-e zarrīn-bāl* 28.  
*Šari'at* 12, 49.  
*Šarḡ* 86.  
*šas, šast* 16.  
*Šā-y bē-kāsan* 66.  
*šikār* 17; -i 'āšiqān 17.  
*šin* (pachto) 41.  
*šin* 41.  
*šināi* 41.  
*šinka* 41.  
*šir-e morǰ* 27.  
*šūn* 21, 22.  
*šūn-bar* 21.  
*Šūn-i Haqiqat, Šarḡ, Yāri* 22.  
*šūn wa-šūn* 22.  
*šūn-zāni* 21.  
*šwēn* 21.  
*tāb* 60.  
*ṭab'* 60.  
 tablette 29, 30.  
*tafāllī* 43.  
*tak* 102.  
 tamis 109.  
 \**tanān, -īn* 19.  
*tanāniš* 19.  
*tanbūr* 68, 90.  
*tanīdan* 19.  
*tāi* 64.  
*ṭāi* 64.  
*Ṭariqat* 49, 62.  
*ṭaw* 60.  
*ṭāwūs* 44.  
*ṭāyer-e dawlat* 36.  
*ṭayr* 30.  
*ta'ziya* 57.  
 télescope du temps 52.  
 témoignage 7, 57, 72, 106.  
 témoins 57.  
 tempête 29.  
 temple 79.  
 temporalité 47, 48.  
 temps cyclique 1, 47, 51; éternel  
   48; de Salut 51.  
 ténébreux 49.  
 tente(s) 16, 66, 97.  
 terre 61, 64.  
 théophanie(s) 1, 22, 38, 40, 43,  
   47, 48, 50, 52, 85.  
 théosophie ismaélienne 48.  
*Tir-andīz* 76.  
 „tisser” 19.

tisserand 20, 34, 62.  
 toile 19, 20; d'araignée 15, 20.  
 toponymie iranienne 37.  
 tourterelle 56, 94, 95.  
 trace(s) 89, 105-107.  
 trame 19.  
 tresses 14, 33.  
 Triade 50.  
 tribut 85, 100.  
 Trois (les) 92.  
 trône céleste 86.  
 troupeau(x) 63, 100.  
*tr'w* (sogd.) 33.  
 turban 83.

vaillance 36.  
 valet de 'Alī 79.  
 vanité 44.  
*varak* 24.  
*vār̄ryna-* (av.) 23, 24.  
*vār̄n̄jina-* (av.) 23, 32.  
 vase d'or 29.  
 vautour(s) 24, 26, 33.  
 ver de terre 94.  
 verger 85.  
 Vérité 49, 50, 51, 58, 83, 91, 106.  
 verticalité 48.  
 „vêtement” 69, 72, 99.  
 viatique 79.  
 vizir 36.

Voie de Vérité 59; mystique  
 49, 62.  
 vol de l'oiseau 27.  
 voleur(s) 21, 77.  
 Voyant(s) 40, 83.  
*vṛθragna* 23.

*wa ʃaw-a* 60.  
*wādīḥ* 96.  
*wit-im, witim* 107.  
*w'ryn'y* (sogd.) 23.

*xašēn* (phlv.) 41.  
*xašīn* 40, 41.  
*xašīna* 40.  
*xšēn* (phlv.) 41.  
*Xudā-mihmān* 50.  
*xʷāb-nimā* 86.  
*xʷarānah* 23, 24.  
*xʷār-o xofīr* (damāwandi) 66.

*yār* 66, 87, 93.  
*Yārān* 58.  
*yāi* 64.

*zard* 62.  
 zoroastrisme 13.  
*zray-i Xašēn* (phlv.) 41.  
*Zuhūr* 99.  
*Zulfiqār* 74.

## 2. Noms de personnes

(anthroponymes, ethniques, sectateurs)

'Abd-ur-Raḥmān 56.  
 'Abd-ur-Razzāq 38.  
 'Ābidīn 80.  
 Abraham 63, 98, 99.  
 Adam 27, 33, 44, 45, 49, 95.  
 'Aḏud-ud-Dawla Daylamī 28.  
 Aḥmad 6, 8, 56, 58, 62, 64, 69,  
 71, 77, 81, 89, 90, 96, 99,  
 104, 109.  
 Aḥmad (Binyāmīn) 90.  
 Alexandre 29, 30, 56, 68, 71.  
 'Alī 29, 40, 49, 50, 53, 66, 67, 73,  
 74, 79, 80, 81, 99, 100, 101,  
 104, 105.

- 'Alī (fils de Pīr-Mūsī) 21.  
 Alqāş 6, 9.  
 Āmina 39.  
 Amīr-Ḥamza 75, 76.  
 'Amr(w) 13, 36; -i 'ayyār 76.  
 Anūşirawān 36, 75.  
 Archange Michel 73.  
 Archontes 77.  
 Ardaşīr 24.  
 Aristote 29, 70.  
 Āşifa 13.  
 Asmā 32.  
 Atossa 24.  
 Axī 12.  
 Ayāz 74.  
 'Ayna 81.  
 'Ayyār 77.  
 Ayyūb 107.  
 A'zam 5, 9, 106.  
 Azraēl 5.
- Bābā-Buzurg 88.  
 Bābā-Faḡīh 40, 41, 52.  
 Bābā-Jalīl 95, 96.  
 Bābā-Nā'ūth 90.  
 Bābā-Sarhang 96.  
 Bābā-Yādigār 6, 59, 75, 77, 107,  
 109.  
 Bahlūl 91, 92.  
 Baktāşīya 12.  
 Bani-Zangī 25.  
 Bārbad, -ud 77, 78.  
 Bāwa-Kāwūs 86.  
 Baxtak 76.  
 Bilāl 73.  
 Binyāmīn 5-8, 11, 12, 15-17,  
 19-22, 39, 40, 49-51, 55-61,  
 63, 64, 67, 71-75, 77, 78, 80,  
 81, 87-91, 93, 96, 99, 100,  
 106.  
 Bozorg-mehr 75, 76.  
 Boudour 46.  
 Būzarjomehr, -ju- 36, 75.
- Cheikh Amīr 21, 58.  
 Cheikh Şafī-ud-Dīn Ardabīlī 38.
- Dāma 17.  
 Dāma-y Pīr-i Şart 17.  
 Dāmyār-Binyāmīn 7, 8, 17.  
 Dārā-Şokūh 33.  
 Dāstān 33.  
 Dāwūd 5, 6, 8, 44, 50, 55, 57-59,  
 61, 63, 65, 67, 69-71, 73, 76,  
 77, 81, 86, 90, 92, 93, 95,  
 99, 100, 103, 106, 108.  
 Dāyṛāk 39.  
 Dhū-l-Kifl 62.  
 Dieu 5-8, 12, 15-17, 22, 26, 32,  
 35, 38-40, 42-44, 47-52, 55-  
 67, 69, 73, 74, 76-80, 94, 95,  
 97-99, 104, 106, 107.
- Esfandiār 31, 32.  
 Eve 44, 45.  
 Farāmarz 69.  
 Farhād 77.
- Gabriel 5, 6, 12, 34, 48, 55, 61,  
 71, 73, 78.  
 Galien 85.  
 Giv 68.  
 Goştāsp 31, 32.  
 Ġū-ġū 45.
- Haftan 72; Haft-tan 99.  
 Haftwāna 105.  
 Ḥakīm-Jālinūs 71.  
 Ḥamza 13, 36, 56, 68, 76, 77, 90.  
 Ḥamza (Pīr-Mūsī) 90.  
 Ḥamza Bara-Şāhī 16.  
 Ḥaqq 59.  
 Ḥaqq-Murād Kākāī 3.  
 Ḥasan 74.  
 Ḥātam Tāī 67.  
 Ḥaydar 87; Ḥaydarī 50.  
 Husayn 59, 74, 76, 77, 82, 98,  
 99, 104, 109.

- Ibrāhim 6, 8, 88.  
 Ibrāhim Adham 74.  
 Iliā 57.  
 'Isā 77.  
 Isaac 98, 99.  
 Ismā'il 99.  
 İwat 39, 85, 104.  
  
 Jalāl-ud-Din Rūmī 28, 73.  
 Jālinūs 30, 71.  
 Jāmi 38.  
 Jamšid 23.  
 Job 94, 107.  
 Jonas 57, 59, 63.  
 Junayd 108.  
  
 Kā-Dārāb 3, 99.  
 Kākā-Radā 17, 58, 73, 87.  
 Kā-Raḥim 3.  
 Karam 8.  
 Kasāi 41.  
 Kay-Xosraw 78.  
  
 Lēda 39.  
 Loth 63.  
  
 Maḥmūd 73, 74.  
 Maḥmūd de Ghazna 74.  
 Maḥmūd Pāṭili 74.  
 Maǰnūn 93-95.  
 Malak-Ṭāwūs 44, 69.  
 Malāmatiya 12.  
 Mam 46.  
 Māmā-Jalāla 87.  
 Maṣṣūr 81, 84; Maṣṣūr-al-Ḥallāǰ  
 47.  
 Martyr Ḥusayn 81.  
 Mawlā 73, 105.  
 Mawlānā Jalāl-ud-Din Rūmī 38  
 (of Jalāl-ud-Din ...).  
 Mayzard 87; Māzard, Mā-zarda  
 88.  
 Miān-Jiv 33.  
 Michel 5, 61, 73; Mikā'il 5, 44.  
  
 Minga-Gir 73.  
 Mirzā-Quli 96.  
 Mithra 33.  
 Moqbel (prononc. kurde et gour.:  
 Muqbil) 36, 76.  
 Muḥammad 57, 73, 74, 78.  
 Murād 5, 6, 9.  
 Muṣṭafā 5, 6, 8, 56, 58, 60, 61, 63,  
 65, 68, 70, 74, 76, 77, 80,  
 81, 87, 88, 90, 92, 96.  
 Muzwit 5, 6, 9.  
  
 Nakisā 77.  
 Naqšbandiya 12.  
 Narimāna-gawra 105.  
 Nasim 12, 68.  
 Nasimi 47, 81.  
 Nasir Khosraw (= Nāṣir-Xosraw)  
 48.  
 Nā'ūth 90.  
 Nisā 87.  
 Noé 45, 80, 107.  
 Nūḥ 107.  
 Nūš-āfarin 30, 35.  
 Nuṣayr 73, 74, 79, 80, 101; Nuṣir  
 80.  
  
 Ortokides de Kayfa 25.  
  
 Pādīšāh 5, 6; Pādšāh 5, 8, 9, 86,  
 87, 96.  
 Palang-e Tabarāni 14.  
 Panj-tan 53.  
 Parques 62.  
 Pāṭili 73.  
 Pīr 88, 91, 105.  
 Pīra 106.  
 Pīrāli 40.  
 Pīra-Pīr 106.  
 Pīr-Dāwūd 104.  
 Pīr des Pīr 106.  
 Pīr-Mikā'il 78.  
 Pīr-Mūsī 5, 6, 8, 21, 50, 58, 59,  
 63, 68, 70-73, 76, 77, 80, 81,

- 86, 87, 89, 90, 92, 94-96, 99,  
100, 106, 107, 109.  
Prince Ibrāhīm 30, 35.  
Prince Qamar-uz-Zamān 46.  
Princesse Boudour 46.  
Princesse Nūš-āfarīn 30, 35.  
Prophète (Muḥammad) 37-39, 73,  
74, 78, 100.
- Qāḍī 90.  
Qādirīya 12  
Qamar-uz-Zamān 46.  
Qanbar 79.  
Qāniā 57.  
Qarāl 79.  
Qašamšāh 81.  
Qawal-tās 64.  
Qāzī 90.  
Qérqér 79.  
Qindīl 90, 96.  
Qirmizi 98.  
Qudrat 57.  
Qul-Ugli 5, 6, 9.
- Radā 73.  
Ramz 5, 78, 81, 87, 88, 90-92,  
99, 109; Ramzbār 5, 6, 8,  
60, 62, 64, 66, 71, 75, 77.  
Raphaël 5, 61, 73.  
Rašīd 86.  
Rayhāna 87.  
Riḍā 81, 87, 90; Rizā 87, 90.  
Rostam (prononc. kurde et gour. :  
Rustam) 24, 31, 32, 63, 68,  
69, 89.  
Rūdāba 32.  
Rūmī, v. Jalāl-ud-Dīn
- Sā'i 96.  
Sa'd-ud-Dīn Kāšgarī 38.  
Safiya-Xātūn 52.  
Šāhibkār 16.  
Šāhib qarān 36.  
Šāliḥ 86, 90.
- Salmān 12, 13, 67; Salmān de  
Fārs 78; Salmān Pāk 78.  
Salomon 28, 96, 100.  
Satan 44, 45.  
Šayyād-i bāz 17, 40.  
Sayyed Ašraf 33.  
Sayyid 'Alī Ḥaydari 3.  
Sayyid Muḥammad 105.  
Sayyid Šams-ud-Dīn Ḥaydari 3.  
Siqām 87.  
Sitūn 87.  
Sohrawardi 23.  
Sultān 5, 6, 8, 39, 104, 106;  
Sultān-Sihāk 5, 6, 39, 49, 80,  
85.  
Sultān-Čalawī 97.  
Sultān de Ghazna 73, 74; Sultān  
Maḥmūd 72, 74.  
Sultān Maḥmūd Pātīli 73, 74.  
Sultān-Walad 28, 38.
- Šabāl 56.  
Šāh 5, 43.  
Šahbāl 56; Šāh-bāl 30.  
Šahbāz-e Qalandar 39.  
Šāh-Faḍl 81.  
Šāh-Ḥayāsi 45.  
Šāh-Ibrāhīm 6, 69, 70, 71, 103,  
105, 106, 108; Šāh-Ibrāhīmī  
71.  
Šāh-i Šāhbāzān 40.  
Šāh-Jāhān 33.  
Šāh-Ni'matullāh Walī 38.  
Šāh-Palang Fārsī 14.  
Šāh-Rox 56.  
Šahryār 87.  
Šāh-Xōšin 40-42, 49, 51, 52, 58,  
68-88.  
Šakar 5, 6, 9.  
Šams 73.  
Šams de Tabriz 73.  
Šāpūr 77.  
Šarīf 5, 6, 9.  
Šawarān 78.

- Šayṭān 44.  
 Šira-khān 90.  
 Širīn 77.  
  
 Tahm 68.  
 Tahmūreth 29.  
 Ṭayrāna 30.  
 Tondak 32.  
 Turka 81.  
  
 Thaman 96.  
 Uḡli 107.  
  
 Xāksāri 39, 74.  
 Xān-Aḡmad 5, 6, 9, 107.  
 Xān-Ātaš 39, 40, 65.  
 Xān-Jamšid 40.  
 XeZR (Xiḡr) 13.  
 Xōšin 40, 42, 90.  
  
 Xosrow-o Širīn 77.  
 Xusraw 1, 76.  
 Xusraw 11, 77, 78.  
  
 Yādīgār 77, 90, 104, 109.  
 Yama 23.  
 Ya'qūb Layth 11.  
 Yār 59, 93.  
 Yār-Kamāl 8.  
 Yār-i Zarrīn-bām 104.  
 Yézidis (= Yazīdi) 26, 44, 69.  
 Yūhannā 57.  
  
 Zāl 31, 32, 89.  
 Zacharie 47; Zakariyā 81.  
 Zanga 35.  
 Zangi 5, 6, 9.  
 Zīn 46.  
 Zūmit 5, 107.

## 3. Noms de lieux

- Āb-bārik 86.  
 Alamūt 37.  
 Alborz 31.  
 Ātaš-fešān 29.  
  
 Bālāmū 104.  
 Barzanja 39.  
  
 Dālāhū 104.  
 Damāwand 66.  
 Dašt-i Aržan 67.  
 Golrīz 30.  
 Gouran (région) 1, 71.  
  
 Karkūk 106.  
 Kerend (= Kirind) 72-74.  
 Kurdistan 21.  
  
 Madagascar 34.  
 Magastar 34.  
  
 Maqām-i Bāwa-Kāwūs 86.  
 Mer de Chine 35.  
 Mer Noire 41.  
 Mila-Šams 73.  
 Muḡiṭ 35.  
 Murdīn 40.  
  
 Našt 95.  
 Nedjd, Nedjed 95.  
 Nūā 73.  
  
 Pirdīwar 104, 105.  
  
 Qāf 31, 32, 34, 56.  
  
 Rāmni 32.  
 Riṭāw 51.  
  
 Sahand 40.  
 Şahna 1, 86.

Sargat 90.

Şayin-kalāya 37.

Şayin-qal'a 37.

Şahin-dež 37.

Şahū 38.

Tūt-šāmi 3, 87.

Uqwān 31.

Yafta-kūh 88.

Yémen 96, 97.

Zagros 18.

Zebarjad 28.

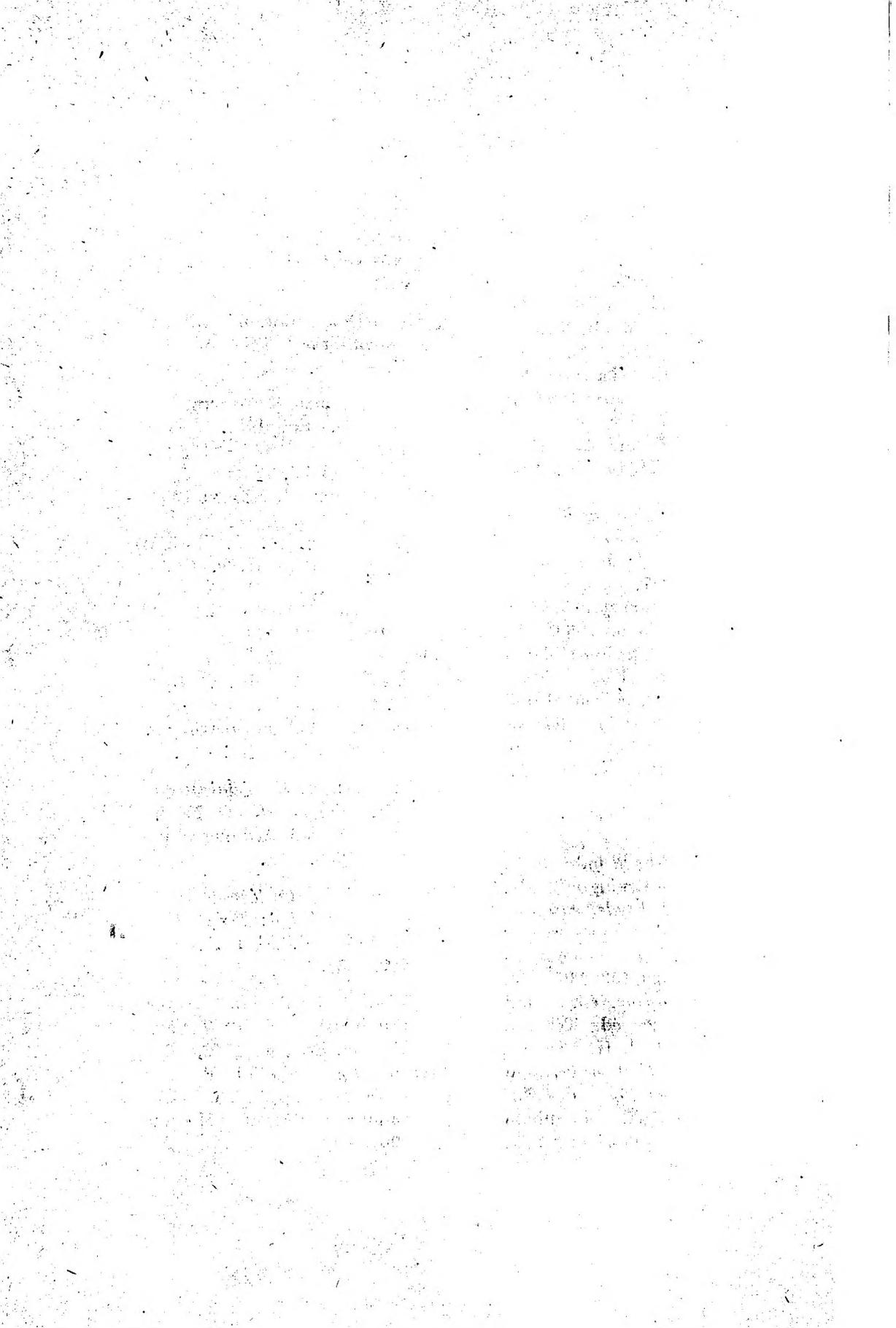
## VIII. BIBLIOGRAPHIE

### Principaux ouvrages cités

- 'Alā'-ud-Din 'Atā-Malik-i Djuwaynī, *The Ta'rikh-i-Djahāngoshā*. Leyden 1916. - 37.
- 'Alī b. Ḥusayn Wā'iz-e Kāshifī, *Raṣāḥāt-e 'ayn-ul-ḥayāt*, éd. Laknow. - 38.
- Artin Pasha, Yacob, *Contribution à l'étude du blason en Orient*. Le Caire, 1902. - 25.
- 'Aṭṭār, Farid-ud-Din, *Manṭiq-ut-ṭayr (Colloque des oiseaux)*. - 28, 34. Ed. de Garcin de Tassy: *Mantic uttair ou langage des oiseaux*, I-II, Paris 1847-1848. - 34.
- Aubin, Jean, *Matériaux pour la biographie de Shah Nī 'matullah Wali Kermani*. Téhéran 1956 (texte persan). - 38.
- Bahrām Paḏdū, *Zaratusht-Nama*, éd. F. Rosenberg. St.-Pétersbourg 1904. - 35.
- Bašar Buzhūi, cf. Kā-Bašar ...
- Benveniste, É., *Les noms de l'„oiseau" en iranien*: *Paideuma* 7, 1960, 193-199. - 23, 32, 33.
- Cheikh Ḥusayn fils de Cheikh Abdāl Zāhedī, *Silsilat-un-Nasab*. Berlin 1343 H. s. - 34, 38.
- Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*. 2e éd. Copenhague 1944. - 66.
- Corbin, H., *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*: *Eranos-Jahrbuch* 20, 1952. - 47, 48.
- Terre céleste et corps de résurrection*. Paris 1961. - 23.
- Cullmann, Oscar, *Christ et le temps*. Neuchâtel 1947. - 51.
- Daftar-i Xazāna-y Pirdiwarī (Ms. personnel). - 3, 19.
- Darmesteter, J., *Zand-Avesta*. Paris 1892 (2e éd. 1960). - 23, 31.
- Dawra-y Dāmyārī (Ms. personnel). - 4, 19, 31, 39, 45-47, 50, 53, 57.
- Dawra-y Diwāna gawra (Ms. personnel). - 19.
- Dehxodā, 'Alī-Akbar, *Amthal-o ḥekam*. 2e éd. Téhéran 1339 H. s. - 36.
- Eskandar-nāma, éd. Lucknow. 1879. - 27.
- Eskandar-nāma populaire (en prose), éd. Moḥ. 'Alī 'Elmī. Téhéran s. d. - 12, 21, 29, 33.
- Farāmarz Xodādād Arrajānī, *Samak-e 'ayyār*. Téhéran 1338 H. s. - 27.
- Faxr-ud-Din Rāzī, *Tafsīr-e Kabīr* Istanboul. - 28.

- Ferdowsī, Abū-l-Qāsim, *Šāhnāma* (Livre des rois), éd. J. Mohl. Paris 1837. - 23-25, 31-33, 35, 89.
- Ḥāfeẓ, Xvāja Šams-ud-Dīn Muḥammad, *Divān*, éd. Moḥ. Qazwīnī et Q. Ghani. Téhéran 1320 H. s./1941. - 15, 33, 35, 36, 93.
- Hājj Ne'matollah Mojrem Mokri, *Shāh-Nāma-ye Haqīqat. Le Livre des Rois de Vérité. Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*. Éd. M. Mokri, I; texte du Šāh-nāma. Téhéran-Paris 1966. - 28, 43-45, 53, 71, 78, 89.
- Ḥamd-Allah Mustawfī, *Nuzhat-ul-Qulūb*, éd. G. Le Strange. Leyden 1915. - 32, 35.
- Ḥubeiš b. Ibrāhīm b. Muḥammad Tefīsī, *Bayan-uš-šanā'āt*. Ms B. N. Paris (Suppl. persan). - 36.
- Ivanow. W., *The Truth worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq texts (Tadhkira-y a'lā)*. Leyden-Bombay 1953. - 1, 15-17, 21, 39, 74.
- Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Divān-e Kabīr* (Kollyāt-e Šams), éd. Forūzānfar. Téhéran 1337 H. s. - 38, 45.
- Kā-Bašar Buzhūi, 'Ālam-i Haqīqāt (Ms. personnel). - 50, 62.
- Kā-Raḥīm Kākāi, 'Ālam-i Haqīqāt (Ms. personnel). - 7, 49, 50, 62.
- Kārnāmak-i Artaxšīr-i Pāpakān, éd. Khudāyār Dastūr Shahrāyār Irāni. Bombay 1899. - 24.
- Kollyāt-e Haft Jeldī Eskandar-nāma (Cf. Eskandar-nāma populaire). - 29.
- Langlois, Victor, *Histoire de Daron*. Paris 1881. - 37.
- Lescot, Roger, *Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sinjar*. Beyrouth 1938. - 26. *Quelques pages inédites de Djāmī*: Bull. d'études orient. de l'Inst. franç. de Damas 7-8. - 38.
- Mam-u Zīn, in O. Mann, *Die Mundart der Mukri-Kurden I*. Berlin 1906 (nouv. éd. F. B. Rudenko, Ahmed Xani, *Mam u Zin*. Moscou 1962). - 46.
- Marco Polo, *La description du monde*, éd. fr. Louis Hambis. Paris 1955. - 34.
- Massignon, Louis, *La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au moyen âge*: NCLIO 1952, 171-197. - 12. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris 1929. - 47.
- Mélikoff, Irène, *Nombres symboliques dans la littérature épico-religieuse des Turcs d'Anatolie*: JA 1962, 435-445. - 13.
- Menasce, Jean-P. de, *Un lapidaire pehlevi*: Anthropos 37-40, 1942-1945. - 41.
- Minorsky, V., *Notes sur la secte des Ahl-i Haqq*: Revue du Monde Musulman 40-41, 1920, 19-97 et 44-45; 1921, 205-302; aussi sous forme de livre, Paris 1922. - 1.
- Minūi-Xrat (Dīnā-i mainôg Khi-

- rad.), trad. E. W. West. Oxford 1885. - 31.
- Moḥammad Ḥusayn b. Xalaf Tabrizī, *Borhān-e Qāte'*, éd. M. Mo'in. Téhéran 1342 H. s. - 40.
- Mohammad-i Ḥanifa (= M. Ḥanafīya), *La légende* (en gour.) de . . . Ms. B. N. Paris (Suppl. persan). - 26.
- Moḥammad Karīm Tabrizī, *Borhān-e Jāme'*. Tabriz 1260 H./1844. - 37.
- Moḥammad Xāwand-šāh, *Rawdat-us-Safā* II. Bombay 1261 H./1845. - 39.
- Mokri, M., *The name of birds in Kurdish (Nāmhā-ye parandagān dar laḥḥā-ye kordī)*. Téhéran 1947. - 26.
- Persian dictionary (Farhang-e fārsī)* I. Téhéran 1952. - 37.
- Mullā Abū-Bakr ibn Hidāyat Allāh Gūrānī Kurdī. *Riāḍ-ul-Xulūḍ*, ms. personnel présenté dans la revue *Yādegār*, 5e année, nos 6 et 7, Téhéran 1327 H. s./1949, 37-48. - 27, 35, 57.
- Autres ouvrages, cf. p. 2.
- Nādir-Šāh (Ms. sur la mort de N. Š.). Bibl. de Leningrad. - 26.
- Nau, François, *Étude sur Job XXXIX, 13, et sur les oiseaux fabuleux qui peuvent s'y rattacher*: JA 1929, 193-236. - 33.
- Nizāmī, *Haft-paykar*, éd. Vaḥid Dastgerdī. 2e éd. Téhéran 1334 H. s. (Éd. H. Ritter - J. Rypka, *Heft peiker*, ein romantisches Epos des Nizāmī Genḡe'i. Istanbul 1934). - 27, 31, 34.
- Xosrow-o Šīrīn*, éd. Vaḥid Dastgerdī. Téhéran 1313 H. s. (Éd. L. A. Xetagūrov. Bakou 1960). - 77.
- Prince Ibrāhīm et la princesse Nūš-āfarīn, *Le* (Ms. personnel). - 30, 35.
- Quṭb-ud-Dīn Maḥmūd Šīrāzī, *Durrat-ut-tāḡ*. Téhéran 1320 H. s. - 28.
- Romūz-e Ḥamza (Les secrets de Ḥamza). Éd. lith., Tabriz 1320 H. s./1902. - 13, 14, 27-30, 32, 33, 35, 36.
- Sa'dī, *Golestān*, éd. Moscou 1959. - 27, 35, 45.
- Būstān*, éd. M. A. Forūḡī. Téhéran 1316 H. s. - 28, 31, 32, 34.
- Kollīyāt*. Téhéran 1340 H. s./1962. - 14.
- Sultān-Walad, *Walad-nāma*, éd. Jalal Homāī. Téhéran 1315 H. s./1936. - 28.
- Ta'bir-e xvāb. Ms. Bibl. Goettingen, Per. 36 (Orient 155): - 36.
- Wendt, Herbert, *Ils n'étaient pas dans l'arche* (Auf Noahs Spuren), trad. A. Pougetoux. Paris 1959. - 34.
- Virolleaud, Ch., *La légende chiite du roi Kāniyā*: RHR 130, 92-106 et CRAI 1942, 276-282. - 57.
- Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn, éd. B. T. Anklesaria. Bombay 1956. - 31.
- Zayn-ud-Dīn Maḥmūd Wāsefī, *Badāye'-ul-Waqāye'*, éd. Alexandre Baldirov. Moscou 1961. - 14.







۲۱۸

القاص مرمو:

دامش وطاسه	دامیار بنیامین دامش و طاسه
نینا تننش ورو غواصه	شهبازش گردن خواجهای القاصه

۲۱۹

زنگی مرمو:

دامش ودیا	دامیار بنیامین دامش ودیا
نینا تننش او سر و پیا	شهبازش گردن خواجهای زنگیا

۲۲۰

شریف مرمو:

دامش و کیفا	دامیار بنیامین دامش و کیفا
نینا تننش ورو حریفا	شهبازش گردن خواجهای شریفا

۲۲۱

شکر مرمو:

دامش خبرا	دامیار بنیامین دامش خبرا
نینا تننش ورو انگرا	شهبازش گردن خواجهای شکرا <sup>۴۷</sup>

<sup>۴۷</sup> Le texte porte انگرا au lieu de شکرا: certainement lapsus du scribe.

۲۱۳

اعظم مرمو:

دامش بی غمه      دامیار بنیامین دامش بی غمه  
نینا تننش ورو کر مه      شهبازش گردن خواجای اعظمه

۲۱۴

مراد مرمو:

دامش یکتائی      دامیار بنیامین دامش یکتائی  
نینا تننش ورو سمائی      شهبازش گردن خواجای مرائی

۲۱۵

قول اوغلی مرمو:

دامشا تله<sup>۴۶</sup>      دامیار بنیامین دامشا تله<sup>۴۶</sup>  
نینا تننش ورو حوله      شهبازش گردن نه قول اوغله

۲۱۶

داود مرمو:

دامشا وزین      دامیار بنیامین دامشا و زین  
نینا تننش او ماه سرین      شهبازش گردن خواجای جنین

۲۱۷

احمد مرمو:

دامشا تمام      دامیار بنیامین دامشا تمام  
نینا تننش او شون کلام      شهبازش گردن خواجای زرده بام

<sup>۴۶</sup> Le texte porte .

۲۰۸

اعظم مرمو :

مرکبم کوو      ولطف احمد مرکبم کوو  
 نویسنده مزویت هام جفت ایو      ایو بنیام، [قل] او غلیا نو

۲۰۹

مزویت مرمو :

ایسا مزو یتم      پیر موسی سلطان ایسا مزو یتم  
 قلمم باقی مراد او یتم      مرادم رهزا نخلیم شیطم

۲۱۰

مراد مرمو :

پیام او مراد      ندوره احمد پیام او مراد  
 خان احمد کرکوت کردمان وشاد      شامان پیدا کرد او غلیشا ها متای

۲۱۱

قول اوغلی مرمو :

اوغلیم پدر      خواجهام احمد اوغلیم پدر  
 مرادم رهزا یاوام او شوهر      مزویت موسیا موسیا شکر

۲۱۲

مزویت مرمو :

دامشا قیطه      دامیار بنیامین دامشا قیطه  
 نینا تننش نه بر نویطه      شهبازش گردن خواجهای مزویطه

۲۰۲

دامش و جفا      دامیار بنیامین دامش و جفا  
 نینا تننش و شکاش یکک تا      شهبازش گردن خواجهای مصطفی

۲۰۳

دامش دانیشان      دامیار بنیامین دامش دانیشان  
 نینا تننش او ورو کیشان      شهبازش گردن خواجهای زیمان

۲۰۴

دامشا و شمع      دامیار بنیامین دامشا و شمع  
 نینا تننش او ورو ستم      شهبازش گردن خواجهای پیر رستم

۲۰۵

خان احمد مرمو:

احمد خانم      ما وام نه کرکوک احمد خانم  
 اعظم داود مدو بیانم      قل اوغلی بنیام پیره نیشانم

۲۰۶

قول اوغلی مرمو:

بنیام کرکوت      خواجهام احمد بنیام کرکوت  
 خان احمد مشیو اوشون زومیت      زومیت مو سیا موسیاهویت

۲۰۷

اعظم مرمو:

داود دینم      محصل دو دم داود دینم  
 خان احمد خواجهام بنیام نوینم      زومیت موسیا گواه زینم

۱۹۶

دامش ونوی      دامیار بنیامین دامش و نوی  
 نینا تننش ورو بسوی      شهبازش گردن چه<sup>۴۵</sup> بالاموی

۱۹۷

دامشا ماوی      دامیار بنیامین دامشا ماوی  
 نینا تننش نه لیو آوی      شهبازش گردن خواجای پیر داوی

۱۹۸

دامشا شطا      دامیار بنیامین دامشا شطا  
 نینا تننش او کوی سرقطا      شهبازش گردن خواجای ابوتا

۱۹۹

دامش وگلا      دامیار بنیامین دامش و گلا  
 نینا تننش او برزه ملا      شهبازش گردن خواجای عبدلا

۲۰۰

دامش ولاوه      دامیار بنیامین دامش و لاوه  
 نینا تننش جه یانه کاوه      شهبازش گردن بی ایاو باوه

۲۰۱

دامشا عامه      دامیار بنیامین دامشا عامه  
 نینا تننش جه صیح تا شامه      شهبازش گردن خواجای سیدما مه

<sup>۴۵</sup> Ms. B ج.

۱۹۰

داود مرمو:

دامشا نیستی	دامیار بنیامین دامشا نیستی
نینا تننش یا نه شیخ عیسی	شهبازش گردن خواجهای پیر موسی

۱۹۱

دامشا امین	دامیار بنیامین دامشا امین
نینا تننش او روی سرزمین	شهبازش گردن و بی کفر کین

۱۹۲

دامشا هزار	دامیار بنیامین دامشا هزار
نینا تننش چه برّ تاو بار	شهبازش گردن خواجهای یادگار

۱۹۳

دامشا دایم	دامیار بنیامین دامشا دایم
نینا تننش چه سر تا پایم	شهبازش گردن خواجهای ابراهیم

۱۹۴

دامش میلکی	دامیار بنیامین دامش میلکی
نینا تننش سرو نیلکی	شهبازش گردن خواجهای خیلکی

۱۹۵

ابراهیم مرمو:

ایراد بلبل	ابراهیمنان ایراد بلبل
خشمم جیما خواجهای برزه مل	قهبری وم کردن عبدل بی و گل

۱۸۵

بنیامین مرمو:

بنیام یورنج      پیر سرهنگم بنیام یورنج  
قیصر موسیٰ مصطفیٰ سرنج      سرهنگ خدانا روزشا چند بنج

۱۸۶

پیر موسیٰ مرمو:

دامش او بره      دامیار بنیامین دامش او بره  
نینا تنش ورو گوهره      شهبازش گردن خواجهای قیصره

۱۸۷

داود مرمو:

دامش یکک چکی      دامیار بنیامین دامش یکک چکی  
نینا تنش ورو سر تکی      شهبازش گردن خواجهای گرچکی

۱۸۸

داود مرمو:

گرچکک اوگر      خواجهام سرهنگا گرچکک اوگر  
بنیام صیادا گردنم لنگر      تبریز اسدا حواله هنر

۱۸۹

احمد مرمو:

تبریز طورم      قیصر موسیٰ تبریز طورم  
خدام سرهنگا منمانوچورم      یورنج بنیاما ابراهیم بورم

۱۸۰

پیروهی مرمو:

میرزای سلیمان میهون دینم	میهون دینم
میهون مو سیا جاور مسکینم	سلیمان داود تاجش قرینم

۱۸۱

رمز بار مرمو:

دامیار بنیامین دامشا زرده	دامشا زرده
شهبازش گردن نژاد نمرده	نینا تنش او ورو پرده

۱۸۲

احمد مرمو:

دامیار بنیامین دامشا دانه	دامشا دانه
شهبازش گردن ملو نیشا نه	نینا تنش وی بها نه

۱۸۳

پادشاه مرمو:

ویم بحر سرم بنیام نهنگک	بنیام نهنگک
ایسا ساطانم یورما سرهنگک	چلتن والاوز نه گرد هونگک

۱۸۴

پادشاه مرمو:

سر منشیانم سرهنگک دودان	سرهنگک دودان
ایمه دوریشان آشان ملاهان	بیمان و داوای ملک دوقوان

۱۷۵

داود مرمو:

دامشا بُرکان	دامیار بنیامین دامشا بُرکان
چا وقت حاضر بین جه قوای گرگان	قوج اسمعیل بردیم ورگان

۱۷۶

پیر موسی مرمو:

دامشا بطه	دامیار بنیامین دامشا بطه
نینا تنش نه ورو گطه	شهبازش گردن خواجهان دولته

۱۷۷

داود مرمو:

دامشا پنهان	دامیار بنیامین دامشا پنهان
نینا تنش او ورو دکان	شهبازش گردن خواجهای سلیمان

۱۷۸

داود مرمو:

سلیمان پری	سلیمانفان شاه دیو و پری
نگینم بنیام یاوام خبری	میهنوم موسی تا جم حیدری

۱۷۹

بنیامین مرمو:

بنده او تاجم	چی سلیمان بنده او تاجم
سلیمان داود نگین رواجم	نگینش ویم پی خواجهام باجم

۱۷۰

ابراهیم مرمو:

دامیار بنیامین دامشا قایم	دامشا قایم
شهبازش گردن خواجهی ابراهیم	نینا تننش درم و دایم

۱۷۱

ابراهیم مرمو:

سوره بیانی ابراهیم فی دم	ابراهیم فی دم
دیام وحسین و تیغ هوم	نمام او فرزند غیظم <sup>۴۴</sup> کرد نودم

۱۷۲

احمد مرمو:

دامیار بنیامین دامشا قایل	دامشا قایل
شهبازش گردن خواجهی اسماعیل	نینا تننش او ورو مایل

۱۷۳

بنیامین مرمو:

نواع حسینی نوا من نوچه	نوامن نوچه
یا وام و غضب سوره تیغ سوچه	نه بطن رمزی پیام ووقوچه

۱۷۴

بنیامین مرمو:

سر اسمعیل رسیده حسین	رسیده حسین
او گرگ داودا ابراهیم پوزین	داود بردانیش رسا چه مابین

<sup>۴۴</sup> Mss. A et B غیظم.

۱۶۵

پیر موسی مرمو:

آمام نه سما	ثمن بیانی آمام نه سما
چنی مصطفی کردمان طما	خواجام جلیلا بیمی و هما

۱۶۶

پیر موسی مرمو:

ثمن سار بیم	مصطفی ساعی ثمن سار بیم
بلکسیم رمزا نه او هوار بیم	خواجام جلیلا نه دمشق شار بیم

۱۶۷

احمد مرمو:

دامشا هوی	دامیار بنیامین دامشا هوی
چنی ابراهیم نتان پوی	شهبازش گردن پیره شاهوی

۱۶۸

رمز بار مرمو:

دامشا کیسه	دامیار بنیامین دامشا کیسه
نینا تنش او ورو قیسه	شهبازش گردن خواجای بلکیسه

۱۶۹

رمز بار مرمو:

بلکیس وایه	رمز نانا فی رمز بلکیس وایه
نحوض کوثر بیام و تابه <sup>۴۸</sup>	دایه او قوچم بنیامین تابه <sup>۴۹</sup>

<sup>۴۸</sup> طایه Le texte porte

۱۶۰

احمد مرمو:

دامشای ویزی      دامیار بنیامین دامشا ویزی  
نینا تننش ورو ستیزی      شهبازش گردن خواجای تبریزی

۱۶۱

پادشاه مرمو:

داود دلیان      بنیامین پیرن داود دلیان  
نه سینۀ میرزا یورم جلیان      ثمن موسی احمد قند یان

۱۶۲

بنیامین مرمو:

میرزا ییانی چنی بگتره      چندی ییانی او شون وره  
نه کنج دمشق یاوام خبره      پادشام پیدا کرد نه زیل<sup>۴۲</sup> و بره

۱۶۳

مصطفی مرمو:

دامش یائی بی      دامیار بنیامین دامش یائی بی  
نینا تننش ورو ماهی بی      شهبازش گردن خواجای ساعی بی

۱۶۴

پیر موسی مرمو:

دامش یانه      دامیار بنیامین دامش یانه  
نینا تننش چنی ارژنگه      شهبازش گردن خواجای ثمنه

<sup>۴۲</sup> Mss. A et B ذیل au lieu de زیل.

۱۵۵

پیر موسی مرمو:

دامش بی هوی	دامیار بنیامین دامش بی هوی
نینا تننش ورو بی توی	شهبازش گردن خواجای یاهوی

۱۵۶

پیر موسی مرمو:

گیر دیوانه ام	هام فرد قیسم گیر دیوانه ام
خواجام او لعلا قیسن و یانم	آهو حسینا و بی بهانه [م]

۱۵۷

احمد مرمو:

آهوی او صحرا	رفیق مجنون آهوی او صحرا
یاوام او کوی نشت و بی مدارا	خواجام او لعلا نه قیس دیارا

۱۵۸

ابراهیم مرمو:

دامشا و دس	دامیار بنیامین دامشا و دس
نینا تننش نه ماوای الس	شهبازش گردن باوش نیا کس

۱۵۹

داود مرمو:

دامش ویره	دامیار بنیامین دامش ویره
نینا تننش او شون ویره	شهبازش گردن خواجای بگتره

۱۵۰

داود مرمو:

دامشا خیلی      دامیار بنیامین دامشا خیلی  
 نینا تنش او ورو میلی      شهبازش گردن خواجای لیلی

۱۵۱

داود مرمو:

لیل صاحب میل      داود نانی لیل صاحب میل  
 وویل دوسم ویلم نه دوجیل      دوسم مجنوننا سویل

۱۵۲

داود مرمو:

لعلیوش بردن      مجنون نه ایوب لعلیوش بردن  
 کرمان و هیبت قالوشان وردن      لعلش خواجاما شفای گرد دردن

۱۵۳

داود مرمو:

پیسالم رمزن      من لیل سیاو پیسالم رمزن  
 دایم هام فردن فانیش ورمزن      ایسا لیانسان یورتم و حمزن

۱۵۴

داود مرمو:

رمز پیالم      حیرانم نه بزم رمز پیالم  
 پیالم رمزا یاوا و تالم      لعل مجنونی مشناسو کالام

۱۴۵

رمز بار مرمو:

دامش بی غمه      دامیار بنیامین دامش بی غمه  
نینا تننش ورو کرمه      شمبازش گردن خواجهای حاتم

۱۴۶

پادشاه مرمو:

غلامان لیسه      بگیران نظام نجوقه لیسه  
یازده و هفت چل چنی یریه      پیام و مهمان او لعل قیسه

۱۴۷

بنیامین مرمو:

لا لم لالیوا      ویم قیس لیوه لالم لالیوا  
لیم داودا حالم حالیا      لالم خواجهاما یه خیالیوا

۱۴۸

بنیامین مرمو:

لعلیوم بینیان      مجنون چول گرد لعلیوم بینیان  
لالم خواجهاما هفت تن لیش ژنیا      چنی چلتنه جه مکان کنیان

۱۴۹

بنیامین مرمو:

مکاتم چولن      ویم قیس چول گرد مکاتم چولن  
لالم نه بالن پوسم نه کولن      لالم خواجهاما یاران چه هولن

۱۴۰

پادشاه مرمو:

دیوانه دیرم	غلامان سرسام دیوانه دیرم
له رم چه هفتن بین و میرم	دیوانه <sup>۴۰</sup> ماچان رمز من طیرم

۱۴۱

بنیامین مرمو:

هفتمین میان	لره دانه بیم هفتمین میان
و اذن خواجهام رزواطیر شیان	شکارم آورد نیام او میان

۱۴۲

داود مرمو:

دامشا عجب	دامیار بنیامین دامشا عجب
نینا تننش او ورو هوپ	شهبازش گردن خواجهای رجب

۱۴۳

پیر موسی مرمو:

دامشا موی	دامیار بنیامین دامشا موی
نینا تننش او ورو هوپی	شهبازش گردن خواجهای نجوی

۱۴۴

پیر موسی مرمو:

نجوم دانا	میرزای دانا بیم نجوم دانا
چنی بنیامین ثبتمان واننا	بنیامم لره حی <sup>۴۱</sup> و توانا

<sup>۴۰</sup> Le texte porte دیوانه.<sup>۴۱</sup> Mss. A et B می au lieu de حی.

۱۳۵

مصطفی مرمو:

قاضي او قاضم<sup>۳۹</sup>      خواجام نا عوثا قاضي او قاضم<sup>۳۹</sup>  
 ياران انتظار نه کوکک سازم      اذن خواجام بي نه گیر گازم

۱۳۶

مصطفی مرمو:

دامشا هون      داميار بنيامين دامشا هون  
 نينا تنش نه صحراي ارمن      شهبازش گردن خواجاي قاضي بن

۱۳۷

داود مرمو:

حمزه ناعوث شيط      چندی بياني حمزه نا عوث شيط  
 قنديل احمد ا بين هلاويط      خواجام نا عوثا سوار كليط

۱۳۸

احمد مرمو:

دامشا و ديل      داميار بنيامين دامشا و ديل  
 نينا تنش او ورو هويل      شهبازش گردن خواجاي قنديل

۱۳۹

احمد مرمو:

قنديل اسما      نا عوث خواجاما قنديل اسما  
 شرط و بنيامين نازيمان قسما      حقيقت واني پريمان رسما

<sup>۳۹</sup> Dans le texte قازم au lieu de قاضم (قاص, abréviation de قاضي pour les besoins de la rime).

۱۳۰

ابراهیم مرمو:

چنی شهنشاه منزل یافته	منزل یافته
چنی غلامان کالامان یافته	خواجام خوشینا کاکاما یافته

۱۳۱

پادشاه مرمو:

چنی کاکا بی گردمان <sup>۳۸</sup> نوینی	گردمان <sup>۳۸</sup> نوینی
کاکام ردا بی احمد ستوینی	غلامان جم بین او سروینی

۱۳۲

احمد مرمو:

خواجام شهنشاه ستویم بیا	ستویم بیا
اسم ستون بی دوره شهنشا	چنی کاکا بیم نه دور دنیا

۱۳۳

داود مرمو:

می زردم رمزا چلبی زردم	چلبی زردم
شاهمان پیدا کرد نه یافته و هر دم	ستویم احمد کاکا و شرطم

۱۳۴

پیر مویی مرمو:

دامیار بنیامین دامشا وازی	دامشا وازی
شهبازش گردن خواجای قاضی	نینا تنزش او ورو بازی

<sup>۳۸</sup> Le texte porte گردمان.

۱۲۵

مصطفی مرمو:

دامشا که	دامیار بنیامین دامشا که
نینا تنش او ورو همه	شهبازش گردن خواجهای دودمه

۱۲۶

روز بار مرمو:

دامشای گرد	دامیار بنیامین دامشای گرد
نینا تنش نورو نورد	شهبازش گردن خواجهای میه زرد

۱۲۷

ابراهیم مرمو:

دامش دامائی	دامیار بنیامین دامش دامائی
نینا تنش ورو سمائی	شهبازش گردن خواجهای بابائی

۱۲۸

ابراهیم مرمو:

بابای بزرگی	چنی شهنشاه بابای بزرگی
شیخ رش نه شکار حواله برگگی	چنی یاقم کرد داوای گرگی

۱۲۹

ابراهیم مرمو:

بافته کالائی	نه کو یاقم بافته کالائی <sup>۳۶</sup>
کاکا و شهنشاه عرش بالائی	هاکاکا موو شون زالائی <sup>۳۷</sup>

<sup>۳۶</sup> Cet hémistiche ne se trouve pas dans le ms. A.

<sup>۳۷</sup> Mss. A et B ذالائی.

۱۲۰

پادشاه مرمو:

خوشینم خوشین  
صاحب: پهلده خوشینم خوشین  
زماښت دوست به نام کشین  
نه دور کاووس داووم رشین

۱۲۱

بنیامین مرمو:

کا کای کا کانم  
دام شرط و دست کا کای کا کانم  
ارا گیل یار یقه چاکانم  
نه سالاره<sup>34</sup> دیم خواجای پنا نم

۱۲۲

داود مرمو:

دامش طلبی  
دامیار بنیامین دامش طلبی  
نینا تنش و بی عتوی<sup>35</sup>  
شهبازش گردن خواجای چلوی

۱۲۳

پیر موسی مرمو:

دامشا دیار  
دامیار بنیامین دامشا دیار  
نینا تنش او ورو شکار  
شهبازش گردن خواجای شهریار

۱۲۴

پیر موسی مرمو:

شهریار کمان  
روزی [نی] دم، شهریار کمان  
نه شون کا کا دانمان دیوان  
شامان پیدا کرد چه میرزا آمان

<sup>34</sup> Ms. B سالاره.<sup>35</sup> Mss. A et B بی عطوی.

۱۱۵

ابراهیم مرمو:

بیانم او خان      نه دوره شاه فضل بیانم او خان  
دون و دون چندیش مدیمی نیشان      چنی جبرئیل شیام او کیوان

۱۱۶

پادشاه مرمو:

نیانم کیوان      رای دو هفت طبق نیانم کیوان  
درم مرزنا هریک یکک تاوان      ارم مرزنا مزگفت و ایوان

۱۱۷

داود مرمو:

دامشا قزه<sup>۳۳</sup>      دامیار بنیامین دامشا قزه<sup>۳۳</sup>  
نگوش ماهی هام جفت حمزه      شهبازش آورد میوه خربزه

۱۱۸

پیر موسی مرمو:

دامشا تاله      دامیار بنیامین دامشا تاله  
نیا تنش نه عرش بالا      شهبازش گردن خواجای پیر صاله

۱۱۹

بنیامین مرمو:

خوشین پا کا      خواجای غلامان خوشین پا کا  
دون پردیور خواجام صا کا      بزرگی دین را گه حکا کا

<sup>۳۳</sup> Ainsi dans le texte. Probablement غمضه (*gamḍ-a*) ou غمزه (?).

۱۱۰

احمد مرمو:

برّه او برّ بيم  
خواجهام دوريش كرد نه شيوه گريم  
ياران چني قول برّه او برّ بيم  
ياران و نشاط پرديشان شرّ بيم

۱۱۱

پادشاه مرمو:

دون و دون گيلام  
چني ياوران طاوسي زيلايم<sup>۳۰</sup>  
اوشون شمه دون و دون گيلام  
چني احمدی ناعوث اعلايم

۱۱۲

ابراهيم مرمو:

دامشا اعلا  
چني احمدی گيلام او بالا  
داميار بنيامين دامشا اعلا  
شهبازش گردن خواجای تالا<sup>۳۱</sup>

۱۱۳

ابراهيم مرمو:

تاله سوارم<sup>۳۲</sup>  
ايراد شيوه خاوندگارم  
هام جفت حسين تاله سوارم<sup>۳۲</sup>  
چني منصورى شون شكارم

۱۱۴

ابراهيم مرمو:

اوشكار شونم  
جفت حسيني برز ستونم  
چني باد ياه او شكار شونم  
عرض برّه بي من سر نگونم

<sup>۳۰</sup> Le texte porte ذيلام.<sup>۳۱</sup> Dans le texte طالا.<sup>۳۲</sup> Dans le texte سوارم طاله.

۱۰۵

مصطفی مرمو:

دامشا گرگا\* دامیار بنیامین دامشا گرگا\*  
 نینا تنش او ورو برکا شهبازش گردن خواجای ترکا

۱۰۶

مصطفی مرمو:

ترک سر بر بیم مصطفی مطلق ترک سر بر بیم  
 جاوم و دست نه داود گرر بیم بهانه بره جوپونه قر بیم

۱۰۷

رمز بار مرمو:

حقم وات چنه عینه بیانی حقم وات چنه  
 نفضل بره یاوامی پنه من واتم می نه منصور بی خنده

۱۰۸

رمز بار مرمو:

رمز حق جور بیم عینه بی انواع رمز حق جور بیم  
 لطف خواجام بیم جه بره دور بیم چونکه حقم وات حق منصور بیم

۱۰۹

بنیا مین مرمو:

بنیاد منصورى شریک بره بنیاد منصورى  
 پیام و ساقی حوض قصورى سنگه سار شهر نه بره جورى

\* Ms. A. کرکا.

۱۰۰

بنیامین مرمو:

ندوره برّه داما ضیاء	داما ضیاء
پیمان زماشت خطامان بیا	برّه کفت ندام حرص نوبیا

۱۰۱

داود مرمو:

دامیار بنیامین دامشا دیمه	دامشا دیمه
شهبازش گردن خواجای نسیمه	نینا تننش او ورو بیمه

۱۰۲

پیر موسی مرمو:

دامیار بنیامین دامشا دیا	دامشا دیا
شهبازش گردن خواجای زکریا <sup>28</sup>	نینا تننش او ورو ضیاء

۱۰۳

پیرموسی مرمو:

نه خطای ویم زکریا <sup>28</sup> شقم	زکریا <sup>28</sup> شقم
چونکه خطام بی نوی مطلقم	نویسنده دوران دوهفت طبقم

۱۰۴

پیر موسی مرمو:

خلاتم قلم قلم باقی	قامم باقی
چونکه خطام بی بیمی سلاخی	هوهوری دیده دار کرد مان تباقی

<sup>28</sup> Le texte porte زکریا.

۹۵

احمد مرمو:

دامشای دینا	دامیار بنیامین دامشای دینا
نینا تنش او ورو زینا	شهبازش گردن خواجای حسینا

۹۶

ابراهیم مرمو:

دامشای منا	دامیار بنیامین دامشای منا
نینا تنش نی سر و بنا	شهبازش گردن خواجای حسنا

۹۷

ابراهیم مرمو:

حسینم بیا	خواجهام قشمشاه حسینم بیا
نیمی جه نیمی نوانی زیا	زیاد موران وتیغ برآ

۹۸

پادشاه مرمو:

غلامان غضلا	میدان یاری حوش و غضلا
چنی چاتنه کردمان غضلا	ندوره مولا شیم او شاه غضلا

۹۹

پادشاه مرمو:

برّه وم کردن	نه وصل حسین برّه وم کردن
چنی هم یاران زمایشت دردن	حسین حسینا گوشتمان وردن

۹۰

پیر موسی مرمو:

نصیر بی سر      موسینا نی نصیر بی سر  
ولطف خواجام هاچریم او بحر      آواز قرقره بجرم کردن سیر

۹۱

پیر موسی مرمو:

دامشا توشه      دامیار بنیامین دامشا توشه  
ماهی قرقران یکک یکک بی هوشه      قرقره زرده داووش نگوشه

۹۲

بنیامین مرمو:

زه نصیر بحر<sup>۲۷</sup>      او قرقره ویم بی زه نصیر بحر  
داووم هام جفت بی نشام تاو سحر      موسیا نصیر خواجام کردش قهر

۹۳

مصطفی مرمو:

قهر کردنی      غذای نصیر بیم قهر کردنی  
لعلف خواجام بی شاهمان برده نی      نصیر آمانت دایا کردنی

۹۴

روز مرمو:

نصیری بردن      پاد شام و اخلاص نصیری بردن  
جه نوح طوفان نصیر برکردن      چوین مرغ بسمل سرش بگردن

<sup>۲۷</sup> Cet hémistiche ne se trouve pas dans le ms. A.

۸۵

احمد مرمو:

دامش عتوه <sup>25</sup>	دامیار بنیامین دامش عتوه <sup>25</sup>
نینا تننش ورو سووه <sup>26</sup>	شهبازش گردن خواجهای خسروه

۸۶

پادشاه مرمو:

شیم او باربط	نوره خسرو شیم او باربط
روزم باد آور نکیسام سکت	بنیام عیسی ویم شیام او بت

۸۷

بنیامین مرمو:

دامشا آمان	دامیار بنیامین دامشا آمان
نینا تننش نورو سامان	شهبازش گردن خواجهای سامان

۸۸

داود مرمو:

دامشا هنر	دامیار بنیامین دامشا هنر
نینا تننش او ورو مرم	شهبازش گردن خواجهای قر

۸۹

پیر موسی مرمو:

دامشا سیره	دامیار بنیامین دامشا سیره
نینا تننش او ورو دیره	شهبازش گردن خواجهای نصیره

<sup>25</sup> Mss. A et B. عتوه.<sup>26</sup> Mss. A et B. سووه.

۸۰

احمد مرمو:

کلاو جنم	کلاو جنم
پری عمرو <sup>21</sup> دزد خلات تم <sup>22</sup>	کلاو عیاررای صخری <sup>20</sup> جنم
ماوای جاودان جفت از تخم	

۸۱

پیرموسی مرمو:

دامشا طوره	دامیار بنیامین دامشا طوره
نینا تننش نه ورو گوره <sup>23</sup>	شم.بازش گردن خواجای شاپوره

۸۲

داود مرمو:

دامشا هنه	دامیار بنیامین دامشا هنه
نینا تننش نه سر و بته	شم.بازش گردن خواجای کوه کته

۸۳

رهز مرمو:

دامشا داور	دامیار بنیامین دامشا داور <sup>24</sup>
نینا تننش او ورو شاور	شم.بازش گردن خواجای باد آور

۸۴

بنیامین مرمو:

دام گزینه	هفتم جا دام گزینه
چندی سلمان بیم شیم او مدینه	ایسا بنیام یورتم شیرینه

<sup>20</sup> Mss. A et B صخری.<sup>21</sup> Mss. A et B امر.<sup>22</sup> Mss. A et B توتم.<sup>23</sup> Ms. B کوره.<sup>24</sup> Ms. A دامشاور.

۷۵

روز مرمو:

دامشا امیر	دامیار بنیامین دامشا امیر
نینا تنش او ورو <sup>۱۸</sup> تگبیر	شهبازش گردن خواجهای زرجهیر

۷۶

پادشاه مرمو:

حزۀ عرب	میر ماینم حمزۀ عرب
چنی بختکی کردمان عتو <sup>۱۹</sup>	دوستم پیدا کرد وریزان جلو

۷۷

مصطفی مرمو:

دامشا و فرّ	دامیار بنیامین دامشا و فرّ
ولطف خواجهام نه شیم او هورّ	نیزه بیم نه دست امیر شش پرّ

۷۸

پیرموسی مرمو:

دامش و گله	دامیار بنیامین دامش و گله
نینا تنش او ورو مله	شهبازش گردن خواجهای مقبله

۷۹

داود مرمو:

دامشا تاری	دامیار بنیامین دامشا تاری
نینا تنش او قوای ماری	شهبازش گردن خواجهای عیاری

<sup>۱۸</sup> Ms. A او ورو au lieu de ورو.

<sup>۱۹</sup> Mss. A et B کردمان عتو au lieu de کردمان عتو.

۷۰

سلطان مرمو

سلطان غزیم بادیل بیانی      بادیل بیانی  
نه بذر دوره کی بر بیانی      او جنگک تیلان مگر شیبانی

۷۱

سلطان مرمو:

نه شهر غز نه شمس بی حلیم      شمس بی حلیم  
موسی مینگه گیر بهانه وم بیم      کاکام کفت نه دام پری زروسیم

۷۲

پیر موسی مرمو:

دامیار بنیامین دامشا و تیر      دامشا و تیر  
شهبازش گردن خواجهای مینگه گیر      نینا تننش او ورو امیر

۷۳

داود مرمو:

دامیار بنیامین دامش او همسا      دامش او همسا  
شهبازش گردن خواجهای شمسای      نینا تننش او ورو لمسا

۷۴

بنیا مین مرمو:

و ناز دودم دامای فیله      دامای فیله  
دیش بنیام بی وزش قندیله      چنی محموده بیم و بادیه

٦٥

پیر موسی مرمو:

دامشا تنه      دامیار بنیامین دامشا تنه  
 نینا تنش او سربنه      شهبازش گردن خواجای حسنه

٦٦

پادشاه مرمو:

حسنم آما      وناز ایاز حسنم آما  
 چنی بادیه شیم او شاما      حسنم حلیم موسی سیاما

٦٧

پادشاه مرمو:

او کوی غزنوی      چندی سلطان بیم او کوی غزنوی  
 پری غلامان کردم عتوی<sup>١٥</sup>      ششم<sup>١٧</sup> داودا ردام سرکوی

٦٨

پاشاه مرمو:

قرم کرد مُگر      پی آوئیلان قرم کرد مُگر  
 پری قتل عام بی وچرای چر      بهانه ویم بی غلامان بی قر

٦٩

پادشاه مرمو:

قرم کرد نُصیر      پی آوئیلان قرم کرد نُصیر  
 موسی مینگه گیر ششم وست نه دور      سلطان غزنم ردام بی ودیل

<sup>١٥</sup> Mss. A et B عطری.<sup>١٧</sup> Mss. A et B ششم au lieu de ششم.

۶۰

ابراهیم مرمو

دامشا و توز      دامیار بنیامین دامشا و توز  
 نینا تننش او ورو دلسوز<sup>16</sup>      شهبازش گردن خواجای جالینوز

۶۱

رمز مرمو:

دامش قطوزه      دامیار بنیامین دامش قطوزه  
 نینا تننش او ورو هوزه      شهبازش گردن خواجای فیروزه

۶۲

بنیا مین مرمو:

دام بسازن      استام محمودن دام به سازن  
 جفتم کرمن حسنم خاصن      ایسا بنیام یورتم ایازن

۶۳

پادشاه مرمو:

چلتنم سُگت      غلامان گواهی چلتنم سُگت  
 کرمن داود هورش نه وت      بنیام ایاز شیم او محوت

۶۴

داود مرمو:

دامش بی غمه      دامیار بنیامین دامش بی غمه  
 نینا تننش نورو دمه      شهبازش گردن خواجای کره

<sup>16</sup> Ms. A لسوز.

۵۵

ابراهیم مرمو

بگیلان اوهم	یازده و هفت چل بگیلان اوهم
غلامان و ناز بوان خاطر غم	وینة پروانان ها گنام او شم

۵۶

ابراهیم مرمو:

دامش دیاره	دامیار بنیامین دامش دیاره
نینا تننش او ورو <sup>۱۳</sup> باره	شهبازش گردن تاله سواره

۵۷

پیر موسی مرمو:

دامشا بی سو	دامیار بنیامین دامشا بی سو
نینا تننش و بی خلكك، خو	شهبازش گردن خواجای ارسطو

۵۸

داود مرمو:

دامش نیشانه	دامیار بنیامین دامش نیشانه
نینا تننش ورو پنهانه	شهبازش گردن خواجای لقمانه

۵۹

مصطفی مرمو:

دامش و کیشه	دامیار بنیامین دامش و کیشه
نینا تننش او ورو پیدشه <sup>۱۴</sup>	شهبازش گردن خواجای دوریشه

<sup>۱۳</sup> Ms. A او ورو au lieu de ورو او.<sup>۱۴</sup> Ms. A پیدشه. Ms. B sans points diacritiques pour les deux premières lettres.

۵۰

مصطفی مرمو

دامشا دامه	دامیار بنیامین دامشا دامه
نینا تننش نه ورو تا نه	شهبازش گردن خواجای صمصامه

۵۱

رمز مرمو

دامشا دوان	دامیار بنیامین دامشا دوان
نینا تننش او ورو سوان	شهبازش گردن سیمرخ اوقوان

۵۲

احمد مرمو

دامش و فرضا	دامیار بنیامین دامش و فرضا
ای دون و قوا پنمان قرضا	شهبازش گردن خواجای <sup>۱۲</sup> ومرزا

۵۳

پادشاه مرمو

او دون گرده	غلامان بگندی او دون گرده
بنیامین مدران او شون شرطه	رخشم پیدا کرد نه پشت پرده

۵۴

ابراهیم مرمو:

دامشا طاوس	دامیار بنیامین دامشا طاوس
نینا تننش ندام پر قوس	شهبازش گردن خواجای کیکاوس

<sup>۱۲</sup> Ms. A. خواجاش.

٤٥

بنیامین مرمو

دامم و مزن	پری مگران دامم و مزن
نه چنگک شیران سالمام کزن	نه دور کا کا نویچم دو نگزن

٤٦

بنیامین مرمو

دامم و حولان	دامم گردنا و هلا و حولان
نه دون سلمان کردهان جولان	و چپه زرگس شامان داقولان

٤٧

داود مرمو

دامشا و پیت	دامیار بنیامین دامشا و پیت
چندی کردانیش و عوج <sup>10</sup> سرشیط	بد نه بد بدتر شیام او عفریت

٤٨

داود مرمو

دامشا عَمَر	دامیار بنیامین دامشا عمر
نینا تننش نه ورو هور	چنی اسکندر گردمان <sup>11</sup> مناس

٤٩

پیر موسی مرمو

دامش و طرزه	دامیار بنیامین دامش و طرزه
نینا تننش نه ورو برزه	شهبازش گردن خواجای گوردزه

<sup>10</sup> Mss. A et B ارج.<sup>11</sup> Ms. A گردمان au lieu de کردمان.

٤٠

مصطفی مرمو

دامش حوشه	داميار بنيامين دامش حوشه
نيننا تننش او ورو بشه	شهبازش گردن خواجاي آتسه

٤١

رمز مرمو

دامش خواره	داميار بنيامين دامش خواره
نيننا تننش ورو هواره	شهبازش گردن خواجاي گل کاره

٤٢

احمد مرمو

دامش و دسا	داميار بنيامين دامش و دسا
نيننا تننش ورو قفسا	شهبازش گردن کس بي کسا

٤٣

پادشاه مرمو

شيم او مولائي	مولاي ياران بيم شيم او مولائي
غلامان و ناز بکران شاهی	بيسدي ثنای بنيامين ماهی

٤٤

بنيامين مرمو

دامم بي درد ان	دامم تندوه <sup>٥</sup> پری بي درد ان
پادشاهم نه آفتاو غلام سرگردان	يارم پيدا کرد نه شای مردان

<sup>٥</sup> Ms. A دامم تندوه بي پری بي درد ان.

۳۵

پادشاه مرمو

شیام او یائی<sup>۵</sup>      غلامان نظام شیام او یائی<sup>۵</sup>  
 دامن قراری ارض و سمائی      بییدی ثنای پرروشنائی

۳۶

بنیامین مرمو

آفتاوم جهن      چلتن نه قول آفتاوم جهن  
 خواجهام شفقت غلام در هن      چاکر پروانه آفتاوش شمعن

۳۷

بنیامین مرمو

دامم و پاکن      ولطف خواجهام دامم و پاکن  
 غلام پی باقی بقش چاک چاکن      آفتاوا پادشاه بنیامین خاکن

۳۸

داود مرمو

دامش بی قالن      دامیار بنیامین دامش بی قالن  
 نینا تننش نه ورده تالن      شهبازش گردن خواجهای شمالن

۳۹

پیر موسی مرمو

دامشا حوت      دامیار بنیامین دامشا حوت  
 نینا تننش نه ورو سمّت      شهبازش گردن خواجهای بحر و شط

<sup>۵</sup> Le texte porte طائی au lieu de یائی.

۳۰

داود مرمو

دامش اوطه	دامیار بنیامین دامش لوطه
نینا تننش او ورو حرتیه	شهبازش گردن خواجهای مسقوطه

۳۱

پیر موسی مرمو

دامش پرنده	دامیار بنیا مین دامش پرنده
نینا تننش ورو چرنسده	شهبازش گردن خواجهای بی سنده

۳۲

مصطفی مرمو

دامش سزائی	دامیار بنیامین دامش سزائی
نینا تننش ورو جزائی	شهبازش گردن خواجهای غزائی

۳۳

رمز مرمو

دامش بی توه	دامیار بنیامین دامش بی توه
نینا تننش او ورو خوه	شهبازش گردن خواجهای اندوه

۳۴

احمد مرمو

دامش حوله	دامیار بنیامین دامش حوله
نینا تننش ورو غله	شهبازش گردن خواجهای قوله

۲۵

مصطفی مرمو

دامش ضروره	داميار بنيامين دامش ضروره
نينيا تننش ورو قصوره	شهبازش گردن خواجاي تنوره

۲۶

روز مرمو

دامش بي گرده	داميار بنيامين دامش بي گرده
نينيا تننش ورو نوده	شهبازش گردن خواجاي مازرده

۲۷

احمد مرمو

دامش و ديه	داميار بنيامين دامش و ديه
نينيا تننش او ورو ميله	شهبازش گردن خواجاي كفيله

۲۸

پادشاه مرمو

بيان ولاوه	غلامان و ناز بيان و لاوه
درمان نيان ني بجر و آوه	بنيامين آورد درش نشكاه

۲۹

بنيامين مرمو

دام و نيشا	خواجام الله بي دام و نيشا
نه بجر دري شيام او پيشا	درمان راما خواجام پيشا كيشا

۲۰

روز مرمو

دامش تا شیا	دامیار بنیامین دامش تا شیا
نینا تننش او نقاشیا	شهبازش گردن خواجهای پیشیا

۲۱

پادشاه مرمو

غلامان درآ	چنی هم بیمی شیمی او درآ
رمز بار بی نودم کردش هرهرآ	بدیدی ثنای او پیره سرآ

۲۲

بنیامین مرمو

دامم دانیشان	ندون درّی دمم دانیشان
گیلایمی او هم چنی دوریشان	شاهمان پیدا کرد خواجهای بی کیشان

۲۳

داود مرمو

دامش وفرّه	دامیار بنیامین دامش وفرّه
نینا تننش او ورو هرّه	شهبازش گردن خواجهای بی گرّه

۲۴

پیرموسی مرمو

دامش پیشائی	دامیار بنیامین دامش پیشائی
نینا تننش ورو کیشائی	شهبازش گردن خواجهای اینشائی <sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ms. A اینشائی au lieu de اینشائی (= انشائی).

۱۵

پادشاه مرمو

غلامان بگندی او شون یاری	او شون یاری
ببیدی ثنای پیر دیاری	دامه پیر شرط ووشی وزاری

۱۶

بنیامین مرمو

غلامان شیام او دون ماهی	او دون ماهی
پادشام پیدا کرد ندون یائی	چنی بیم و جفت چنی نوائی

۱۷

داود مرمو

دامیار بنیامین دامش و سوزه	دامش و سوزه
شهبازش گردن خواجای قطوزه	نینا تننش او ورو جوزه

۱۸

پیر موسی مرمو

دامیار بنیامین دامشا طوره	دامشا طوره
شهبازش گردن خواجای بوره	نینا تننش او ورو شوره

۱۹

مصطفی مرمو

دامیار بنیامین دامش و طوا	دامش و طوا
شهبازش گردن خواجای غضبا	نینا تننش ورو غوغوا

۱۰

داود مرمو

دامش و جائی	دامیار بنیامین دامش و جائی
نینا تننش نه گوش ماهی	شهبازش گردن خواجهای گواهی

۱۱

پیرهوسی مرمو

دامش طاسیه	دامیار بنیامین دامش طاسیه
نینا تننش ورو خاسیه <sup>۵</sup>	شهبازش گردن خواجهای را سیه

۱۲

مصطفی مرمو

دامش یکتائی <sup>۶</sup>	دامیار بنیامین دامش یکتائی
نینا تننش کارخانه شاهی	شهبازش گردن خواجهای ردائی

۱۳

رمز مرمو

دامش وه نوه	دامیار بنیامین دامش وه نوه
نینا تننش وه سر و کوه	شهبازش گردن خواجهای پیر سوه

۱۴

احمد مرمو

دامش دیاوه	دامیار بنیامین دامش دیاوا
نینا تننش نه ورو ماوا	شهبازش گردن خواجهای بی داوا

<sup>۵</sup> Dans le texte خاصیه

<sup>۶</sup> Ms. A یکک تائی

## مصطفی مرمو

دامش دیاری	دامیار بنیامین دامش دیاری
نینا تننش سر و سواری	شهبازش گردن خواجهای کرداری

6

## رمزبار مرمو

دامش بی هوه	دامیار بنیامین دامش بی هوه
نینا تننش مأوی بی شوه	شهبازش گردن خواجهای غوغوه

7

## احمد مرمو

دامش بی زوال	دامیار بنیامین دامش بی زوال
نینا تننش نورو شهبال	شهبازش گردن خواجهای یار کمال

8

## پادشاه مرمو

بیان او وقته	غلامان یکک یکک بیان او وقته
در گای شنطیا <sup>4</sup> بکران جخته	بیانی ثنای پیر نیکک بخته

9

## بنیامین مرمو

داما وسا	ولطف خواجهام داما وسا
یساران بیانی و شاهد گوا	یاوام او در گای خواجهام شنطیا <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ms. A شطیا.

## دوره دامیاری

۱

پادشاه مرمو

بیان او نورد  
غلامان! یکک یکک<sup>۱</sup> بیان او نورد  
واسی بنایان یاری کویز و کرده  
بیانی نئای دامه پیر شرط

۲

بنیامین مرمو

دام و دستا  
واطف خواجهام دام و دستا  
داود رهبر و شون شستا<sup>۲</sup>  
خواجیام قدرتا، غلام سرمستا

۳

داود مرمو

دامش نیانی  
دامیار بنیامین دامش نیانی  
نینا تننش ورو کیوانی  
شهبازش گردن خواجهای پنهانی

۴

پیرهوسی مرمو

دامشا دبه  
دامیار بنیامین دامشا دبه  
نینا تننش نی سرو پیسه  
شهبازش گردن خواجهای ندبه

<sup>۱</sup> Dans le texte یکیکک.

<sup>۲</sup> Ms. B. کویز و کرد.

<sup>۳</sup> Mss. A et B شستا.



۸- فهرست کتابها . . . . . 159

۹- متن گورانی . . . . . ۴۴-۱

۱. پیش گفتار زبان فارسی . . . . . یک - هشت

۲. متن گورانی دوره دامپاری . . . . . ۴۴-۱

۵- یادداشتهای زبان شناسی و دستوری . . . . . 111

۱. متون گورانی از لحاظ زبان شناسی . . . . . 111

۲. اختصاصات صوتی و املاء آنها . . . . . 112

۳. افعال . . . . . 114

۴. حروفی که در اواخر کلمات در حالات فاعلی، مفعولی و اضافی

افزوده شده است. ضمائر ملکی و مفعولی متصل بآخر کلمات 118

۵. ضمائر شخصی . . . . . 121

۶. ضمائر منعطف . . . . . 121

۷. ضمائر اشاره . . . . . 121

۸. اسم اشاره . . . . . 121

۹. حروف اضافه، ربط، قید، استهزام و سایر ادات . . . . . 122

۶- فرهنگ گورانی: . . . . . 125

۱. نامهای عام . . . . . 125

۲. نامهای اشخاص . . . . . 139

۳. نامهای جاها . . . . . 143

۷- فهرست کلماتی که در مقدمه و فصولی که بر متن افزوده شده است

آمده است . . . . . 144

۱. فهرست کلمات . . . . . 144

۲. فهرست نامهای اشخاص، نامهای طوایف و امم 153

۳. فهرست نامهای جاها . . . . . 157

## فهرست مطالب کتاب

IX		پیش گفتار بزبان فرانسه . . . . .
	1	۱- مقدمه: . . . . .
	1	۱. کلیات . . . . .
	3	۲. اختصاصات نسخه خطی . . . . .
	5	۳. ساختمان کتاب و تجزیه و تحلیل مواد آن . . . . .
	11	۲- صید معنوی: . . . . .
	11	۱. دام. کند عیار. کند وحدت. رشمه . . . . .
	17	۲. دامبار، صباد الهی . . . . .
	19	۳. عبارت نینا نینش . . . . .
	21	۴. «شون زانی» یا شناخت آثار. تعقیب شکار. پیگیری ستن . . . . .
	23	۵. شاهباز . . . . .
		۶. پرندگان دیگری که در تعبیر مذهبی بدانها اشاره شده است:
	44	طاوس، کبوتر . . . . .
	47	۳- زمان دوری و اشکال گوناگون زمان . . . . .
		۴- ترجمه «دوره دامباری» یا «صباد الهی و شاهباز ازلی»
	55	بزبان فرانسه با یادداشتها و تفاسیر . . . . .



گوناگون زمان در نزد اهل حق می باشد. فصل چهارم شامل ترجمه کتاب زبان فرانسه (بضمیمه یادداشتها و تفاسیر) و فصل پنجم حاوی اختصاصات زبان شناسی و دستوری متن دوره دامیاری است. امید است «فرهنگ گورانی» آخر کتاب و فهرس متعددهای که برای آسانی کار جویندگان ترتیب داده ام سود مند واقع شود و برای یافتن کلمات و «مقاصد» مذهبی و فولکلوری مدد کار آنان باشد. بهر حال فهرست فارسی ضمیمه نمودار مطالب مورد بحث این کتاب است.

در پایان این پیش گفتار از دوست ارجمند و همکار محترم آقای پرفسور ژرژ رُدار استاد دانشگاههای برن و نوشاتیل (در کشور سوئیس) که در چاپ این کتاب نهایت دقت و عنایت را مبذول داشته و آنرا در جزو سلسله انتشارات «متون ایرانی» خود بطبع رسانده است سپاسگزاری می کنم و کامیابی او را در کارهای علمی از صمیم قلب آرزومندم.

محمد مکرری

پاریس ۱۳۷۸ ه. ق. = ۱۹۵۸ م.  
تاریخ انتشار: ۱۳۸۷ ه. قری = ۱۳۴۵ ه. شمس  
۱۹۶۷ مسیحی

کوهستانها و دشتهای دور از مراکز ازدحام، سینه بسینه از سلف بخلاف می رسیده است.

سراسر کتاب دوره دامیاری شرح دام گسترهای پیربنیامین در راه شاهباز ازلی و گواهیهای پُر ریز هفت تن (یا هفت تنان پاک) در ادوار و اطوار مختلفه است.

این رشته از مطالعات در جزو مجموعه‌ای از تحقیقات مربوط بعقاید و تشکیلات قدیمی عیاران، فتیان، جوانگردان، و اعضاء صنوف و مشاغل متعدده (بخصوص آهنگران، چکش سازان، بافندگان، سپاهیان، سقّایان، قلم‌زنان، خاتم کاران و جز آنها) قرار دارد که همه برای تهذیب اخلاق و حفظ سنن اسلامی و ایرانی و حمایت مردم در برابر ستمگران و بیگانه پرستان و جباران هر عصر بوجود آمده است و شامل افکار و معارف عالیّه طبقات جامعه اسلامی ایرانی است. گنجینه‌ای از نسخ و رسالات مربوط. باین فرق خوشبختانه در اختیار نویسنده این سطور قرار دارد. مقداری از آنها تا کنون انتشار یافته و بقیّه نیز (اگر آفات زمان مهلتی دهد و هنوز از این حیات فانی اندکی باقی مانده باشد) بتدریج انتشار خواهد یافت.

در مقدمه و فصولی چند که بر ترجمه فرانسه و متن مصحح این کتاب افزوده ام از وضع مطالعات مربوط باهل حق و تنها آن قسمت از تحقیقات و کتب که نگارنده از لحاظ تاریخ مذاهب، زبان شناسی، جامعه شناسی و فرهنگ عامّه در باره اهل حق بزبانهای خارجی انتشار داده است بطور اختصار بحث کرده‌ام. در همان مقدمه از نسخ خطی کتاب و تجزیه و تحلیل آن وساختن و ترکیب بندی متن مفصلاً سخن رانده ام. فصل دوم کتاب را به تحقیقی در باره «صید معنوی و عرفانی» اختصاص داده ام. فصل سوم کتاب مربوط به «زمان دوری» و نوع تفکر در باره اشکال

دهد. بر طبق این کتاب حضرت پیر بنیامین که او را باید «آدم روحانی» و نخستین آفریده خواند کار قبل از خلقت جهان و بشر دانست، در طول اعصار و قرون و در ظهورات متعدده صیادوار دام در دست در جستجوی شاهباز ازلی یعنی حضرت خاوندکار جهان را می پیاورد. شاهباز ازلی در قرن چهارم هجری در جامعه مبارک شاه ماقب به شاه خوشین (شکلی از کلمه «بازخشین: باز سپید») که او را مظهر الله می دانند از مادری بکر بنام ماما جللاه در میان ایلات لرظهور می کند و بعدهای از بینایان و دیده-داران اسرار حقیقت را می آموزد. و نیز بار دیگر اندکی قبل از آنکه در جامعه سلطان سهاک ظهور کند (قرن هشتم هجری)، بر سر چشمه‌ای واقع بر فراز کوه شاهو (از شعب دالاهو از سلسله جبال غربی ایران) بهمان شکل و شمایل شاهباز خود را بچند تن از پیران حقیقت که مظاهر یاران جاودانی «جمع یاری» اند می نمایاند و آنها را از ظهور قریب خود آگاه می سازد. آنگاه بیاران دستوری دهد که دختر حسین بیگم جلد از ایل گورد جاف را بعقد شیخ عیسی نامی از سادات برزنجه در آورند و ایوبت هشیار در قریب سکنای آنها بوستانی بکارد. هنگامی که درخت توت خشک شده که در میان بوستان قرار دارد برگ سبز دهد و شاهباز ازلی بر سر آن نشیند بیاران بدانند که زمان ظهور حقیقت فرا رسیده است. پس از ظهور این آثار ایوبت هشیار پیران حقیقت را بظهور حق بشارت می دهد و در هنگام وضع حمل خاتون دایراک، شاهباز ازلی خود را بساق پای اورسانده و تبدیل بفرزند نرینه آفتاب لقائی می شود و او را سلطان سهاک نام می نهند.

تعبیرات و اشارات اسرار آمیز اهل حق مذکور در متون گورانی، گنجینه‌ای از آگاهیها و دانش گم شده یا فراموش شده قسمتی از ایران است که در طول زمان در میان قشری از جامعه ایرانی در میان عشایر و مردم

خاوندکار» بسته اند پا فرا پس نمی نهند و مأموریت ازلی خود را در هرنسل  
 و در هرجامه انجام می دهند. نورانیان مظاهر یارانِ پاكِ شاهِ مردانِ علی  
 و پیرو مکتب حقانی اویند، و مشعل حقیقت و معرفت باطنی را دست  
 بدست و عصر بعصر تا قیام غائی حقّ و شکستِ نهائی باطل زنده  
 و افروخته نگاه می دارند. بعقیده مردم این طایفه هزار و يك جامه یا مظهر  
 بر قامت هر فردی از افراد بشر از روز ازل دوشته شده است. هر که در  
 یکی از این مظاهر مرتکب گناهی شود در مظاهر یا باصطلاح آنها در  
 «دونها» و «جامه‌ها»ی دیگر مکافات کرده‌های خود را خواهد دید. اگر مشیت  
 ایزدی بعلی شاهان خطاکار و مردم کُش را برحسب ظاهر در همان جامهٔ بشری  
 بسزای افعال زشتشان نرساند در جامه‌های دیگر آنانرا بشکل غوکان، جُعدهای  
 پهن، خراطین الارض و سایر جانورانِ پلید در خواهد آورد. گناه ذرّهٔ نور  
 یزدانی که با طینت آدمی سرشته شده است بواسطه ارتکاب اعمال شنیعه از  
 شخص جدا شده و آن شخص در همان نسل و همان جامه بچیمانی سَمیع و  
 سراپا مکر و فساد تبدیل می شود و برای همیشه از وصال بحق محروم می ماند.  
 و جزو مخدولان و ملعونان ازل و ابد در می آید (مقایسه شود با داستان  
 جمشید و جدانشدن فرّه ایزدی از او و پیداشدن ضحاک ماردوش خارجی و یاران  
 او و بجان آمدن ایرانیان از ظلم و فساد در داستانهای قدیم ایران که عیناً  
 در تاج سنتی اهل حقّ نیز وجود دارد).

کتاب حاضر که نویسندهٔ این سطور در ترجمهٔ عنوان آن بزبانهای فارسی  
 و فرانسه از آن به «صیاد الهی و شاهباز ازلی» تعبیر کرده است، در  
 جزو پرارزش ترین اسناد مذهبی و تاریخی ایران بشمار می رود و عنوان حقیقی  
 آن در لهجهٔ گورانی «دورهٔ دامیاری» است. مباحث این کتاب یکی از موضوعات  
 کم نظیر بل منحصر بفرد تاریخ مذاهب و علم الاساطیر تطبیقی را تشکیل می

## پیش گفتار

آین یا مسلك حقیقت مجموعی از عقاید اسلامی شیعیان غالی و ذخائر معنوی ایران پیش از اسلام آمیخته بافکار و معارف مردم بوی قسمتی از مناطق غربی ایران است. پیروانی از این آیین در سایر نقاط ایران بخصوص در آذربایجان، لرستان، فارس، خراسان و اطراف تهران و قزوین یز وجود دارند.

این آیین را باید یکی از جاوات روح ابدی ایرانی و در بعض عقاید مجدد و ادامه دهنده آیین پیکار نور و تاریکی دانست که در چهار چوبی جدید و زنده و بقالب آزاد منشانه اسلامی در آمده است. با اینکه ریشه‌های آیین کهن ایران در آن کم و بیش مشهود می شود، معذالك فاقد محدودیتهای فکری دین بدوی موبدان قدیم و نظام اجتماعی و طبقاتی ناقص و ظالمانه آنان پیش از فرارسیدن دین مبین اسلام می باشد: خاوند، کار و هفت تنان پاک (نظیر هرمزد و امشاسپندان در دین زردشت) و یا باصطلاح مردم این طایفه «سرداران نورانی» با سپاه اهرمن پلید چهار و ستمگران و یزیدان زمان که آنها را «سرداران ظلمانی» می نامند همیشه در ستیز و آویزند. مردمان ناپاک زمان که «آلت فعل» و افزار دست سرداران ظلمانیند بگرد فرعون خونخوار وقت که دست نشاندۀ ارواح خبیثه است فراهم می آیند و فرمان او را فرمان یزدان می خوانند و چون حشرات ضاره نیکان و مردان حق را می آزارند و بقتل نفوس و هدر دماغی پردازند. ولی مردان حقیقی از راه و قرار خود و شرط و پیمانی که از روز الست در «جمع یاری



# صیاد الهی و شاپباز ازیلی یا دوره دامتاری

از کلامهای مقدس اهل حق  
بزبان گورانی  
(مستخرج از دفتر خزانه پردیوری گوران)

متن مصحح و ترجمه آن بزبان فرانسه با مقدمه، تفاسیر و یادداشت‌های زبان‌شناسی

و

تحقیق در باره صید عرفانی و زمان دوری

بانضمام فرهنگ گورانی

نوشته

دکتر محمد مکرری

ناشر: اتو هاراسویتس

ویسبادن (آلمان) ۱۹۶۷



JOHN ANDREW BOYLE

**Grammar of Modern Persian**

(Porta Linguarum Orientalium, Band IX)

1966. IX, 111 Seiten, broschiert DM 26,—

**Festschrift für Wilhelm Eilers**

Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966

1967. 596 Seiten und 1 Frontispiz sowie 18 Kunstdrucktafeln, Leinen ca. DM 90,—

RUDOLPH GELPKE

**Modern Persian Texts**

Selection, Introduction and Glossary

(Iranische Texte)

1962. 80, 32 Seiten, Kl. -8°, broschiert DM 6,80

**Indo-Iranica**

Mélanges présentés à GEORG MORGENSTIERNE  
à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire

Herausgegeben von GEORGES REDARD

1964. VIII, 195 Seiten und 1 Frontispiz, Leinen DM 48,—

MANFRED MAYRHOFER

**Die Indo-Arier im Alten Vorderasien**

Mit einer analytischen Bibliographie

1966. 160 Seiten und 2 Tafeln sowie 1 Karte, broschiert DM 36,—

MOHAMMAD DJAFAR MOÏNFAR

**Textes persans mystiques**

I. Prose. Choix, introduction et glossaire

(Iranische Texte)

1965. 58 Seiten, Kl.-8°, broschiert DM 4,80

HENRIK SAMUEL NYBERG

**A Manual of Pahlavi**

Part I: Texts, Alphabets, Index, Paradigms, Notes and an Introduction

1964. XXVIII, 184 Seiten, broschiert DM 36,—

---

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN