

ORKHAN MIR-KASIMOV

(FREIE UNIVERSITÄT BERLIN)

LE « JOURNAL DES RÊVES »
DE FAḌLULLĀH ASTARĀBĀDĪ :
ÉDITION ET TRADUCTION ANNOTÉE ¹

RÉSUMÉ

Faḏlullāh Astarābādī (m. 1396) est le fondateur charismatique du hurufisme, un des mouvements hétérodoxes messianiques qui ont joué un rôle actif en Orient musulman à la suite de l'invasion mongole. Malgré son caractère fragmentaire et allusif, le journal des rêves de Faḏlullāh contient des indications importantes concernant la géographie de ses voyages et les personnes avec lesquelles il entretenait des contacts intellectuels et/ou politiques. Seul écrit connu de Faḏlullāh qu'on puisse qualifier d'autobiographique, ce journal apporte aussi un éclairage personnel sur le parcours spirituel qui a fondé les ambitions messianiques de son auteur. C'est la première édition et la première tentative de traduction intégrale de ce texte à partir du dialecte iranien archaïque d'Astarābād, et une contribution à l'édition de textes *hurūfī* dont la quasi-totalité n'est accessible à présent que par le biais des manuscrits.

Mots clés : hétérodoxies islamiques ; messianisme musulman ; Iran post-Mongol ; *hurūfī* ; Faḏlullāh Astarābādī.

SUMMARY

Faḏlullāh Astarābādī (d. 1396) is the charismatic founder of Ḥurūfism, one of the heterodox messianic movements which played an active role on the muslim East in the aftermath of the Mongol invasion. Notwithstanding its fragmented and allusive composition, Faḏlullāh's dream journal contains important clues as to the geographical pattern of his travels and the persons with whom he entertained intellectual and/or political contacts. The only known work of Faḏlullāh which can be considered as "autobiographical", this journal gives us some personal details on the shaping of a messianic spiritual leader. This is the first edition and the first attempt of an unabridged translation of this text from the archaic Astarābādī Iranian dialect. It is also a contribution to the publishing of the Ḥurūfī texts, the large majority of which is still only available as manuscripts.

Keywords: Islamic heterodoxies; Islamic messianism; post-Mongol Iran; *hurūfī*; Faḏlullāh Astarābādī.

¹ Cette édition a été parachevée pendant mon séjour à l'Institut d'Études Avancées de Nantes, que je remercie chaleureusement pour d'excellentes conditions d'accueil et de recherche.

I. LA PLACE DU RÊVE DANS LA VIE ET DANS LA DOCTRINE DE FAḌLULLAH ASTARĀBĀDĪ

Faḏlullāh Astarābādī (740-796/1339-1394), originaire d'Astarābād, ville iranienne au sud-est de la mer Caspienne, est le fondateur du mouvement *hurūfī*. Le nom de ce mouvement (étymologiquement « lettriste », de *ḥarf* pl. *hurūf*, « lettre » en arabe) découle d'une conception mystique et métaphysique du langage et de l'écriture qui occupe une place centrale dans la doctrine *hurūfī*².

Le *hurūfisme* fait partie des mouvements « hétérodoxes » fortement marqués par les idées messianiques qui étaient particulièrement actifs en Orient musulman dans la période suivant l'invasion mongole³. Exemples des mouvements similaires sont les Sarbadār, les Mar'ashī, les Nūrbakhshī en Iran et en Asie Centrale, les Musha'sha' en Irak et les Bābā'ī en Asie Mineure⁴. Les doctrines syncrétistes des mouvements de ce type intègrent certains éléments associés couramment avec les chiïtes « exagérateurs » ou « extrémistes » (*ghulāt*) des premiers siècles de l'Islam, éléments qui selon toute évidence étaient également présents dans les enseignements ésotériques attribués aux imams historiques de l'Islam chiïte et aux anciens ismaéliens⁵. C'est, par exemple, la place centrale attribuée à l'Homme, élevé parfois à un rang quasi-divin ; les différentes versions de la théorie de transmigration (*tanāsukh*) ; l'abondance des références extra-islamiques, ou encore une

² Sur les *hurūfī*, voir par exemple Azhand 1369/1990 ; Bashir 2005 ; Gölpınarlı 1970 et 1977 ; Khiyāvī 1379/2000 ; Kiyā 1330/1952 ; Aksu 1995 et 1998 ; Algar 2004 ; Bausani 1975 ; Mir-Kasimov 2006 et 2007a-b ; Ritter 1954.

³ Il semble qu'il n'y a pas encore de terme fixe dans la recherche universitaire contemporaine pour désigner cette catégorie des mouvements dans son ensemble. Différents groupes et mouvements qui en font partie sont nommés « hétérodoxes », « messianiques », « hérétiques », « révolutionnaires », « minorités religieuses » etc. en fonction de l'orientation de chaque étude particulière et des aspects que tient à souligner son auteur. Nous utilisons le terme « hétérodoxe » entre guillemets pour préciser que nous nous référons ici à une classe spécifique des mouvements syncrétistes et messianiques de l'époque post-mongole, et non pas à l'hétérodoxie en Islam en général, quel que soit la signification que ce terme peut revêtir dans les différents contextes.

⁴ Pour ces mouvements, voir Aubin 1974 et 1976 ; Azhand 1363/1984 ; Bashir 2003 ; Calmard 1991 ; Kasravī 1313/1934 ; Luft 1993 ; Mazzaoui 1981-1984 ; Ocak 1989 et 1998 ; Smith 1970.

⁵ Dans son article « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », Wadād al-Qāḏī analyse les critères servant à définir le concept de *ghuluww* dans les différentes sources, chiïtes et sunnites (voir al-Qāḏī 2003). Pour les doctrines du chiïsme ancien, voir Amir-Moezzi 1992. Pour les premiers *ghulāt*, voir Halm 1982 ; Tucker 2008. Pour l'ismaélisme ancien et ses connexions avec les *ghulāt*, voir par exemple Daftary 1990 et 2003 ; Halm 1978 ; Guyard 1874 ; Stern 1983.

interprétation originale des textes scripturaux, du rituel canonique et de la loi musulmane qui n'est pas sans rappeler la position antinomiste de certaines groupes des premiers *ghulāt* et des ismaéliens.

Les *hurūfī* ont directement influencé les mouvements postérieurs tels que les *nuqtavī* et les *ahl-i ḥaqq*. Parmi les mouvements de l'époque moderne, les *bābī* et les *bahā'ī* partagent avec les *hurūfī* nombre d'éléments doctrinaux et notamment l'ambition de devenir une religion universelle ⁶.

Souvent politiquement actifs, les mouvements « hétérodoxes » de ce type ont joué un rôle de première importance dans l'histoire de l'Orient musulman post-mongol ⁷. Le point culminant de leur activité est probablement l'avènement des *Şafavides*, dynastie qui marque un tournant décisif dans l'histoire de l'Iran au passage de l'époque médiévale à l'époque moderne. L'ordre *şafavī* évoluait en effet depuis son fondement dans un milieu fortement imprégné par les idées messianiques, hétérodoxes et syncrétistes. Pendant la période précédant l'avènement de Shāh Ismā'īl au trône de l'Iran les chefs du mouvement *şafavide* ont ouvertement adopté les idées et les stratégies politiques caractéristiques du chiïsme « extrémiste » et des mouvements messianiques de cette époque ⁸.

Parmi les facteurs qui sont à l'origine du succès populaire et politique des mouvements de cette catégorie, l'autorité charismatique du fondateur est probablement le plus important. Comment les chefs des mouvements messianiques pouvaient rassembler un nombre important de disciples autour de leurs doctrines pourtant éloignées des standards de l'Islam majoritaire et souvent considérées comme hérétiques, « exagérateurs » par les représentants de ce dernier ? Comment pouvaient-ils gagner la sympathie ou, au contraire, menacer les pouvoirs politiques de leur temps en défiant les positions et les références fondamentales de la version « officielle » de l'Islam ?

À la différence des « exagérateurs » (*ghulāt*) des premiers siècles de l'Islam, les chefs des mouvements hétérodoxes de l'époque post-mongole

⁶ Sur ces mouvements, voir par exemple Kiyā 1320/1942 ; aussi, une série d'articles sur les *nuqtavī* publiés par 'A. Dhakāvātī Qarāgozlū dans *Ma'ārīf* (n° 10/3 (1372/1992), p. 49-53, n° 12/3 (1374/1996), p. 67-71, n° 13/2 (1375/1996), p. 32-42, n° 14/1 (1376/1997), p. 61-66, n° 15/1-2 (1377/1998), p. 173-189) ; Ivanow 1953 ; Cl. Huart 1899 ; Bausani 1960a-d ; Lawson 1988.

⁷ Concernant le rôle historique des mouvements messianiques et syncrétistes, outre les ouvrages cités dans la note précédente, voir par exemple Babayan 2002 ; Garcia-Arènal 2000 ; Sachedina 1981 ; Veinstein 2005.

⁸ M. Mazzaoui dans son livre *The Origins of the Şafavids : Šī'ism, Şūfism and the Ġulāt* (Wiesbaden, 1972), analyse les parallèles entre les *şafaviyya* et les autres mouvements « hétérodoxes » de l'époque, notamment avec les *musha'sha'*.

ne pouvaient pas revendiquer un descendant proche de la famille du Prophète pour légitimer leurs ambitions doctrinales et politiques. L'époque des premières guerres de succession et des imams historiques était révolue. Après l'invasion mongole la question du pouvoir juste dans la communauté musulmane émergeait avec une intensité renouvelée, mais dans un contexte différent de celui des premiers siècles de l'Islam. La connexion à la maison du Prophète continue d'être un facteur de légitimité (pratiquement tous les fondateurs des mouvements messianiques revendiquent une généalogie alide), mais cette connexion a désormais besoin d'être consolidée par un argument plus puissant, qui aurait en quelque sorte réactualisé l'autorité spirituelle du Prophète et des saints Imams à cette époque éloignée. Cette réactualisation peut s'opérer sous les différentes modalités : certains fondateurs des mouvements messianiques se sont proclamés le Sauveur (Mahdi) attendu à la fin des temps ; la manifestation de l'Imam caché ; ou même la manifestation de Dieu sous forme humaine ⁹. D'autres, sans revendiquer ouvertement le statut du Sauveur, ont néanmoins prétendu détenir les doctrines particulières, obtenues d'une source de révélation directe et destinées à préparer l'avènement imminent de la religion œcuménique du Mahdi. Cela leur permettait, dans certains cas, de se distancier par rapport aux références traditionnelles de l'Islam, et d'introduire les nouvelles sources scripturaires, autres que le Coran et le *ḥadīth*, en développant les enseignements qui se situent en transition entre l'Islam et une religion nouvelle, souvent d'ambition universelle ¹⁰.

Faḥrullāh Astarābādī appartient à cette deuxième catégorie des leaders charismatiques. Sa biographie nous est connue essentiellement à travers les ouvrages de ses disciples, donc sous une forme nécessairement hagiographique. Ces ouvrages font remonter la généalogie de Faḥrullāh à l'imam Mūsā al-Kāẓim ¹¹. Comme nous le verrons un peu plus loin, ils insistent également sur le fait que Faḥrullāh détenait son enseignement

⁹ Idée ancienne présente notamment dans les traditions attribuées aux Imams historiques de l'Islam chiite (notion de « Imam cosmique » ou « Imam dans le ciel », voir Amir-Moezzi 1996), qui resurgit à l'époque post-mongole.

¹⁰ La religion du Mahdi, qui unifiera toutes les confessions, était perçue en Islam comme une religion universelle.

¹¹ A. Gölpınarlı donne les références de quelques manuscrits des auteurs *ḥurūfī* qui contiennent l'arbre généalogique de Faḥrullāh : *Bayān al-wāqī'* de Mīr Sharīf (ms. Université d'Istanbul, n° 152, f. 78a-81a), *Ṣalāt-nāma* de Ishqurt Dede (ms. Istanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi n° 1043, f. 51a), et un épître de Mīr Fādīlī (ms. *ibid.*, n° 1039, f. 30b), cf. Gölpınarlı 1970, p. 4.

directement de la source de révélation, sans passer par aucun intermédiaire. La source de révélation dans son cas, c'est le rêve ¹².

La carrière, spirituelle comme politique, de Faḏlullāh semble en effet déterminée par une série de rêves initiatiques survenus au cours de ses voyages en quête de vérité qu'il a accompli, en tant que derviche errant, durant la première moitié de sa vie. Cela explique l'importance que Faḏlullāh accordait au rêve et le fait qu'il tenait à consigner ses rêves dans un journal. Certains de ses disciples continueront cette tradition. C'est d'ailleurs dans les journaux des rêves de ses compagnons et disciples, 'Alī Nafajī et Sayyid Ishāq Astarābādī, que nous trouvons la description détaillée des deux visions capitales pour la carrière spirituelle de Faḏlullāh ¹³.

La première a eu lieu apparemment à Khorezm, Faḏlullāh devait alors avoir vingt-trois ou vingt-quatre ans ¹⁴. Il avait vu en rêve une étoile brillante qui se levait à l'Est. Un rayon de sa lumière a pénétré dans son œil droit, puis l'étoile s'y absorba entièrement. Lorsque Faḏlullāh s'est réveillé, il a entendu les oiseaux qui chantaient et s'est rendu soudain compte qu'il était en mesure de comprendre leur langage. À partir de ce moment, il possède le don d'interpréter les rêves ¹⁵.

La deuxième expérience initiatique de Faḏlullāh a eu lieu vraisemblablement quelques dix ans plus tard, à Tabriz, en 775/1374 ¹⁶. Voici quelques extraits du *Kh(w)āb-nāma* de 'Alī Nafajī relatives à cet événement :

¹² La conception du rêve comme une voie de révélation directe est généralement admise en Islam et surtout dans la mystique musulmane, chiite comme sunnite. Selon un célèbre *ḥadīth* prophétique, souvent cité dans les ouvrages de Faḏlullāh et de ses disciples, le rêve est une quarante-sixième de la prophétie (cf. Mālik ibn Anas, *al-Muwatta'*, éd. M.F. 'Abd al-Baqī, Le Caire, 1370/1951, II, p. 957).

¹³ Le fait que ces deux visions ne sont pas mentionnées – à l'exception de quelques vagues allusions – dans le journal de Faḏlullāh lui-même pourrait indiquer que la copie que nous possédons n'est pas complète. Nous reviendrons à cette question plus loin en parlant du manuscrit du journal des rêves qui fait l'objet de notre édition.

¹⁴ La date de cet événement – 765/1363-4 – se trouve dans le journal des rêves (*Kh(w)āb-nāma*) de Sayyid Ishāq Astarābādī (ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n° 1042, f. 19a), et à la marge du premier folio du journal des rêves de Faḏlullāh que nous éditons ici (f. 406a du manuscrit de la Cambridge Library, voir plus loin).

¹⁵ Journal des rêves (*K(w)āb-nāma*) de 'Alī Nafajī, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers. 17, f. 12b-13b. Sayyid Ishāq donne une version plus détaillée de ce rêve (*Kh(w)āb-nāma*, f. 18b-19a), que S. Bashir a résumé dans son livre (Bashir 2005, p. 10-11).

¹⁶ Cette date apparaît dans le *Kursī-nāma* de 'Alī al-A'lā (voir Kiyā 1330/1952, p. 289-90), et le *Kh(w)āb-nāma* de Sayyid Ishāq (voir le passage cité ci-dessous). D'autres dates relatives à cet événement sont cependant également mentionnées dans les sources (778/1376 et 788/1386).

Lorsqu'il approchait de la quarantaine, les secrets des lettres isolées, figurant en tête de certaines sourates du Coran (lui ont été révélées, de ces mêmes) lettres qui (constituent) le livre sacré que (Dieu) le Réel a envoyé à Adam ¹⁷ (66a)... Il est devenu ainsi le maître (spirituel, dispensateur) d'un enseignement. Sa connaissance avait pour fondement la découverte (venant directement de) Dieu (et n'était pas acquise par étude et imitation) (68b)... Approchant la quarantaine, ce maître a eu une révélation, alors qu'il se trouvait à Tabriz. (Cette révélation concernait) les secrets, les réalités et les stations (de la mission de) Muḥammad. Ils sont apparus devant le regard pur de son cœur. (Il s'est senti) tout effacé devant la manifestation de la grandeur de ces degrés, et éclata involontairement en sanglots. Il perdit tout contrôle de soi et demeura en cet état pendant trois jours. Le troisième jour, alors qu'il était toujours bouleversé, il a soudain entendu une voix... [qui] demanda : « Qui est ce jeune ? Qui est cette lune de la terre et des cieux ? ». La réponse était : « C'est le Maître du temps, le roi de tous les prophètes. Autres gens acquièrent leur connaissance au sujet des degrés élevés de Muḥammad par l'imitation et à travers l'explication des tiers, tandis qu'à lui cette connaissance est venue par les moyens de la découverte spirituelle et de l'observation directe ». (69a-b)

Le *Kh(w)āb-nāma* de Sayyid Iṣḥāq complète cette description :

L'an 775 (/1374), pendant le mois sacré (de Ramadan?) la science du *ta'wīl* ¹⁸ des (lettres) séparées coraniques et les secrets des (rites canoniques prescrits par) la loi religieuse, comme la prière, le jeûne et les autres lui ont été révélées. (19b)

Ces passages semblent indiquer que cette deuxième initiation a essentiellement complétée et parachevée le don d'interprétation qui a été conféré à Faḍlullāh par le « rêve de l'étoile ». Faḍlullāh se trouve notamment initié à la signification profonde des lettres isolées de l'alphabet, et plus particulièrement au secret des lettres figurant en tête

¹⁷ Allusion à la tradition selon laquelle le livre sacré révélé à Adam consistait en les 28 lettres de l'alphabet arabe plus la ligature *lām-alif*. Cette tradition est souvent citée dans les ouvrages *hurūfī* (cf. par exemple *Nafā'is al-ḥaqā'iq* (anonyme, Istanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça n° 993, f. 3b-4a). Idée que les noms révélés à Adam (Coran, II:31) sont à l'origine de tout langage et, plus particulièrement, de tous les messages prophétiques, comme l'écriture d'Adam est à l'origine de toute écriture, est présente dans la philologie arabe depuis l'époque ancienne ; elle fonde notamment la conception du *tawqīf*, langage comme objet de révélation, chez Ibn Fāris (m. 395/1004 ; voir Ibn Fāris 1328/1910, p. 5-7). Ibn Fāris admet également que les noms des lettres faisaient partie des noms que Dieu apprit à Adam (*ibid.*, p. 8).

¹⁸ Nous reviendrons quelques lignes plus loin à la notion de *ta'wīl*.

de certaines sourates du Coran (*hurūf muqatta'a*). Pour comprendre la véritable portée de la connaissance représentée par les lettres séparées il faut rappeler que, dans les textes *hurūfī*, les phonèmes (*kalīma*, pl. *kalīmāt*) et les lettres (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*) qui leurs correspondent sont la première émanation de l'Essence divine. Les Noms ontologiques qui amènent à l'existence toutes choses du monde créé sont formés à partir de ces premières phonèmes, qui sont en quelque sorte les particules fondamentales du sens (*ma'nā*). De même, les lettres, contrepartie visible des phonèmes, sont les « briques » dont sont composées les formes corporelles (*ṣūra*) des objets et des êtres nommés, qu'il s'agisse des entités subtiles du monde de l'Imagination qu'on contemple en rêve, ou des corps matériels du monde physique.

Ainsi, si la première initiation donnait à Faḏlullāh l'accès à la signification des formes composées, d'où la capacité d'interpréter les images oniriques, la deuxième parachevait ce don par la faculté de perception des sons et des formes simples, *élémentaires*, qui sont le fondement de tous les composés. La deuxième initiation menait Faḏlullāh aux sources de la parole divine, parole que Dieu a enseigné à Adam (Cor. II:31) et, partant, au mystère de la prophétie et à la signification ultime des messages prophétiques. À partir de ce moment, Faḏlullāh avait accès non seulement à l'interprétation des rêves, mais aussi à l'exégèse spirituelle des livres sacrés.

Notons aussi que, dans le passage cité, 'Alī Nafajī insiste sur le fait que Faḏlullāh a obtenu sa connaissance directement de la source de la révélation prophétique, et non pas par l'intermédiaire d'autres maîtres. Ce qui lui confère, d'après la même citation, le statut de maître spirituel à part entière, voir celui d'un nouveau prophète (le « roi de tous les prophètes » (*sultān-i hamī payghambarān*)). Cette remarque est importante pour comprendre pourquoi les *hurūfī* ont tenté à proposer une interprétation originale de l'Islam, voir une transformation de l'Islam en une nouvelle religion universelle, trait caractéristique des mouvements messianiques de « deuxième catégorie » que nous avons discuté ci-dessus. Cette prise de distance par rapport aux références traditionnelles de l'Islam se traduit également par la quasi-absence des références aux écoles de pensée et aux auteurs antérieurs ou contemporains dans les ouvrages *hurūfī*, fait qui rend particulièrement difficile la tâche de situer les *hurūfī* dans le contexte intellectuel et politique de leur époque.

La deuxième initiation de Faḏlullāh se présente comme le point culminant dans le déploiement progressif de la même faculté du *ta'wīl* qui était déjà annoncée par le « rêve de l'étoile ». En effet, le terme *ta'wīl* signifie étymologiquement « reconduire à l'origine, à la source, à

la signification originelle » et peut désigner l'interprétation des rêves, le commentaire ou, plus spécifiquement, l'exégèse spirituelle du texte sacré (comme le fait de restituer le sens originel de la parole en la reconduisant à son origine dans le Verbe divin), ainsi que la fonction du Sauveur eschatologique dont la mission consiste à rétablir la justice dans le monde et à guider l'humanité vers sa condition originelle¹⁹. Pour ses disciples, tous ces sens du terme *ta'wīl* étaient réunis dans la personne de Faḍlullāh, d'où son titre *ṣāhib-i ta'wīl*, le Maître du *ta'wīl*.

Ces rêves initiatiques déterminent l'activité sociale et politique de Faḍlullāh, qui se croit désormais chargé d'une mission particulière. D'après les ouvrages de ses disciples, il prétend notamment inaugurer une dernière étape de la révélation, succédant à la prophétie législative (*nubuwwa*) close par Muḥammad et à la doctrine ésotérique des saints Imams chiites (*walāya*). Cette étape est justement celle du *ta'wīl*, du retour à l'Origine, et de l'exégèse spirituelle définitive de tous les livres sacrés. Elle serait accompagnée de la manifestation directe de la Parole divine dans le monde et de Dieu Lui-même sous la forme humaine. Se situant dans la perspective de cette phase finale de la prophétie, désignée dans certains traités par le terme *ulūhiyya*, « divinité », la doctrine ḥurūfī se distancie, comme nous l'avons déjà évoqué auparavant, par rapport à la tradition musulmane majoritaire, sunnite comme chiite. Cette doctrine est en effet caractérisée par une approche novatrice et extrêmement libre de sources scripturaires musulmanes, ainsi que par une large assimilation des sources extérieures à l'Islam, notamment juives et chrétiennes. L'intégration de l'héritage des traditions religieuses autres que l'Islam est probablement l'expression d'une volonté de réformer, voire transformer l'Islam en une religion universelle, en anticipant la venue du Sauveur eschatologique²⁰.

D'après les informations que nous trouvons dans son propre « journal des rêves » et dans les ouvrages de ses disciples, l'influence sociale de Faḍlullāh était fondée sur sa personnalité charismatique et sur sa renommée grandissante d'abord en tant qu'interprète des rêves, et ensuite en tant que « maître de *ta'wīl* » accompli.

¹⁹ L'emploi du terme *ta'wīl* comme faculté d'interprétation des rêves remonte au texte coranique, et notamment à l'histoire de Joseph (Cor. XII: 6, 21, 44, 100 et 101, dont certains sont souvent cités dans les écrits *hurūfī*). Plus particulièrement, dans le contexte chiite, *ta'wīl*, le pouvoir ou l'autorité de l'exégèse, fait partie des pouvoirs réservés aux saints Imams (cf. par exemple, Amir-Moezzi 1992, p. 42). Pour la dimension initiatique et eschatologique du « Retour à l'Origine », voir Amir-Moezzi 2000 et 2004.

²⁰ Pour les exemples d'utilisation des sources scripturaires islamiques et extra-islamiques dans le *Jāvdān-nāma*, ouvrage principal de Faḍlullāh, voir Mir-Kasimov 2007a.

Dans les différents endroits que Faḏlullāh visita au cours de ses voyages, les personnages éminents fréquentaient ses séances, notamment pour le consulter au sujet de leurs rêves. Les relations entre Faḏlullāh et les notables des clans influents de son époque (Sarbadār, Jalā'irides, Muẓaffarides) sont attestées par les sources²¹. Faḏlullāh aurait également conçu des idées d'alliance avec les deux conquérants de descendance turco-mongole, Tamerlan (m. 807/1405) et Tokhtamish Khān (m. 1406 ou 1407), qui concouraient pour le pouvoir en Iran dans les années 1380. Selon certaines sources, Faḏlullāh est allé jusqu'à s'adresser à Tamerlan personnellement pour l'inviter à embrasser sa doctrine.

C'est probablement son influence croissante et la propagande ouverte de ses ambitions messianiques qui ont attiré sur Faḏlullāh l'hostilité acharnée des représentants de l'orthodoxie religieuse. Il a été condamné à mort et exécuté par Mīrānshāh, fils de Tamerlan, en 796/1394. La tombe de Faḏlullāh est devenue pour ses disciples un lieu saint autour duquel se développèrent une mythologie et un rituel particuliers²².

L'organisation *hurūfī* primitive ne survécut, de toute évidence, que peu de temps à la mort de son fondateur. Sévèrement persécutés, les *hurūfī* ont été contraints à se diviser en plusieurs branches et à se disperser. Pendant une période relativement courte, les *hurūfī* semblent essayer de poursuivre la ligne d'action de Faḏlullāh pour faire accepter leur doctrine auprès des puissances politiques de l'époque, notamment auprès de princes du Qarāqoyūnlū. Cependant, la propagande ouverte de leur enseignement et les épisodes de lutte armée, dont le mieux connu est l'attentat d'Aḥmad Lur, un adepte *hurūfī*, contre Shāhrukh, fils de Tamerlan (Hérat 830/1427), et parmi lesquelles on peut compter les révoltes d'Isfahan (835/1432-3) et de Tabriz (845/ 1441-2), ont eu pour conséquence des massacres massifs des *hurūfī*²³.

À partir de la deuxième moitié du XV^e siècle, épuisés par les échecs répétés, les *hurūfī* déplacent le centre de leur activité politique d'Iran en Turquie ottomane, où ils s'inscrivent dans le contexte des mouvements hétérodoxes dont les révoltes secouent l'empire à cette époque, comme celui de Badr al-Dīn Samāwnā (m. 1416). Excepté quelques tentatives d'intervention directe auprès des sultans ottomans, suivies de réactions violentes des ulémas, les *hurūfī* semblent renoncer à une

²¹ Selon Shahzad Bashir, la façon dont Faḏlullāh interprétait les rêves des notables Sarbadār témoigne de son engagement politique dans la confrontation entre les Sarbadār et les derviches shaykhī (Bashir 2005, p. 13-14).

²² Pour ces rituels spécifiques voir Bashir 2000.

²³ Il n'est pas exclu que ces épisodes faisaient partie d'un plan plus large de soutien de prince Iskandar Qarāqoyūnlū (m. 841/1438) dans sa lutte contre le timouride Shāhrukh.

existence indépendante, en choisissant de s'intégrer dans des confréries « autorisées », principalement celle des bektachis, au sein de laquelle les enseignements *hurūfī* ont été transmis jusqu'à l'interdiction de l'ordre par le sultan Maḥmūd en 1240/1824-5.

Diffus dans le milieu des confréries, les éléments de la doctrine *hurūfī* ont survécus jusqu'à nos jours en Turquie parmi les minorités religieuses comme celle des alevis. Un exemple de l'influence des idées *hurūfī* sur la littérature turque contemporaine est fourni par le *Livre Noir* d'Orhan Pamuk, où l'auteur reprend quelques faits de l'histoire du mouvement et de la biographie de son fondateur. Par ailleurs, l'idée de fragmentation présente dans le *Livre Noir* pourrait s'inspirer de la composition fragmentée de textes *hurūfī*.

Le hurufisme a laissé un riche héritage écrit, essentiellement en persan et turc, dont la redécouverte commence au tournant du XIX^e et du XX^e siècles. Les premiers chercheurs occidentaux à avoir identifié les *hurūfī* étaient Clément Huart et Edward G. Browne, attirés tous les deux par le dialecte inconnu de certains manuscrits issus pour la plupart du milieu des derviches bektachi. Ce dialecte fut identifié plus tard comme étant celui d'Astarābād, un dialecte iranien archaïque qui n'est plus parlé de nos jours. En 1909, Clément Huart publie un recueil de textes *hurūfī* accompagnés d'une traduction française et suivis d'un court vocabulaire du dialecte d'Astarābād extrait des manuscrits *hurūfī*. À l'exception de quelques courts traités et extraits publiés dans des revues scientifiques, la publication de Huart reste jusqu'à nos jours la seule édition disponible de textes *hurūfī*²⁴.

Parmi les nombreuses études consacrées depuis aux *hurūfī*, dont nous avons donné les références ci-dessus (note 1), il faut noter tout particulièrement deux ouvrages. Le premier, c'est le *Vāzha-nāma-yi Gurgānī* de Šādiq Kiyā. Outre une introduction et des annexes historiques très documentées, cette étude contient un ample vocabulaire du dialecte d'Astarābād reconstitué par l'auteur à partir des ouvrages *hurūfī*, outil irremplaçable pour la lecture de textes *hurūfī* anciens. En préparant la présente édition, nous avons utilisé ce vocabulaire, ainsi que la traduction des extraits du journal des rêves de Faḍlullāh, rédigé

²⁴ Les autres éditions disponibles sont notamment le *Ishārat-nāma* de Sayyid Ishāq Astarābādī publié par 'Alī Riḍā Dawlatshāhī et le *Miftāḥ al-ghayb* de Mithālī publié par Fatih Usluer. Excépté le *Mahram-nāma* de Sayyid Ishāq qui fait partie de textes publiés par Huart, nous ne connaissons aucune édition d'un texte *hurūfī* doctrinal important. Notons toutefois que l'œuvre des poètes *hurūfī* est un peu plus disponible : les poèmes de différents auteurs sont publiés dans les anthologies et il existe plusieurs éditions du *dīwān* de 'Imād al-Dīn Nasīmī, le plus connu des poètes *hurūfī* (cf. par exemple celle de S. Jūyā et R. Aliev, Téhéran, 1354/1976).

originellement en dialecte d'Astarābād, en persan littéraire que Ṣ. Kiyā a inclus dans son ouvrage ²⁵.

La deuxième étude magistrale sur les *hurūfī*, c'est le *Hurūfīlik metinleri kataloğu* d'Abdūlbāki Gölpınarlı (Ankara, 1973), un catalogue des manuscrits *hurūfī* conservés dans les bibliothèques de Turquie, ouvrage important tant pour l'identification des auteurs *hurūfī* que pour la description systématique de leurs ouvrages.

2. LE JOURNAL DES RÊVES DE FAḌLULLĀH

Malgré le rôle significatif que les *hurūfī* et les mouvements similaires ont joué dans l'histoire de l'Islam, et l'intérêt qu'ils suscitent parmi les chercheurs — dont témoignent de nombreux ouvrages —, ces mouvements sont encore très insuffisamment connus. Cela est dû en partie aux difficultés spécifiques liées à leur étude. À cause notamment de leur statut « périphérique », les grandes chroniques historiques contiennent très peu d'informations sur l'histoire ou les doctrines de ces mouvements, ce qui contraint le chercheur à une tâche aussi énorme que le dépouillement systématique d'une masse impressionnante de sources mineures souvent moins disponibles, ainsi que de toute autre littérature de l'époque susceptible de mentionner les mouvements en question : les biographies des poètes, les guides de visitation des tombes, la littérature des confréries soufies, etc. Dans ce contexte où les sources extérieures sont peu informatives la valeur scientifique de textes issus de ces mouvements eux-mêmes augmente. Or, les textes de ces mouvements minoritaires, souvent considérés comme hérétiques par les représentants de l'orthodoxie et poursuivis comme tels, font souvent usage de techniques de cryptage destinées à dissimuler les contenus de leur doctrine aux yeux des profanes. Parmi ces techniques, citons par exemple la fragmentation (dispersion des passages relatifs à un sujet donné en différents endroits du texte), l'utilisation de sigles et d'abréviations spécifiques ou encore de dialectes locaux peu connus ²⁶.

À ces difficultés s'ajoute le fait que les textes en question sont souvent inaccessibles à la large communauté scientifique faute d'éditions. Dans le cas de textes doctrinaux *hurūfī*, nous avons déjà donné ci-dessus les références des éditions existantes. Nous pouvons constater que la liste est courte, et que la quasi-totalité de la littérature *hurūfī* n'est

²⁵ Dans le texte de notre édition, la traduction persane de Ṣ. Kiyā est citée en entier en notes de bas de page après les passages concernés.

²⁶ Pour la technique de la fragmentation destinée à dissimuler les données doctrinales à caractère ésotérique et initiatique dans les compilations des *ḥadīth* chiites voir Amir-Moezzi 1992, p. 124, note 241.

disponible aujourd'hui que sous la forme des manuscrits disséminés dans les fonds des bibliothèques de différents pays²⁷. Notre édition du journal des rêves de Faḍlullāh vise à réparer en partie ce manque en rendant accessible un texte *hurūfī* original. À notre connaissance, c'est la première édition et la première traduction intégrale de ce texte.

L'intérêt du journal des rêves de Faḍlullāh réside dans le fait qu'il s'agit du seul texte connu attribué au fondateur du mouvement *hurūfī* qui possède une valeur autobiographique. Dans la mesure où la personne de Faḍlullāh ne nous est connue actuellement qu'à travers quelques fragments plus ou moins concordants et plus ou moins fiables trouvés dans les ouvrages de ses disciples ou dans des chroniques historiques d'époques différentes, l'importance de ce texte est évidente. Ensuite, ce texte est souvent cité dans les études sur les *hurūfī*, et sa connaissance incomplète et/ou indirecte a donné lieu à des conclusions qui nous semblent parfois quelque peu prématurées, voire erronées, concernant le hurufisme et ses connexions possibles avec d'autres courants de pensée²⁸. Notre édition vise à mettre à la disposition des chercheurs ce texte sous une forme aussi complète et lisible que possible, à prévenir les malentendus qui pourraient se produire à la lecture du dialecte Astarābādī en indiquant les équivalents en persan littéraire, et d'établir une traduction française. Cette dernière n'est pas toujours facile car les rêves sont notés d'une façon relativement brève, dans un langage truffé de symboles oniriques difficiles à déchiffrer, les règles de grammaire ne sont pas toujours respectées et le contexte est souvent insuffisant pour permettre de trancher entre les différentes lectures et interprétations possibles. Malheureusement, il nous a été impossible d'obtenir une reproduction de la seule autre copie connue de ce texte – nous y reviendrons plus loin.

Dans ces conditions, l'index nous semble particulièrement important, dans la mesure où il permet d'appréhender rapidement les principales informations contenues dans le journal en dehors de leur contexte onirique et indépendamment des difficultés que peut poser la traduction. Nous avons répertorié dans l'index toutes les dates contenant la mention de l'année, les noms des personnes, les noms des lieux, et les termes et les images qui nous ont parus les plus caractéristiques. Cet

²⁷ Le plus grand nombre de manuscrits *hurūfī* se trouve en Turquie, notamment dans les bibliothèques d'Istanbul. La Bibliothèque nationale de France, les bibliothèques de l'Iran, du Royaume Uni et du Vatican possèdent aussi quelques copies, ainsi que la bibliothèque Dār al-Kutub au Caire, les bibliothèques universitaires de Göttingen et de Bâle.

²⁸ Nous donnerons un exemple d'une telle confusion un peu plus loin, en discutant des noms des personnes mentionnées dans le journal.

index permet d'appréhender la géographie des voyages et des aspirations de Faḏlullāh (car Faḏlullāh ne s'est probablement pas rendu physiquement dans tous les endroits mentionnés dans ses rêves), et donne une première idée des orientations intellectuelles, spirituelles et politiques de Faḏlullāh.

L'année la plus ancienne mentionnée dans le journal est *ṣafar* 786/mars-avril 1384 (f. 408b). Cette année est aussi la seule à être mentionnée plusieurs fois (trois occurrences). La date la plus récente du journal — 24 *jumādā al-ākhira* 796/26 avril 1394 (f. 406b) — est antérieure seulement de quelques mois à la date présumée de la mort de Faḏlullāh, en septembre de la même année. Sont notés aussi 789/1387-9 (f. 410a), 792/1389-90 (f. 406a), et 793/1391 (f. 407a). Le fait que les notes ne suivent pas l'ordre chronologique pourrait indiquer que nous n'avons ici que les extraits du journal originel copiés dans un ordre aléatoire. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que, comme nous l'avons remarqué ci-dessus, les rêves les plus importants dans le parcours spirituel de Faḏlullāh, rapportés en détail dans les ouvrages de ses disciples, ne sont pas mentionnés dans ce texte, à l'exception de quelques allusions²⁹.

Les personnages mentionnés dans le journal peuvent être groupés en plusieurs catégories. La première comprend les figures de l'histoire sacrée et les figures initiatiques : l'archange Gabriel, les prophètes (Adam, David, Abraham, Salomon, Moïse, Jésus, Muḥammad), saints Apôtres, douze Imams dont ne sont nommés que le premier et le troisième ('Alī b. Abī Ṭālib et son fils Ḥusayn), et l'Imam Sauveur (*Imām Mahdī*). De façon remarquable, le bref journal des rêves de Faḏlullāh comporte plus d'indications pour étayer sa connexion avec le chiisme duodécimain que son ouvrage majeur, le *Jāvdān-nāma*, qui reste en somme très discret sur la question³⁰. Par contre, l'influence chrétienne, très prononcée dans le *Jāvdān-nāma*, l'est aussi dans le journal des rêves. Jésus est mentionné dans deux rêves, le n° 40 (408a) et le n° 85 (408b). Dans le premier, il est comparé à Ḥusayn et identifié à la prière que Muḥammad a apportée de son ascension céleste³¹. Dans le deuxième, Faḏlullāh se compare lui-même à Jésus qui reviendra à la fin des temps. En outre, deux rêves relativement longs [n° 94(409b) et

²⁹ Nous avons déjà mentionné le « rêve de l'étoile » qui lui a conféré le pouvoir d'interpréter les rêves (la date 765/1363-64 qui se trouve à la marge de notre document, f. 406a, serait relative à cet événement) et la vision qui a accompagné son initiation au secret des lettres isolées de l'alphabet. Notons que le rêve n° 4 (f. 406a) évoque sans doute la description du « rêve de l'étoile » dans le *Khwāb-nāma* de Sayyid Ishāq Astarābādī (ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n° 1042, f. 18b-19a).

³⁰ Sur le *Jāvdān-nāma*, voir Mir-Kasimov 2008.

³¹ Ce motif est développé dans le *Jāvdān-nāma*.

n° 104 (410a-b)] relatent des entretiens de caractère initiatique avec un « chrétien » (*tarsā*) mystérieux. Notons également que Byzance (*Rūm*) est le toponyme le plus fréquent du journal (cinq occurrences) ; l'un des rêves (n° 93 f. 409b) présente les Byzantins comme des élus³². Les autres figures d'initiateurs mentionnés dans le journal sont les rois de l'ancienne Perse (Cyrus, Jamshīd, Alexandre le Grand) et les « sages grecs » (*ḥukamā-yi yunān*) dont les noms ne sont pas spécifiés.

La deuxième catégorie comprend les princes éminents contemporains de Faḍlullāh, notamment Tamerlan et Tokhtamysh Khān. En nous appuyant sur les données d'autres ouvrages *ḥurūfī*, nous pouvons hypothétiquement compter dans cette catégorie aussi quelques personnages dont le nom n'est pas mentionné dans sa forme complète : le « roi Uways » serait Shaykh Uways b. Ḥasan Jalā'irī (m. 776/1374-5)³³ ; « Amīr Walī » serait un fils de Shaykh 'Alī Hindū, gouverneur d'Astarābād³⁴ évincé par les Sarbadārs ; « 'Izz al-Dīn » serait le prince muzafaride 'Izz al-Dīn Shujā', pour qui Faḍlullāh aurait écrit un livre sur la loi religieuse pendant son séjour à Tabrīz³⁵.

La troisième catégorie comprend les personnages de l'entourage immédiat de Faḍlullāh. Ce sont ses enfants — sa fille Kalimatullāh qui devait jouer un rôle important dans l'histoire ultérieure des *ḥurūfī*³⁶, et deux de ses fils, Rūḥullāh et Salāmullāh — et ses derviches. Ces derniers sont généralement nommés par leurs seuls prénoms et donc difficiles à identifier. Nous pouvons néanmoins avancer quelques extrapolations plus ou moins probables. « Sayyid 'Imād » est presque certainement 'Imād al-Dīn Nasīmī (m. 820/1417-18), un des disciples intimes de Faḍlullāh connu surtout par son œuvre poétique³⁷. Selon E. G. Browne, « Shaykh Ḥasan » (rêve n° 37, f. 407b) pourrait être Ḥasan al-Ṣabbāh, chef des ismaéliens nizarites d'Alamūt (m. 1124), supposition corroborée par les noms des lieux, dont deux (Rūdbār-i Astarābād (n° 28, f. 407a, et n° 92, f. 409b) et Ḥiṣār-i Gird-i Kūh (n° 16, f. 406b)

³² « Ceux qui portent la marque blanche », *ghurr al-muḥajjalīn*.

³³ Nous savons par d'autres sources qu'Uways Jalā'irī fréquentait le cercle de Faḍlullāh et que celui-ci lui aurait envoyé une coiffe d'initiation (Astarābādī, *Khwāb-nāma*, f. 19a-b).

³⁴ Faḍlullāh avait dix-sept ans lorsqu'Amīr Walī, profitant de la discorde dans le camp Sarbadār, revint à Astarābād pour réclamer les droits de Luqmān, fils du prince chingisside Ṭughā Timūr (cf. Aubin 1976, p. 213-224).

³⁵ Astarābādī, *Khwāb-nāma*, f. 24a. Shāh Shujā' avait occupé Tabriz pendant quelques mois suite à la mort de Uways Jalā'irī, en 777/1374 (voir Minorsky 1934, p. 616, et Azhand 1369/1990, p. 16).

³⁶ Sur cette fille de Faḍlullāh, voir Miḥrābī 1991.

³⁷ Voir *supra*, note 24 pour la référence de son *dīwān*.

désignent probablement les places fortes des ismaéliens³⁸. Cette hypothèse nous semble pourtant quelque peu prématurée, étant donné l'absence de toute information explicite sur la connexion avec les ismaéliens dans le texte du *Jāvdān-nāma*. La conclusion de W. Ivanow qui affirme que le *Jāvdān-nāma* « met en évidence de nombreux contacts avec l'ismaélisme, l'Alamūt, et mentionne même Sayyidnā Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ »³⁹ est un exemple de l'interprétation hâtive des données du journal des rêves de Faḏlullāh que nous avons mentionné plus haut.

D'un intérêt particulier est la perception par Faḏlullāh de sa propre mission telle qu'elle ressort de son journal. Nous savons que Faḏlullāh était considéré comme un prophète, voire déifié par ses disciples, et ses ouvrages (*Jāvdān-nāma*, *Maḥabbat-nāma* et *'Arsh-nāma*) étaient pour ses partisans des livres sacrés⁴⁰. Alors que le *Jāvdān-nāma* ne contient rien qui prouve que Faḏlullāh attribuait un statut particulier à sa personne ou à ses ouvrages, son journal contient les informations qui ne laissent pas de doute sur ce sujet. Le troisième Imam, Ḥusayn b. 'Alī, désigne Faḏl comme celui qui réunira les communautés religieuses, tâche qui incombe traditionnellement à Mahdī, le Sauveur eschatologique (n° 8, f. 406a). Faḏl se voit doué de la perception angélique, assis à l'endroit de la Tente de la Rencontre de Moïse (n° 11, f. 406a). Les corps célestes accomplissent la circumambulation autour d'Astarābād, la ville natale de Faḏlullāh, comme autour de la Kaaba (n° 13, f. 406a) ; c'est aussi à Astarābād que se trouve la maison de Dieu (n° 28, f. 406b). Faḏlullāh se compare à Abraham (n° 20, f. 406b), à Jésus (n° 87, f. 408b), à Muḥammad (n° 73, f. 408b) et à Cyrus (n° 11, f. 410a) ; il s'identifie à Ḥusayn, à Jésus (n° 40, f. 407b-408a) et à Adam (n° 120, f. 411b). Il est élu par le cheval qui annonce la bonne fortune (n° 29, f. 407a). Certains rêves suggèrent que Faḏlullāh se voit comme le douzième Imam, le Sauveur eschatologique (n° 42, f. 408a, n° 77, f. 408b, n° 104, f. 410a-b). Ce dernier rêve suggère aussi que Faḏlullāh, ou « la Grâce de Dieu », est la lumière de la Parole divine : le rêve n° 109, f. 410b, où Faḏlullāh se voit revêtu des vêtements du Mahdī, semble l'affirmer explicitement. Il est le seul à accéder à un écrit mystérieux (n° 87, f. 409a). Il est supérieur à 'Alī (n° 78, f. 408b). 'Alī

³⁸ Browne 1896, p. 71-72.

³⁹ Ivanow 1963, p. 188 : « It displays many contacts with Ismailism, Alamut, even refers to Sayyidnā Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ ».

⁴⁰ Dans les ouvrages *hurūfī*, Faḏlullāh est désigné par des expressions comme *ṣāhib-i ta'wīl* (« maître de l'exégèse spirituelle »), *maḡhar-i ulūhiyya* (« lieu de manifestation de Dieu »), la mention de son nom est accompagnée de la formule *jalla 'izzahu wa 'izza faḏlahu* etc. Les titres des ouvrages de Faḏlullāh sont presque toujours suivis de l'adjectif *ilāhī*, « divin ». Pour la sanctification de Faḏlullāh par ses disciples voir l'article déjà cité de Bashir 2000.

l'appelle « frère » et conclut avec lui un accord (n° 120, f. 411a-b). L'endroit où est déposée sa tête tranchée devient un lieu de pèlerinage (n° 87, f. 409a). Il est celui qui fait apparaître le secret du Pacte prééternel, il a sa place à la maison de la prophétie législatrice (n° 100, f. 410a). À Tabriz et à Mashhad on salue son entrée avec des tambours (n° 101, f. 410a). Il parvient à la station « limite », celle de l'Homme, et s'y introduit en renversant ceux qui l'occupaient avant lui (n° 106, f. 410b). Il détient une épée qui éclaire les cieux (n° 114, f. 411a) ; l'épée de Jamshīd (n° 121, f. 411b) ; l'épée du justicier des temps troubles sur laquelle son nom est écrit en lettres d'or (n° 123, f. 411b). Il se situe à l'extrême limite de la prophétie (n° 116, f. 411a).

Parallèlement à l'élection messianique, le thème de la violence et de la mort est très présent dans le journal. Ce thème est porté par les images comme l'ablution avec le sang (n° 10, f. 406a) ; les partisans armés de lances et formant les rangs (n° 28, f. 407a) ; la multitude des lances flamboyantes (n° 74, f. 408b) ; la descendance dont chaque représentant est armé de deux épées de 'Alī (n° 186, f. 409a) ; la dévastation et la ruine (n° 120, f. 411a) ; les morts (n° 124, f. 411b). Faḍlullāh se voit poursuivi et persécuté (n° 2, f. 406a ; n° 40, f. 407b-407a ; n° 90, f. 409b) ; il frappe et tue (n° 121, f. 411b) ; il est attaqué, tué, puis vengé par ses partisans (n° 85, f. 408b). Le rêve n° 108 (f. 410b) parle de la nécessité d'avoir une armée nombreuse et de faire couler le sang. Dans l'avant-dernier rêve (n° 127 f. 411b) Faḍlullāh aurait anticipé sa propre mort sur l'ordre de Tamerlan.

Certains rêves de ce journal font allusion aux positions doctrinales développées dans le *Jāvdān-nāma*. Nous évoquerons ces positions dans les notes accompagnant la traduction française.

III. LES MANUSCRITS DE L'OUVRAGE

Pour terminer notre introduction, rappelons quelques informations concernant les manuscrits du journal des rêves de Faḍlullāh, les problèmes de leur identification et l'histoire de l'étude de ce texte.

Les deux copies manuscrites connues du journal des rêves sont annexées aux exemplaires de l'ouvrage principal de Faḍlullāh, le *Jāvdān-nāma*. L'une de ces copies est celle de la Cambridge University Library (Ee 1.27, f. 406a-411b) dont nous proposons ici l'édition. Cette copie n'est pas datée, mais antérieure à 1601, date à laquelle, conformément à la note qui accompagne le manuscrit, elle a été achetée à Constantinople. L'autre, pour le moment introuvable, serait incluse dans le manuscrit du *Jāvdān-nāma* appartenant au feu professeur Rudolf Tschudi, et a été utilisé par Helmut Ritter dans son article sur les

*hurūfī*⁴¹. Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, le journal des rêves de Faḏlullāh ne semble pas d'exister sous forme d'un ouvrage isolé, ni porter un titre particulier⁴².

Notons à ce sujet que le titre *Nawm-nāma* (« Livre des rêves ») utilisé couramment dans la littérature scientifique sur les *hurūfī* et dans les catalogues de manuscrits pour désigner le journal des rêves de Faḏlullāh n'est probablement pas d'origine. Il semble en effet que ce titre soit le produit d'une confusion avec un autre ouvrage également attribué à Faḏlullāh, le *Naw-nāma* ou *Nuskha-yi naw* (« Livre du Nouveau » ou « Nouvel Exemplaire »), un traité doctrinal sous forme de questions-réponses sans aucun rapport avec le journal des rêves. En effet, la forme graphique des mots *naw* et *nawm* en écriture arabe est très proche : *nūn* + *wāw* pour *naw*, et *nūn* + *wāw* + *mīm* pour *nawm*. Ensuite, dans le manuscrit de la Cambridge University Library, les extraits du *Naw-nāma* (f. 404b-406a), dont le titre est noté dans la marge du f. 404b, précèdent immédiatement le journal des rêves (f. 406a-411b). Cela pouvait donc donner l'impression qu'il s'agit d'un seul ouvrage, d'où la tentation de considérer *naw* comme *nawm*, avec le *mīm* final manquant. Tandis que E. G. Browne note que le *Naw-nāma* ou le *Nuskha-yi naw* est un complément au *Jāvdān-nāma*⁴³, Ş. Kiyā prend apparemment *Naw-nāma* pour une erreur de copie et cite l'incipit du *Naw-nāma* du f. 404b de la Cambridge University Library comme celui du *Nawm-nāma*⁴⁴. Il note cependant que E. G. Browne dans son catalogue des manuscrits persans de la bibliothèque de Cambridge⁴⁵ a omis de corriger le titre et a laissé *Naw-nāma* comme dans le manuscrit⁴⁶. Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī ne va pas jusqu'à corriger le titre, mais il a évidemment pensé lui aussi que les fragments du *Naw-nāma* et le journal des rêves qui les suit forment un seul ouvrage. Il utilise donc le titre *Naw-nāma* pour se

⁴¹ Ritter 1954, p. 21. Le manuscrit du *Jāvdān-nāma* devrait se trouver à la bibliothèque universitaire de Bâle avec les autres manuscrits *hurūfī* de la collection de R. Tschudi ; cependant, nous n'avons pas réussi à ce jour de trouver ses traces. Je tiens à remercier particulièrement Mme Gudrun Schubert, responsable du Département des manuscrits musulmans de la bibliothèque de Bâle, Mme Eva Orthmann de l'Université de Bonn, et M. Benedikt Reinert de l'Université de Zürich pour leur collaboration aimable.

⁴² Les manuscrits du *Jāvdān-nāma* contiennent souvent plusieurs pièces en annexe, d'autres copies du journal des rêves peuvent donc potentiellement être découvertes au fur et à mesure d'exploration des manuscrits. Cependant, les manuscrits de la British Library (Or. 5957) et de l'Istanbul Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Farsi 920) ne contiennent pas le journal des rêves.

⁴³ Browne 1898, p. 77, note 1.

⁴⁴ Kiyā 1330/1952, p. 43.

⁴⁵ Browne 1896, p. 71.

⁴⁶ Kiyā 1330/1952, p. 43, note 1.

référer aux rêves de Faḍlullāh⁴⁷. Il semble que certains scribes médiévaux ont également cédé à la tentation de corriger le titre, car la page de couverture de certaines copies manuscrites du *Naw-nāma* porte le titre *Nawm-nāma* alors que la première page du texte porte clairement le titre *Naw-nāma*. Cette erreur de copiste est à l'origine d'une confusion dans le catalogue des ouvrages *hurūfī* de Abdūlbaki Gölpınarlı, où deux copies de *Naw-nāma* qui ne contiennent aucune mention des rêves sont signalées par erreur comme celles de *Nawm-nāma*⁴⁸. D'après le titre mentionné dans l'incipit, cette erreur concerne également deux autres signalements du *Nawm-nāma* dans les catalogues de manuscrits : celui du musée de Jalāl al-Dīn Rūmī à Konya (Konya Mevlana Müzesi ms. 307/1723(1) ; cf. A. Gölpınarlı, *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 3 vol., Ankara 1967-1972, II, p. 43), et celui de la Staats-und-Universitätsbibliothek zu Göttingen (ms. Pers. 46(3) ; cf. S. Divshali et P. Luft, *Persische Handschriften*, Wiesbaden 1980, p. 22-24) : il s'agit a priori des copies du *Naw-nāma*, qui devraient être examinées de près pour voir si elles contiennent aussi le journal des rêves.

Quelques extraits du journal des rêves de la Cambridge University Library ont été publiés par E. G. Browne dans son catalogue (voir Browne 1896, p. 83-86, texte original en dialecte d'Astarābād) et par Ş. Kiyā dans son *Vāzha-nāma* (voir Kiyā 1330sh./1952, p. 236-246, texte original et traduction en persan littéraire). Le contenu du journal a été discuté par de nombreux chercheurs⁴⁹.

Outre son importance historique, le journal des rêves de Faḍlullāh acquiert une signification particulière si nous nous rappelons que l'initiation à l'interprétation des rêves (ce n'est pas par hasard que la date de cet événement, 765/1363-64, est mentionnée dans la note marginale au f. 406a de notre manuscrit) constituait la première grande étape de la carrière spirituelle de Faḍlullāh ; et que la théorie des rêves et du monde de l'imagination créatrice (*'ālam al-mithāl*) est l'un des axes centraux de sa doctrine. Comme nous l'avons vu, la tradition de « journaux des rêves » (*Khwāb-nāma*) a été poursuivie par les disciples de Faḍlullāh. Le journal de 'Alī Nafajī a été notamment utilisé par H. Ritter pour reconstruire la biographie de Faḍlullāh dans son article déjà mentionné. Le journal de Sayyid Ishāq Astarābādī a été traduit en turc ottoman par un auteur *hurūfī* du XV^e siècle, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Majid b. Firishta

⁴⁷ Al-Shaybī 1982, vol. 2, p. 157 et 160.

⁴⁸ Gölpınarlı 1970, p. 76, 82-83 : respectivement, les copies Istanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi n°1011(2) et n°1030(1). Pour cette confusion, voir Usluer 2007.

⁴⁹ Voir Browne 1896, p. 71-72 ; Kiyā 1330sh./1952, p. 34-36 ; Ritter 1954, p. 21 ; Guluzade 1970, p. 108-110 ; Bashir 2005, p. 29-32.

Taravī (Firishte-oghlu, m. 1459-60)⁵⁰. Les « journaux des rêves » des auteurs *hurūfī* constituent d'importantes sources d'informations sur les débuts du mouvement et sur la biographie de son fondateur.

IV. TEXTE ORIGINAL

Le texte a été établi et adapté en persan littéraire d'après le manuscrit Ee.1.27 de la Cambridge University Library (f. 406a-411b). Les équivalents littéraires des mots en dialecte d'Astarābād sont donnés entre les parenthèses. Cependant, nous citons en entier, en notes de bas de page, le texte persan des extraits traduits par Kiyā 1330/1952, p. 236-246. La numérotation des rêves, entre les crochets, ne figure pas dans le manuscrit et est un ajout éditorial.

f. 406a

- [۱] در ماه جمادی الآخر در جزیره بخواب دین (=دیدم) در باب تقاطع و میزان و واتى آ (=گفت آن) نقش نقش و دایره و صور و احساس صورت بشر کین (=کردم) و توهم کین (=کردم)
- [۲] در شب یکشنبه سنه اثنی و تسعین و سبعمایه در عمارت توقی در خواب دیدن که واتند (=گفتند) دستار دولت از سرم بکینند (=بگرفتند) و رستمه دره (=در آن) موضع ان بحث هکند (=میکردند یا میکنند) دانستن
- [۳] بخواب دیدن من که آسمان بخط نور نوشته بی (=بود) که اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله
- [۴] بار دیگر رسوله در پای درخت نارنج دیدن و سلام کردن و بحث ستاره کین⁵¹
- [۵] در اصفهان در خواو دین (=در خواب دیدم) که خطبه ابراهیم غالباً بی (=بود) که دره کو هیخوانه (=در آنجا میخواند) که پیش از آفریدن آسمانها آ پاره باغچه
- [۶] دیدن سلیمان عم
- [۷] دیدن آواز کردن از آسمان که یکی از صحابه و طلب کردن او را باسمان
- [۸] دین (=دیدم) حسین (بن؟) علی عم و واتن (=گفتم یا گفتن) که من و امتان اتفاق بکران (=بکنم)
- [۹] ارواح انبیا بخواب دین (=دیدم) صد و بیست و چهار هزار همه رو بطرف مشرق داشتند
- [۱۰] پیر پاشا را بخواو دین (=بخواب دیدم) باو مکر در باغچه و جوی آب و سر و رو از خون شستن و پاک کین (=کردن) و (مله تخریج؟) طلب کین خو (=کردن او) و خواجه فخر الدین شون (=رفتن) و سخنها با خو کین (=باو کردن)
- [۱۱] خواو دین (=بخواب دیدم) که تصور ملکی خیمه از او ریشم هفت رنک بجهت عظمت و ستونهای خو که جون اشتران نشیه کشان و دره کو نیشتن (=اشتران نتوانند کشیدن و در آنجا نوشتن)
- [۱۲] بخواو دین (=بخواب دیدم) که در آسمان عین ظاهر بین (=بودن یا شدن یا شده است) و بعد از زمانی بصاد کردی
- [۱۳] سیاره یک فرسنگ دین کرداگر استار و او کعبه زانان که در میان هستی و به پهلو طواف کین بره کو⁵²

⁵⁰ *Tarjama-yi Khwāb-nāma*, Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe, ms. 9685(1).

⁵¹ بار دیگر رسول را در پای درخت نارنج دیدن و سلام کردن و بحث ستاره کردن

⁵² سیاره یک فرسنگ دیدن گرداگرد استر اباد و کعبه دانستن که در میان است و به پهلو طواف کردن بر آنجا

[۱۴] بسیار جوانان و مردان و نو خط دین (=دینم) و کمان اصفهان بین (=بودن) و خانه دیم یا (=بروئ ایشان را) اشیا احساس کین (=کردم) و مقابل با اشیا زنان (=دانستن) بر قاعده و ضابطه معینه

[۱۵] احساس کین (=کردم) که در وقت ظهور کینه (=کردن) جون تقسیر دادی (وادی؟ = پدید) و جون علم بمن یراسه (=فرود آید)

Dans la marge :

و این میثوره را ان زمان دیدند که بعد ازو تعبیر رؤیا و تاویل منامات فتح شدند تاریخ سنه خمسه و سئین و سبعمایه من الهجرة النبوية صلعم

f. 406b

[۱۶] خویشتنه بحصار کرده کوه دین⁵³

[۱۷] دین (=دینم) که بر پشتۀ دو گوله خانه بی (=بود) و در او دبسته بین (=بسته بودن) که مجد الدین جون واکی (=باز کرد) و جون در آن واژ (باز) بسته سید تاج الدین

[۱۸] آ کو تختمش خان دین و خوشتن یا واتن که من دوت بخو آزان از خان پادشاه تا منه پوری اژه کو دادی آسه و میانه جی بو و تصور کین مردم سرای مردم مسکین بند حوض بغایه بزرگ دین و کمان بین که سید تاج الدین و دره کو نشسته دین و جمعی درویشان و حکم کین که هر یک دو جنگال بیش نخواند یا بعضی⁵⁴

[۱۹] دین که میان کوچه و جنار که آواژ بیرون باغچه هشو که دره کو عمارتی بو هیخواستن که بقرآن بکران که ان عمارت در دنی صد هزار سال بماند⁵⁵

[۲۰] آ سه پسره بصفای عین و محض صفا دین و یکی از سه من بین و هی مولانا کمال الدین استاد زنان هدین که منه خدا پوری هدی و غالب ظن ان بی که از مادر بسلام الله بی و خبر سلام الله بی و من تصور هکی که خو قربان هنکو کین همازن تصور قربان ابراهیم ان که اژه وقت و از کسی نکى⁵⁶

[۲۱] در باغچه آ درختها و شاخها و بالاء خان پرواز کین و زنان که بهشت در زیر آ درختان هستی⁵⁷

[۲۲] بحث مولانا) محمود راشناتی و عالم دیر (=دیگر) بیغیر ازین عالم احساس کین (=کردم) و ادراک لذات عظیم کین (کردم) بی جسم و جسمانی منامات دین (=دینم) که آیه "و لا بحسین الذین قتلوا" خواندن و زنان و ترسان که آ کسا بشنوند چگونه و واتن خان (=ایشان را گفتن) که انتظار مردم خویشتن هکشنه (=میکشند) و بس و جون بخنان بیرسند هیچ نکرانی و تعلق بان جهان ندارند

[۲۳] عشر اول ماه ذو الحجه در توخجی بخواب دیدن یوسف دامغانی را که واتی هفتاد بار بخواب شنوین که صاحب قران فلان کسی⁵⁸

53 خویشتن را بحصار کرده کوه دیدن (یا دیدم)

54 آنجا تختمش خان را دیدن (یا دیدم) و باخویشتن گفتن (یا گفتم) که یک دختر بخواهم از ایشان پادشاه (آن پادشاه) تا مرا پسری از آنجا پدید آید و میانجی باشد و تصور کردن (یا کردم) مردم سرای مردم مسکین باشند (یا بودند) حوض بغایت بزرگ دیدن (یا دیدم) و گمان بردن (یا بردم) که سید تاج الدین و در آنجا نشسته دیدن (یا دیدم) و جمعی درویشان و حکم کردن (یا کردم) که هر یک دو جنگال (؟) بیش (پیش؟) نخواند یا بعضی دیدن که میان کوچه و جنار (شاید و چنان) که آب از بیرون باغچه میروند که در آنجا عمارتی باشد میخواستم که بقرآن بکنم که این عمارت در دنیا صد هزار سال بماند

55 آن سه پسر را بصفای عین و محض صفا دیدن (یا دیدم) و یکی از سه من بودن (یا بودم) و یکی مولانا کمال الدین استاد دانستن میدیدم که مرا خدا پسری میداد و غالب ظن این بود که از مادر سلام الله (سلام الله) یکی از پسران فضل است) بود و خبر سلام الله بود و من تصور میکردم که او را قربان می باید کردن همچنان (چون) تصور قربان ابراهیم این که از آنوقت باز کسی نکرد

57 در باغچه آن درختها و شاخه ها و بالای ایشان پرواز کردن و دانستن که بهشت در زیر آن درختانست

58 عشر اول ماه ذو الحجه در توخجی بخواب دیدن یوسف دامغانی را که گفت هفتاد بار بخواب شنیدم (یا شنیده ام) که صاحب قران (شاید قران) فلان کس است

[۲۴] و دین (=دیدم) در باب سجده کردن خلیفه که آدم است و زانان (=دانستن) که سجده ذات خدا کین (=کردن) نه لایق همه کس بو (=بود) سجده خلیفه او و قایم مقام داشته بدلیل "و لمن خاف مقام ربّه جتّان"

[۲۵] و دیگر دیدن که بحث میرفت که همه اشیا مظهر آدم است یا آدم مظهر همه اشیاست یعنی هواتی که همه چیز در آدم بنمود یا آدم در همه چیز⁵⁹

[۲۶] دین (=دیدم) و سوال کین (=کردم) که کدام کلمه فضیلت داره جواب واتن (=گفتن/گفتند) که کلمه سیوم یعنی آخرین کلمه نهاییه ۳۲ است اژ را واتی (=از برای این گفت) که "الم یبق من النبوة الا المبشرات" اگر پنجاه هزار است و اگر شصت هزار و اگر سی هزار و اگر هزار که عقد تامست
۲۸

f. 407a

و ۲۸ ۳۲ و ۳۲ باشد

[۲۷] در روزه دین "اتی رأیت" کتابا بخط الله تعالی علی ابن ابی طالب

[۲۸] بسم الله الرحمن الرحیم در خواب دین (=دیدم) در روز در باکویه که خانه خدا در رودبار استاراباد دره کو حمام حمامیان بی بود و من در اندرون آن خانه ایستاده بودم و بغایت در گرمی میگفتم با مردم که من آوردم که چرا هفت بار برین خانه طواف می باید و من آوردم برای شما که چرا دیم با بین خانه دکین هفده رکعت نماز هنگو گذاردن و بغایه کرما و جمیع کلا پشت دار و نیزه و صف راست کین بغایه⁶⁰

[۲۹] بسم الله الرحمن الرحیم در ماه محرم در شب یکشنبه در بیست و چهارم از ره در متخلیّه منی که من در شهری دین (=دیدم) و درین شهر اسبی دبی (=بود) تند و تیز بغایه خو سعاده و دولت از ره زانان (=دانستن) در خواو (=خواب) و هزانین (=میدانستم) که خو هیخوازه (=او میخواد) که خویشتنه بر در خانه بجنه (=بزند) و من هزانین که بر در خانه من کامه جین (=خواهد زدن) من بیاهن (=بیامدم) در پس خانه خویشتن بیستادم و دوش راست بر در وانپین (=باز نهادم) و چکوش یا مثل چکوش در دست داشتن بآن نیت که آن اسب تند و تیز دونده بیاسه (=در دون بیاید؟) بان در من آ چکوش وضع بر در بجنبانی اژ پس و واکرده (=باز گردد) خو بیاهی (=او بیامد) و با جین (=زدن) وانکردی (=باز نگردد) و بر در بجی (=بزدازد) و درست پست بیی (=شد/گردد) یعنی تختهای در و آ تختّه آخرین در که از طرف پاشنه بنو (=بند/گذارد) واشوی (=باز شدن) و در حال یکی هواتی (=میگفت) که اسکندر خیر دابی (=داده بود) که آ کس که در خانه که آن اسب که دولتی و سعادت بر در بجنه (=بزند) فکر بت دنی (=نیست) در خاطر خنان (=ایشان) بان معنی که راه خو بجنه و رآره خو نیو (=راه او بزند بر آورد او نباشد/نشود)

[۳۰] نماز کین امیر تمور و خیا نماز گذاردن و خوین فرش براء درویشان هند اتی⁶¹

[۳۱] بسم الله الرحمن الرحیم در طرف صبح در شب دوشنبه آخر ماه ربیع الاول سنه ثلث و تسعین و سبعمایه در واقعه دین (=دیدم) که شخصی این بیت و کلمات هیخواندی (=میخواند) که ملوک جهانرا کشند بکشند و آ پشت نامه قیامت نوشته اند و نویسد

و دیگر دیدن که بحث میرفت که همه اشیا مظهر آدم است یا آدم مظهر همه اشیاست یعنی میگفت (=میگفتم) که⁵⁹
همه چیز را در آدم بنمود یا آدم در همه چیز

بسم الله الرحمن الرحیم در خواب دیدن (یا دیدم) در روز در باکویه که خانه خدا در رودبار استاراباد (استرآباد)⁶⁰ در آنجا (که) حمام حمامیان بود بود و من در اندرون آن خانه ایستاده بودم و بغایت در گرمی میگفتم با مردم که من آوردم که چرا هفت بار برین خانه طواف می باید و من آوردم برای شما که چرا روی باینخانه کرده هفده رکعت نماز می باید گزاردن و بغایت کرما و جمیع کلا پشت دار و نیزه و صف راست کرده بغایت

نماز کردن امیر تیمور و با او نماز گزاردن و فرش او برای درویشان میانداخت (?) (میانداختم?)⁶¹
(Vāzha-nāma p. 194)

[۳۲] شخصی در خواب هواتی منیا (=در خواب بمن میگفت) که در خواب دین (=در خواب دیدم) دست راست خدا فراخ بیی (=شد اگر دید) و دست چپ خدا تنک بیی و پادشاهان در پس عرش خدا استابند (=ایستاده بودند) و من احساس عرش و پادشاهان که در پس عرش بند (=بودند) هکن (=میکردم)

Dans la marge :

این چه اشارتست در یافتنی است نه گفتنی
وله ه سوار دولت جاوید در گذار آمد عنان او نکر فتند و در گذار برفت

f. 407b

[۳۳] بسم الله الرحمن الرحيم در شب دوشنبه سیم ماه صفر در باکو به در مسجد بخواب دیدم ان گنبد و رسنها که در انجا بسته بودند و بحث امیر تیمور و فرزندش و هفت اقلیم و ا کس که بر بالا هفت اقلیم اشتهان (=ایستادن)

[۳۴] در رو کرد شبی دین (=دیدم) و از همه جا شون (=رفتن) و از همه لذات بریدن
[۳۵] بسم الله الرحمن الرحيم شبی در جزیره بخواب دین (=بخواب دیدم) که شیخ منصور خواندی (=میخواند) که "ان عده التهور عند الله اثني عشر شهرا في كتاب الله" و من ماهه (ماه را) که بر خو (=او) دوازده ا خط که بر وجه آدم نوشته بکی (=بگردا بکرده) خدا نوشته بی (=بود) و هزانی (=میدانستم) که دوازده ماه اوی (=آنست) و بحث ابرو نیکی که از دوازده یکی ابرو و دنباله ابرو
[۳۶] بسم الله الرحمن الرحيم در خواب دین (=دیدم) در جزیره که آفتاب از مغرب و راهی بی (=برآمده بود) و هزانی (=میدانستم) که علامت قیامتی و ایمان کسی سود نکامه (=نخواهد) داشتن و دره (=در آن) شب خوشته دین (=دیدم) بعجب وضع رو بطرف کین (=کردن) و شون (=رفتن) و جمعی رو باینکس کین (=کردن) و دره کو (=در آنجا) نبو (=نباشد) نشود و کیا⁶² ا کو (=آنجا) حاضر بن (=بودم) و هیتن (=یکتن) واتی (=گفت) که سید شمس الدین هیخوزه (=میخواهد) که از آورد بکره (=باز آورد بکنند) و در حال که آفتاب از طرف مغرب و راهی بی (=برآمده بود) من این بیت هیخواندی (=میخواند) و امکان داره که کلمه زیر و بالا بیی بو (=شده باشد) "صبح قیامت دمید روز قیامت رسیدا کوس قیامت زدند صبح قیامت دمید" این واقعه در شب یکشنبه بیست و چهارم جمادی الآخر بسنه ست و تسعین و سبعمایه و زانان که هیئته خوین ایمان سود نکامه داشتن (=و دانستن) که یکتن را ایمان او سود نخواهد داشتن

[۳۷] بسم الله الرحمن الرحيم در جزیره بخواب هدین (=دیدم) که من هزانین (=میدانستم) و هواتن (=میگفتم) یا هیتن (=یکتن) هواتی (=میگفت) که ذو القرنین ورنکره (=برنکند) که شیخ حسن یا بانسان یا خلاف نکره (=نکند) مانندان یاری معنی ا بی (=بود) که ذو القرنین هنکو (=میپاید) که مخالفت خو (=او) نکره (=نکند) و فرش ذو القرنین دین (=دیدم) که ا کو نهایی (=آنجا نهاده بود)
[۳۸] خواب دینه (=خواب دیدم) در وروجرد (=بروجرد) که دوری بی (=بود) میان ا کس و شیطان هزار فرسخ

[۳۹] در هزاره کیری بودم در خواب هواتن (=در خواب میگفتم) (---) در باب خدا که تو ظلم نکری (=کنی) و ظالم و جبر کننده نیا (=نیستی) و مانند ا یعنی بی شریکا
[۴۰] در واقعه دین (=دیدم) که هیور (=یک طرف) تن در رود وضعی که درختهای کهنه بسیار بی (=بود) و عبیده دین (=عبید را دیدم) که خوی (=او نیز) سورتی (؟) النون بواژ (=بگوید) هداونه (؟) که بکیره (=بگیرد) و پشیمان بولایه ملک عز الدین و ایمن و ایمان و هین

f. 408a

که ا کو (=آنجا) برسانی از آسمان سر بدر کین (=کردن) حور و ملائکه (---) و واتن اتفاق کین با عیسی و زانان خشتنه که حسین و که زانان که من عیسی ان و زانان که از جهان بدرهستان بطرف دست راست و واتن که دینی بعیسی بعیسی و حسین بماندی بشمه ای کافران نکامه ماندن عیسی از آسمان بیاسه دست بر بالای فرشته نهاده هرگاه که از نماز خبر بیاره که محمد از آسمان آوی بس عیسی بو که آهی بو⁶³

[۴۱] خویشتن که دران زیر زمین که راست کرده که می دانست که مقام اوست و با خود اندیشه کردن که چون در روم این را بخوانم "ربّ انزلنی منزلاً مبارکاً و انت خیر المنزّلین"

[۴۲] در خواو (=خواب) دین (=دیدم) در ولایت خوارزم که در استراباد بر تالر (=تالار) نشسته بودم و مکتوبی آنجا نهاده بود برداشتم و باز کردم مکتوب دو پاره بو غالب ظن چنین است و گرداگرد مکتوب بسرخی بسیار نوشته بود و مکتوب بود آن مکتوب که پادشاه اویس پیش امیر ولی نوشته بود که بعد از حکایه چند بو (=باشد) بی (=بود) که "بسم الله الرحمن الرحیم ائی رأیت الله و احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً" و من دوازدهم ایشان چنانک باولی چهارده بوده باشد

[۴۳] آب تسبیح کننده

[۴۴] مارهای درون

[۴۵] در بدن ان مار که از عهد رسول

[۴۶] دریای هولناک

[۴۷] سنت کردن از بیخ

[۴۸] وارنک و در بهشت مقام آدم

[۴۹] یافتن خلة

[۵۰] ماه سبز

[۵۱] شق قمر

[۵۲] ستان شهور و واتن (=گفتن) رسول

[۵۳] گرد آهین (=آمدن) همه ستاره

[۵۴] تن علم و رفتن

[۵۵] ستون از آسمان برکندن

[۵۶] طلب کردن خوین مردم (=مردم او) و یافتن من و آواز کین (=کردن)

[۵۷] ایمان آوین (=آوردن) بمحمد عم

[۵۸] اشاره آهین (=آمدن) بفلان فاسمان

[۵۹] دست و موسی

[۶۰] کتاب آسمان و جاودی

[۶۱] حکایت من تمر نزد یک درخت جوز

[۶۲] آن خواندن در شب که فلانی متابعت فلانی کرده است

[۶۳] شکستن آن و گفتن یا (=با) عربی که نقصان نکند یعنی بدین و واتن (=گفتن) خود که نکره

(=نکند)

⁶³ و گفتن اتفاق کردن باعیسی و دانستن خویشتن را که حسین (ام) و که دانستن که من عیسی ام (هستم) و دانستن که از جهان بدرم (بیرون هستم) بطرف دست راست و گفتن که دنیا بعیسی و حسین بماند بشما ای کافران نخواهد ماندن عیسی از آسمان بیاید (د) و دست بر بالهای فرشته نهاده هرگاه که از نماز خیر بیاورد که محمد از آسمان آورد پس عیسی باشد که آمده باشد

f. 408b

- و شکستن شمشیر حواریون
 [۶۴] براق و معراج جبروتی
 [۶۵] سخن گفتن صعوه که نبینش چشم من همچو برف بگدازد که اگر من علم یا حکمة از حکماء یونان
 گیرم
 [۶۶] زاغ و هدهد تختگاه سلیمان نزدیک جنار میدان (=میدانستم؟)
 [۶۷] روح حسین دیگرها
 [۶۸] زانان (=دانستن) دانه آور کر کین (=کردن) بحی (بجی=بزدازد؟) و بشکستن و بخوردن
 [۶۹] چهار جسم چهار
 [۷۰] سر بریده که حسین در است یکی کعبه و قرار حسین
 [۷۱] واتن (=گفتن) که اول کسی که بان درخت برسی خوینه (=او اینکس؟) بی (=بود)
 [۷۲] درخت انبیا و اولیا
 [۷۳] درخت جوز در باب کمء ل اول پیر و آخر جوان احساس کین (=کردم) که روزی بو (=باشد) که
 منه (=مرا) مردم بصورت محمد بخواب ویند (=بینند) و آوه (=آورا) نیک زانند (=دانند)
 [۷۴] شصت هزار نیزه آتشین
 [۷۵] در خواست کین (=کردم) در باغچه که وقتی که من نبان (=نشوم) نباشم) اکو (=اینجا) و ا غابر
 جمه و هر چه من کامان دین (=خواهم دیدم)
 [۷۶] کشاده بین (=بودم) در بهشت و باکس (=بان کس؟) دیم (=رو) وناوان (ونا دان =بنهاده دادن؟)
 [۷۷] امان دارد حرکت کین (=کردن) که من هزانی (=میدانستم) که هیچ پیغمبر بخو نرس
 (نرسی=نرسید؟) الا من دوازده امامه داشتن
 [۷۸] دانه هندوانه پنداشتن خویشتن او زنا (=دانسته) و کشان و عزیمه آسمان کین (=کردن) دیدن نو
 الفقار بران بعداد و من شمشیر برابر خو (=او) داشتن من درآزتر آهین (=آمدم)
 [۷۹] قصر عالی سبز
 [۸۰] نار الوهیه
 [۸۱] سوزن زرین
 [۸۲] دیدن باغچه که هنوز کسی در انجا نرفته بود
 [۸۳] خانه بی نهایت دان کاریز کین و ان شیشه
 [۸۴] باران که نه آب بود
 [۸۵] در باغ صوفیان در اول صفر ست و ثمانین و سبعمایه بی (=بود) که آن خواو (=خواب) دین
 (=دیدم) که عمر سلطانیه بکشند بند (=بنده) جمعی برشوی (=بفرستاد) بکشتن من و خویشتن تغافل
 و آسا (=آنوخت) مة یا (؟) آله حمام عزیمه حمام کی (=کردارده) بحمام هیشان (هشیان=میروم؟) و
 شه خواجه دره (=دران) کزکاج (؟) هزانی (=میدانستم) که دبی (=بود) و ناگاه قصد من بکنه
 (=بکند) و منه (=مرا) بکشه (=بکشد) و سر من دین (دیدم) که خدا واکند (باز کند) و بیند بعضی از
 درویشان دین (دیدم) که بغایت منفعل و ملول بیند (=بودند) درویش توکل دین (=دیدم) که هواتی
 (=میگفت) که هر کسی پی کار خویشتن بعد ازین بینکو شون (=میباید رفتن) یعنی کار متمشی نبود
 و من تصور کین (=کردم) که درویشان با بازان (=گویم) که غم مخورید یعنی که همازن که عیسی
 بشوی (=برفت) که بیاسه (=بیاید) من ابی (=باز) بیاسان (=بیایم) و چها که هستی ظاهر بکران
 (بکنم) و زانان (دانستن) که خانانه (ایشانرا) آن معقول نکامه بین (=نخواهد بودن) بعد ازان دین
 (=دیدم) که جون آن قصه واقع ببی (=شد) عمر یا مردم

f. 409a

عمر بتسخیر هوانند (=میگفتند) که چرا درویشان بامیر شمس واتی (=گفت) که عمر غافل بچند (=بزند؟) یعنی فلان تغافل بکشته در حاله دین (=دیدم) که میر شمس واتی (=گفت) یا مولانا و یک کس از خنان (=ایشان) یا کشنده منه (=مرا) بکشتی (=کشت) بعد از دین (=دیدم) که عبید طرف مذعیان بکتی (=بیفتاد) جون تصور کی (=کرد کرده) که منه (=مرا) بکشتی و درویشان نیز هی (=یک) ازن (=چنین) کمان نیبر (=نمیبرد؟) آن که آخر ازو کشتن و پیش درویشان آهی (=آمد) درویش مسافر دین (=دیدم) که ناگاه وادی آهی (=پدید آمد) با تیر و کمان و تیرها که داشتی بزمین بریتی (=بریخت) و بجنک مشغول بیی (=شد) و عبد الرحیم دره (=درآن) حال با تیر و کمان هم دین (=دیدم) بعد از دین (=ازان) دین (=دیدم) که برو خانه وضعی و سیدان پایه وضعی برسین (=برسیدند) بعد از دین (=ازان) که خویشتن سر دین (=دیدم) وئی (=بنهاد؟) در موضع رو خانه وضع درویش کمال الدین اشنا بی (=ایستاده بود) و ملول بی (=بود) درکشتن من هواتی (=گفت) که آ خبر که فلان پیغمبر در کتاب خشتن (خویشتن) داده است خبر واقعی بی (=بود) که واتی (=گفت) که هیچ یک کافر هرگز نیکامه مین (=خواهد مردن) یعنی نا مراد نیکامه مین (=خواهد مردن) من هزانی (=میدانستم) که معنی اوی (=آنست) که مراد مردم کشتن من بی (=بود) بعد از دین (=ازان) خوشتن هیخواستن (=میخواستم) که دعا بکران (=بکنم) تا من زنده وایان نه بجد در میان آ دعا ناگاه بجد بکیتن (=بگرفتن؟) از سر نیاز و زنان (=دانستن) که واقع بکامه بین (=خواهد بودن) و من زنده واکامان بین (=خواهم شدن) و دره (=درآن) حال ان لفظها واتن (=گفتم گفتند گفتن) "امروز روز دعاست روز اجابة کبریاست کجایید ای جوانان من کجایید ای امیدواران من کجایید ای نا امیدان من" و زنان (=دانستن) که واقع بکامه بین (=خواهد بودن) و از خواو در آهین (=از خواب درآمد) من در وقت دعا و تعقل عصاء موسی کین (=کردم) و رود نیل و تلف بین فرعون یعنی زانانکه (=دانستن) که همازن کامه بین (=همچنین خواهد بودن) دره (=درآن) مقام دین (=دیدم) که آواز باغچه در همیاسه (=درمیآید) یکی آهی (=آمد) و پوست کوسفند بمن هادی (=داد) که آنه (=اینرا) بخویشتن (=بخویشتن) حاجین (=پپوش) تصور کین (=کردم) که پوست کوسفند قربان حجر بالا حجر و زیر جامه داشتن شسته تو (=ترا؟) خشک بیی (=شد) یا آ پوسته بر بالا آ زیر جامه حاجین (=پپوش) یا زیر جامه

[۸۶] در دامغان دین ظاهرا که خواو دین که شخصی هواتی که من بخاو دین که تو یعنی منه صد و چهل فرزند بی هر فرزندی دوتا ذو الفقار داشتند⁶⁴

[۸۷] دین (=دیدم) که چیزی بی (=بود) همازن (=همچنین) که کرباس بغایه سپید چون مکتوب درهم پچیده خنان (=ایشان) که چون از هم میخواستی که بکشایی دشوار بودی بغایه سفید و سفته و هر کس که بکنی از واکردی (=باز گشت) انجا بیستادی گاه بودی که تصور کردی که همانست جنان معلوم شد گویا کس تمام نکشوده تا آخر بدشواری و زور من بکشودم تا آخر او نوشته

f. 409b

پیدا شد و من او ه هیخواندن (=انرا میخواندم)

[۸۸] قران خواندن جمعی ترکان بزبان ترکی و زنان (=دانستن) که قرانی که بزبان ترکی آهی (=آمد) همین قران که هستی و من بر بلندی دران حالت بشتن (=ایستاده نشسته بودم) و خونان (=ایشان) سر در هم او من (=آوین=آوردن؟) بر طرف دست راست و قران بترکی خواندن

[۸۹] در دامغان ظاهر بحرین که در خواب تخیلی هکی (=تخیل میکردم) که من و همه اشیا جون سوزن و نماز که کردند (=کنند) آن سوزن ظاهر

64 در دامغان دیدن که ظاهرا خواب دیدن (یا دیدم) که شخصی میگفت که من بخواب دیدم که ترا یعنی مرا صد و چهل فرزند بود هر فرزندی دو تا ذو الفقار داشتند

[۹۰] وقتی من بهزاره کیری دین (بین=بودن؟) و درویش کمال الدین بسمرقند بشوی (=برفت) بخواو دین (=بخواب دیدم) که درویش کمال الدین آهین (=آمده است) و مینا (=یمن) هواتی (=میگفت) که هرگاه که تو سوار وابی (=شوی) و دیم (=روی) بولایة دکری (=کنی) هزانی (=میدانستم) که طرف عراق وان طرفها که دبی (=بود) هوا (=میگوید) بهیچ کس بر تیا (=بتو) مخالفة یعنی ناکامه کین (=نخواهد کردن) و در بتو ناکامه (=نخواهد) بستن یعنی هزانی (=میدانستم) که هوا (=میگوید) پیش تو کامند آهین (=خواهند آمدن) ور (=بر) تیا (=بتو) مضایقه ناکامه کین (=نخواهد کردن)

[۹۱] و در خواو (=خواب) دین (=دیدم) که در راه روبر استراباد حروف مقطعه بی (=بود) و هزانی (=میدانستم) که خواوی (=خواب است) نیزانی (=نمیدانستم) چون حجران دو کس که از پس آمدند و در باب دور قمر انتظار دور قمر و انتظار پدران بحث هکنند (=میکنند) یعنی بازو فهم کین (=کردن) من که یعنی بینکو واتن (=میباشد گفتن) و دین (=دیدن) من ضوی {؟} روشن آ قمر

[۹۲] خواند حدیث که در باب آتش که از قعر دریای یمن وراسه (=برآید) دانستن که آن آتش المصلون اند یا از حدیث یا ازان (=چنین) در بحث حدیث نوشته بی (=بود) و زانانی (دانستن=دانستم) که دریای یمن دریای رومی (=روم است)

[۹۳] و در خواب در نوبت دیر واتن (=گفتن) عبد القادر که غرّ المحجلین دین (=دیدم) که جوانان رومند [۹۴] بخواو (=خواب) دیدن که من در جاء بین (=بودم) که دره (=درآن) مقام جوانی ترسا امرد بی (=بود) و خو (=او) مار (=مادر) داشتی ترسا سر چن (=جین=زدن؟) و آ جوان امرد سرخ چهره بی (=بود) نوریش ویمایوی (=برمیآورد؟) من خو (=او) هیپرسی {؟} و خو (=او) خوشتن مقام هیخواستی (=میخواست) که بمن هادو (=بدهد) و ازهم مر عیان (=مرعیان؟) خویشتن و من هیخواستن (=میخواستم) که خو (=او) خویشتن مقام بمن دهد و من درو کو (=درآنجا) دعوة بکران (=بکنم) یعنی خروج و خو (=او) منه (=مرا) هدی (=میداد) من واتی (=گفت) در خواو (=خواب) که جندان مسلمان و محمدی کرد بکران (=بکنم) که از ره بو (=باشد) و هیخواستن (=میخواستم) که هیتن (=یکتن) برشان (=بفرستم) که سید تاج الدین و درویشان بیاسند (=بیایند) و خوین مار آمیا هواتی (=مادر او بمن میگفت) که شمه (=شما) یا اینپلو (=اینپلو) یا آ پلو (=آنیپلو) اختیار بگریه (=بکنید) که این رومی (=روم است) و درو کو (=درآنجا) بحث گندم و پنبه غالباً که هشوی (=میرفت) بر مقام بلندی و یک طرف مقام مار (=مادر) درجها خویش بی (=بود) و بحث کلمة الله و روح الله خوین مار یا هشوی (=با مادر او میرفت) و در دیار روم بی (=بود)

[۹۵] خویشتن در عمارت

f. 410a

سکندر دین (=دیدم) و کمان محمد دره کو (=درآنجا) بین (=بودن) و عمارت کردن آ موضع زانان (=دانستن) بر طرف (راس؟) هستی

[۹۶] پیش اژه که کاغذ سید عماد بیاسه من دیه بین که سوراخ بی یا موضعی که مقدمه ظاهر بین سر آدم اژه کو ظاهر بی بی و زانان که ولایت سید عماد بی آ موضع⁶⁵

[۹۷] بخواو دین ازن (=بخواب دیدم چنین) معرفت در مصر واژی (=گونی) چندین مردم مصر معتقد بین (=بودن=شدن) و در خواو (=خواب) واتن (=گفتم=گفتن) که ظاهرا مهینه (بزرگ=بزرگتر) مردان مدد کینه (=کرده؟) ذرین (=درین) عالم نیز کامه کین (=خواهد کردن)

[۹۸]⁶⁶ در هزاره کری دین (=دیدم) که دین که خواجه حسن ساوریح {؟} کاغدی هنکو (=باید) نوشته بی (=بود) که بخواو دین (=بخواب دیدم) که سی خانه بزرگ برای مکس عسل و دو خانه کوچک

⁶⁵ پیش از آن که کاغذ سید عماد بیاید من دیده بودم که سوراخی بود یا موضعی که مقدمه ظاهر شدن سر آدم از آنجا ظاهر شده بود و دانستن (یا دانستم) که ولایت سید عماد بود آن موضع

⁶⁶ Signe de séparation absent.

هم براء مکس عسل و بعد اژه (=از آن) هم نوشته بی (=بود) که خانه هدین (=میدید) پراز جنی و در خواو (=خواب) تأویل کین (=کردم) من بخون که مردم دست بخون رنگین نکردند (=نکنند) و دین (=دیدم) که بالاتر درویشان دکرپه (=کنید) پنداشتن که در تلخان (؟) مسجدی هر یک با تاج یا در و چیزها قیمتی در آویخته (=آویخته) او دین (=دیدم) که مولانا مجد الدین ورسن (؟) حدیثی از موضعی نوشته بخط عجب هیخواندی (=میخواند) که معنی حدیث ا بی (=آن بود) که یعنی انسانه بریش و سبلت که داره ببخشی

[۹۹] دین (=دیدم) که عمرن کاغذی آوی بند (=کاغذی عمر آورده باشند) ورق طیر بی (=بود) ا چی (=آن چیز؟) و نام عمر نزدیک طرف راست نوشته بی (=بود) کمان هیان (؟) که چیزی زر آب بی (=بود) و نام جبریل و ملک و ملکوت و غالباً دود

[۱۰۰] پنهان کین سرّ الست انبیا و من خواستن که ظاهر بکران و گفتن ایشان به و در دماغان بین ان خواو و در تاریخ سنه تسع و ثمانین دین که من در خانه نبوت دین⁶⁷

[۱۰۱] در تبریز در شب عید نقاره جین در مشهد مبارک براء و من زانان که براء من هجین و عید داخل منی⁶⁸

[۱۰۲] و هم دره شو دین در باب حواریون⁶⁹

[۱۰۳] دامغان دین (=در دامغان دیدم) که در باب خوشتن شهر فکر هکین (=میکردم) که چهارده دوازده داشته بو (=باشد) و برهر دروازه عمارتی بو (=باشد) که مسافر اسا (=آنوقت) بهر مذهب که بو (=باشد) اکو (=آنجا) یراسه (=فرود آید) خو (=او را) رعایت بکرنند (=کنند) مکر سه روز برای آ که هر که بخو (=باو) بیی همیاسه (=میآید) خوین مصاینه (؟)

[۱۰۴] سؤال کین من اژه ترسا که بر دست راست نشسته بود که اول از خدا سخن آهی و خداوا آ سخنی این سخن که هوینه این سخن بود یا سخن دیر و سؤال کین و واتن خو که فضل نوری باشد که در روز قیامة بر کرسی اعظمه فرود آید و احساس کین که من دوازده بار بیان فضل کامه کین بتخمینا که فضل چه کس بو

f. 410b

و احساس کین که آنور آ کلمه کامه بین که بهر علامت که بدیم و راهی و راهه⁷⁰

[۱۰۵] در ماه رمضان در تبریز این خواب واقعه اتفاق افتاد باب بخاو دین (=بخواب دیدم) مولانا مجد الدین که منیا هواتی (=بمن گفت) بر طرف دست راست من اشنا (=ایستاده) که بروم هستی تا اژو واکردی (=باز گردد) و علی بتخت بزرگواری و راری (=برآورد؟)

[۱۰۶] در خواو (=خواب) دین (=دیدم) در صوفیان دبین (=بودم) اول که من در بازار هشون (=میرفتم) و قومی کرسنه بین (=بودن) و هیخواستن (=میخواستم) که آشناء وادی آسه (=پدید آید) و منه (=مرا) هیچی (=یک چیز) هادو (=بدهد) که بتان (=بتوان) خورد ناگاه خوشتن دین (=دیدم) بعد اژه (=از آن) که من استغناء هر چه تمامتر از غذا خوردن وادی آهی (=پدید آمد) و ترک غذا و

⁶⁷ پنهان کردن سرّ الست انبیا و من خواستن که ظاهر بکنم (پنهان کردن انبیا سرّ الست را و خواستن من که ظاهر بکنم (؟)) و گفتن ایشان به (؟) و در دامغان بودم این خواب و در تاریخ سنه تسع و ثمانین دیدن (یا دیدم) که من در خانه نبوت بودم

⁶⁸ در تبریز در شب عید نقاره زدن (یا زدند) در مشهد مبارک برای (در اینجا یک واژه افباده است) و من دانستن که برای من میزنند و عید داخل (شدن) منست

⁶⁹ و هم در این شب دیدن در باب حواریون

⁷⁰ سؤال کردن من از آن ترسا که بر دست راست نشسته بود که اول از خدا سخن آمد و خدا با آن سخن است این سخن که میگویم این سخن بود یا سخن دیگر و سؤال کردن و گفتن او که فضل نوری باشد که در روز قیامت بر کرسی عظمه فرود آید و احساس کردن که من دوازده بار بیان فضل خواهد کردن (و احساس کردن من که دوازده بار بیان فضل خواهد کردن) بتخمینا که فضل چه کسی باشد و احساس کردن که آن نور آن کلمه خواهد بودن که بهر علامت که بروی در آمده در آید

خوردن و آشامیدن و لذات و شهوات بیکبار بکین (=بکردم) و هزانین (=میدانستم) در خواب (=خواب) که مدت چندین که ترک غذاها بکین (=بکردم) و رو بعالم دیر کین (=کردم) بنهایت عالم رسی که مرد بی (=بود) و مرد در مقام اعلی بی (=بود) که بالاتر از آن جا بی و بلندی نی (=نیست) و غالباً که درک قصد آ مقام بلندی و قصر هکی (=میکردم) و از آن (=از آن) طرف مراد احساس عالم دیر نکین (=نکردم) و من ا کسان از آن (=از آن) مقام بنداتی (=ببنداختم) و خویشتن با بلندی دشون (=رفتن) و هزانی (=میدانستم) که بترک لذات که بکین (=بکردم) رو بعالم انقطاع داران (=دارم) و فرح و استغناء هرچه تمامتر در خویشتن مشاهده هکین (=میکردم) [۱۰۷] در باعجه دین (=دیدم) اکو (=آنجا) که او بدر هیشی (=میرود؟) که مقام امن بی (=بود) و پنداشتن که جای محمدی (=مجمد است)

[۱۰۸] دین که پادشاهی خشتن پوره سه نصیحت و پند هدی ا که واتی که هنکو که تن زمین سرخ بو و دوم ا که هنکو که طالب تو بسیار بو و سیم غلبه ظن اوی که هنکو که تین دست کشاده بو بعد از ا ابی دین که من هواتی که داود دین که خو بی که خویشتن پوره ان پند هدی و تأویل کین من در خواب که ا که واتی که هنکو که تین زمین سرخ بو یعنی خون بریزی و دوم ا که واتی که هنکو که تین طالب بسیار بو یعنی هنکو که تین لشکر بسیار بو و سیم ا که هنکو تین مابت بو یعنی کشاده ینجشن و دین که درین وقته پنجه ا دست راست خویشتن واکی بی و بعد از پنداشتن بو که این خواهه درویشان خوشنتا هواتی تأویل کین خنان دره وقت و من بمن⁷¹

[۱۰۹] فی اوایل جمادی الاولی سنه ستّه و ثمانین و سبعمائنه دین در ذی الحجه که جامه من اسپی و پاک بغایت شسته بند و ونداته و من هزانی که منن جامه و هزانی که جامه مهدی هستی امام یعنی هزانی که منن⁷³

[۱۱۰] خواب گفتن شخصی که دیده بود که حساب

f. 411a

کردن انبیا با حق دست راست و چپ و بعد از ان دیدن رفتن فلانی بطرف قیصر [۱۱۱] در خواب (=خواب) دین (=دیدم) که کتاب هخوانن (=میخوانم) حدیثی دره کو بی (=در آنجا بود) رسولن سخن بی (=سخن رسول بود) که دره شو یا دره روز (=در آن شب یا در آن روز) که فرعون غرق ببی (=شد) موسی چهار بار واتی (=گفت) بسم الله الرحمن الرحيم [۱۱۲] در خواب (=خواب) دین (=دیدم) ا نور که در غایه غایه درفشان و منور بوده بتخمینا انطرف خانه مولا قوام الدین در استرآباد بر طرف بالا و گاهی دانستن که داخل من بتخمینا و دره (=در آن) خوان سخن مهدی کین (=کردم) و دین (=دیدم) محمد عم فیروزه کوهی در خواب هدین (=میدیدم) که گوی (?) منه (=مرا) من که بهم دشو (=رود) بی خمراست (خواست؟) هکین (=میکردم) و من در خواب تأویل کین (=کردم) که ا مراتب منی که هر یک بجای خویشتن قرار بگیری و بعد از خواب در بیداری تغییر و اضطراب در مزاج از فرح آن

71 دیدن که پادشاهی پسر خویشتن را سه نصیحت و پند میداد [نخست] آنکه گفت که میباید که زمین تو سرخ باشد و دوم آنکه میباید که طالب تو بسیار باشد و سیم غلبه ظن آنست که می باید که دست تو گشاده باشد بعد از آن باز دیدن که من میگفتم که داود را دیدم که او بود که پسر خویشتن را این پند میداد و تأویل کردن من در خواب که آنکه گفت که می باید که زمین تو سرخ باشد یعنی [میباید که] خون بریزی و دوم آنکه گفت که میباید که طالب تو بسیار باشد یعنی میباید که لشکر تو بسیار باشد و سیم آنکه میباید دست تو گشاده باشد یعنی گشاده ببخشش و دیدن که در این وقت پنجه دست راست خویشتن را باز کرده بودم و بعد از آن پنداشتن (یا پنداشتم) که این خواب را بدرویشان خویشتن میگفتم تأویل کردن ایشان در آن وقت و من بمن

72 *Signe de séparation absent dans le texte.*

73 در اوایل جمادی الاولی سنه ستّه و ثمانین و سبعمایه (۸۷۴) دیدن در ذی الحجه که جامه من سپید و پاک بغایت شسته بودند و ببنداخته و من میدانستم که جامه منست و میدانستم که جامه مهدی است امام یعنی میدانستم که منم

[۱۱۳] درختهای بسیار دین (=دیدم) و شاخها و بحث فخر اینبک و بسرای شوین (=رقتم/رفتن؟) خو (=او)

[۱۱۴] آسمان بشمشیر روشن شدن و در دست من دبیین⁷⁴

[۱۱۵] بیرون آمد کیخسرو از غار

[۱۱۶] آشکار کین (=کردم/کردن) سرّ شجاع پیغمبری بن هستا و من بزنان (=بدانم) که خو بی من (=که او من بود).

[۱۱۷] گفتن آن پیر مرد که کیخسرو بخواب دیدیم بشکل تو

[۱۱۸] در تبریز روز دیگر آمدن آن پیر و ازان (=چنین) جنس بحث کردن

[۱۱۹] دختر صاحب جمال از قزوین واتن که بروم دری⁷⁵

[۱۲۰] در شب چهار شنبه نهم ماه شوال سنه ست و ثمانین و سیمانه دین که ناگاه بلب جو که در باغ

هشو آهین آ او بعلبه و احساس جیحون یا دریا کین و متوهم بین برای هلاکت عیان و فرزندان و

فرزندان از طرف خانه بها در در بالای تودان و متوهم بین که باغ غالباً که غرق ببو بعد از توهم دین

که آوازی از او وراسی ازن که من احساس کین که مکر زمین بوسنی اما زانان که او واکم آهی ناگاه

بباغ دشون و خرابی دین همازن که باتش چیزها بسوته بو خواجه بایزید دین که هواتی که امیر وقت

ترحمین یا وقت مرحمن جون خوان باتی من زانین که جهان خراب بیی از غضب خوی که علی همین

که خو واتی که وقت ترحمی یا مرحمتی منه پنداران که آواز کی با خواستن که من اکو حاضر بیان

بالا آ جرها سپاه بین آشنا بی من اکو ببالا دشون و آن آیت خواندن که "ربّ انزلنی منزلاً مبارکاً و

انت خیر المنزلین" بر علی سلام کین واتی علیک السلام اخی

f. 411b

واتی بیاس و دست منه هاده دست منه بکیتی و با من بنیاد بیعت کین بنهی اولّ مقدّمه ان بی که

بندگان خداه از من قبول بکیا منیا که خطاب کی در سخن در کمان کیتن که منه بجه نام خواندی

هاتن جون هوی واتی توا که خوشتنه آدم هزانی باتن آدی بچندی پندارین⁷⁶

[۱۲۱] دین که شمشیر کش جمشید که گاهی در وقت خو (=او) پنهان بی (=بود) و گاهی آشکارا بیی

(=شد) برای کشتن در گوشه ا باغچه ظاهر بیی (=شد) و در دست من بی (=بود) بشکل دهره و

بچین (=بزدم) پسر فخر مؤید

[۱۲۲] بر درخت انجیر بر در خانه مولانا قوام الدین احوال انکشت وراوین شهادت واتن ابراهیم ازن بی

و آچه بی یعنی خوین معنی⁷⁷

⁷⁴ آسمان بشمشیر روشن شدن و در دست من بودن

⁷⁵ دختر صاحب جمال از قزوین گفتن که در رومی

⁷⁶ در شب چهار شنبه نهم ماه شوال سال ست و ثمانین و سیمانه (۷۸۶) دین (یا دیدم) که ناگاه بلب جوی که در باغ میروید آمدن (یا آمدم) آن آب بعلبه (بسیار) و احساس جیحون یا دریا کردن (یا کردم) و متوهم شدن (یا شدم) برای هلاکت عیان (عیال؟) و فرزندان و فرزندان از طرف خانه بهادر در بالای توتان (درختان توت) و متوهم شدن که باغ غالباً (شاید) که غرق شود بعد از توهم دیدن که آوازی از آب برآمد چنانکه من احساس کردم (یا کردن) که مکر زمین بگسیخت اما دانستن (یا دانستم) که آب با کم آمد (کم شد) ناگاه بباغ رفتن (یا رفتم) و خرابی دیدن (یا دیدم) چنانکه باتش چیزها سوخته باشد خواجه بایزید را دیدن که میگفت که امیر وقت ترحم است یا وقت مرحمت است چون او این گفت من دانستم (یا دانستن) که جهان خراب شد از غضب او نیز که علی است همین که او گفت وقت ترحم است یا مرحمت است مرا پندارم که آواز کرد بان (یا؟) خواستن که من آنجا حاضر شوم بالای آن جویها (چو بها؟) سپاه دیدن آشنا بود (؟) من آنجا ببالا رفتن (یا رفتم) و آن (شاید ان باشد بمعنی این؟) آیه خواندن که رب انزلنی منزلاً مبارکاً و انت خیر المنزلین بر علی سلام کردم (یا کردن) گفت علیک السلام اخی گفت بیا دست مرا بده (بمن دست بده) دست مرا بگیرف و با من بنیاد بیعت کردن بنهاد اول مقدمه این بود که بندگان خدا را از من قبول کردی بمن که خطاب کرد در سخن در گمان گرفتم (یا گرفتن) که مرا بچه نام؟] خواند گفتم (یا گفتن) چون میگوی گفت تویی که خویشتن را آدم میدانی گفتم (یا گفتن) آری چنین (؟) پندارم

[۱۲۳] بر در خانه مولانا صدر الدین دین شمشیر بغایه درخشان منجم از روی علم نجوم معلوم بکین و اکو بنوشتی بخط خجیر زر او یعنی که آشوب چند وادی آسه پس از آن آشوب که چندین نام فضل بی استرا بادی بو و آمن دست دبی⁷⁸

[۱۲۴] کعبه را دین (=دیدم) بخواب که معلق بر هوا بلند بلند بی (=بود) نه بر قاعده ظاهر و زانان (=دانستن) که از هیچ طرف خو (=او) حدّ و نهایی نداره و زانان که خو مثال سدره المنتهی ی (=است) و زانان که آ درختها که گرداگرد خوی و متحرک درختهای تودی و سی و دوی و مردم پولاد کشته بند (=بودند) درختها (و ریختهها؟) اکو دگته بی (آنجا افتاده بود) مولانا صدر الدین با نزدیک دین (=دیدم) کمان بین (=بود) که از برکه اوه (=آنرا) آنت حرکت و ایند (=دانید؟) جابران ان بیت هیخواندن (=میخواندم) که "هولناک و مخاطره و مخوف آخرای کعبه مقصودا کجا افتادی که [عدد؟] از هیچ طرف حد بیابان تو نیست

[۱۲۵] جبرئیل و رسوله و خشته دین که هر سه بیک خانه دیند یکی وانکها جین و کمان جبرئیل بین که بدر بشوی⁷⁹

[۱۲۶] در ماه جمادی الاولی شب چهار شنبه در بروجرد در خواب دین که شل مرد هیتنه بطلب من ارشوی تا منه بیره و بکشه و هواتی که ممکن نیوکه کس طلب کسی کره آ کس بزانه که خو براء چه بطلبند یعنی خو نزانه که خو بچه کار هطلبان و چهار صد نزارنی از من بطلبی و دین که آخر منه بی و بکشتی اما من خوشتنه چنیده هدین صح ص⁸⁰

[۱۲۷]⁸¹ بخواب دیدم که مصحف و اکین و اکین (=باز کردم) جم و راهی (=برآمد) دره خواو (=در آن خواب) سوال کین (=کردم) به هزانی (میدانستم) که ان جم واتی (=گفت) سواد اعظم قال عم "ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن".
تم

77 بر درخت انجیر بر در خانه مولانا قوام الدین احوال انگشت بر آوردن شهادت گفتن ابراهیم چنین بود و آنچه بود یعنی معنی او

78 بر در خانه مولانا صدر الدین دیدن شمشیر بغایه درخشان منجم از روی علم نجوم معین کرده و آنجا نوشته بخط زیبا زر آب (به آب زر) که آشوبی چند پدید آید پس از آن آشوب که چندین نام فضل بود استرا بادی باشد و آن در دست من بود

79 جبرئیل را و رسول را و خویشتن را دیدن که هر سه بیک خانه بودند (بودیم) یکی بانگ زدند (یا زدم) و گمان جبرئیل بردم که بیرون رفت

80 در ماه جمادی الاولی شب چهار شنبه در بروجرد در خواب دیدن (یا دیدم) که شل مرد (تیمور لنک) تنی (شخصی) را بطلب من فرستاد تا مرا ببرد و بکشد و میگفت که ممکن نباشد که کسی طلب کسی کند آن کس بداند که او را برای چه میطلبند یعنی او نداند که او را بچه کار میطلبم و چهار صد هزار نی از من میطلبید و دیدن که آخر مرا ببرد و بکشت اما من خویشتن را زنده میدیدم صح ص

81 Signe de séparation absent.

V. TRADUCTION

Nos ajouts et commentaires sont mis entre les crochets ; la transcription du texte original, entre les parenthèses.

f. 406a

- [1] Le mois de *jumādà al-akhir*, à Jazīra, j'ai rêvé au sujet de séparation réciproque (*taqāṭu'*) et de balance (*mīzān*). Et il a été dit [litt. « il dit »] que cette empreinte (*naqsh*) (est celle ?) d'un cercle (*dā'ira*). J'ai pu alors percevoir par mes sens (*ihsās kardam*) et par mon imagination (*tawahhum kardam*) [la signification réelle] de [toutes les ?] formes (*ṣuwar*) [corporelles ?], et [en particulier celle ?] de la forme humaine ⁸².
- [2] Une nuit du dimanche de l'an 792 (1389-90), à la mosquée de Toqchī ⁸³, j'ai vu en rêve qu'ils ont décrété de me retirer ma bonne fortune (*guftand dastār-i dawlat az saram bigiriftand*). Je me suis échappé, et je savais qu'ils ont tenu un tel discours en cet endroit.
- [3] J'ai vu en rêve que [la formule] « Je témoigne qu'il n'y a pas de Dieu sauf Dieu, et je témoigne que Muḥammad est son messenger » était tracée dans le ciel d'une écriture lumineuse.
- [4] Une autre fois, j'ai vu le prophète [Muḥammad] sous l'oranger. Je l'ai salué et nous avons parlé au sujet de l'étoile ⁸⁴.
- [5] À Ispahan, j'ai vu en rêve que c'était l'endroit où Abraham a prononcé son prône ⁸⁵, et qu'avant la création des cieux c'était une partie du jardin [ou « cet endroit était un jardin »].
- [6] J'ai vu Salomon, sur lui soit le salut.
- [7] J'ai vu que quelqu'un appelait du ciel, et c'était l'un des Compagnons. Il le [*ū-rā*], l'objet n'est pas précisé] réclamait au ciel.
- [8] J'ai vu Ḥusayn [fils] de 'Alī, sur lui soit le salut, qui m'a dit que j'unifierai les communautés [religieuses] ⁸⁶.

⁸² Allusion à l'une des conceptions centrales de Faḏlullāh, celle de la forme (*ṣūra*) comme lieu de manifestation (*mazhar*) de la signification (*ma'nā*) constituée par les éléments du Verbe divin.

⁸³ Il s'agit de la mosquée de Toqchī à Ispahan, où Faḏlullāh a passé plusieurs années.

⁸⁴ Ce rêve fait allusion au « rêve de l'étoile », première initiation de Faḏlullāh lorsqu'il a reçu le don d'interpréter les rêves (Astarābādī, *Khwāb-nāma Istanbul*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n° 1042, f. 18b-19a).

⁸⁵ *Khuṭba-yi Ibrāhīm*, probablement une allusion au Coran XV:57 et LI:31 où Abraham s'adresse aux anges envoyés par Dieu.

⁸⁶ Le mot n'est pas clair dans le manuscrit, ce peut être aussi همتان (au lieu de امتان) qui serait pourtant difficile à interpréter dans ce contexte. Ce rêve ferait allusion à l'unification des religions dans l'attente de l'avènement du Sauveur eschatologique, sujet récurrent dans les écrits de Faḏlullāh.

- [9] J'ai vu en rêve les esprits des prophètes, cent vingt quatre mille, qui avaient tous les visages tournés vers l'est ⁸⁷.
- [10] J'ai vu en rêve Pīr Pāshā, [nous nous trouvions] en sa compagnie [en un endroit] qui devait être un jardin, [avec] un cours d'eau. [II] s'est lavé la tête et le visage avec du sang pour les rendre purs puis [il a] demandé [deux mots illisibles]. Khwāja Fakhr al-Dīn s'est approché de lui et lui a adressé la parole.
- [11] J'ai vu en rêve que la perception angélique (*taṣawwur-i malakī*) de la tente [de la Rencontre de Moïse ?] a teint ma barbe en sept couleurs, à cause de [sa ?] grandeur (*'aẓimat*). Ses piliers étaient [disposés] de telle sorte que les chameaux ⁸⁸ ne pouvaient pas passer [entre eux], et c'est là que [j'étais installé pour] écrire.
- [12] J'ai vu dans le rêve qu'un œil est apparu dans le ciel. Peu après, il a pris la forme de la lettre *ṣād*.
- [13] J'ai vu le corps céleste [mesurant] un parasang, qui tournait autour d'Astarābād. [En même temps], je savais que c'est la Kaaba qui se trouve dans le centre [de son orbite], et qu'il est avantageux d'accomplir la circumambulation autour de cet endroit.
- [14] J'ai vu beaucoup de jeunes gens, ce devait être Ispahan. Je percevais (*iḥsās kardan*) les objets matériels par [les traits] de leurs visages, je savais qu'il y a une loi et un procédé déterminés selon lequel les objets matériels se trouvent en contrepartie [des traits du visage humain].
- [15] J'ai vu par la perception sensible (*iḥsās kardan*) comment au moment de la manifestation (*ẓuhūr*) l'interprétation (*tafsīr*) a été donnée (?) et comment la science (*'ilm*) descendra sur moi.

Dans la marge : « ce sont les bonnes nouvelles (*mubashara*), qui étaient suivies par la découverte [par Faḍlullāh de la capacité] d'interpréter (*ta'bīr*) les rêves et d'accéder à leur signification originelle (*ta'wīl*), à la date de l'an 765 [1363-64] de l'Hégire du Prophète, que Dieu le bénisse »

f. 406b

- [16] Je me suis vu à Ḥiṣār-i Girda-kūh ⁸⁹.
- [17] J'ai vu que derrière deux entrepôts il y avait une maison, et sa porte était fermée. Majd al-Dīn a ouvert [la porte], Sayyid Tāj al-Dīn l'a refermée.

⁸⁷ Allusion au *ḥadīth* souvent commenté dans les écrits de Faḍlullāh.

⁸⁸ *Ushṭurān*, à moins qu'il ne faille lire *shatrān* « ennemis ».

⁸⁹ Ce serait le nom d'une forteresse ismaélienne à Damghān.

- [18] À cet endroit, j'ai vu Tokhtamysh Khān. J'ai demandé à ce roi une de ses filles [en mariage], pour avoir d'elle un fils qui servirait d'intermédiaire (*miyānachī*). J'ai eu l'impression que les gens de Sarāy⁹⁰ étaient mesquins. J'ai vu une énorme piscine, et il m'a semblé que Sayyid Tāj al-Dīn y était assis avec tous les derviches [une phrase illisible].
- [19] J'ai vu qu'entre la rue et le platane passait un cours d'eau qui sortait du jardin. À cet endroit se trouvait un édifice. J'ai voulu [mention du Coran] que cet édifice reste mille ans dans le monde matériel.
- [20] J'ai vu avec joie trois garçons. Je savais que j'étais moi-même l'un de ces garçons, l'autre était Mawlānā Kamāl al-Dīn. J'ai vu que Dieu m'a donné un fils, et il m'a semblé que c'était la mère de Salāmullāh⁹¹ et donc la bonne nouvelle était celle de la naissance de Salāmullāh. J'ai pensé que je devais le sacrifier à l'instar d'Abraham : un tel sacrifice n'a été demandé à personne après lui.
- [21] Je survolais les arbres et les branches du jardin et je savais que le paradis se trouve sous ces arbres.
- [22] Discussion au sujet de Mawlānā Maḥmūd Rāshinānī. J'ai eu la perception (*ihsās*) de l'autre monde, différent de celui-ci et j'ai appréhendé la délectation immense [étant] dépourvu de corps et de corporalité. J'ai vu en rêve que [je] récitais le verset : « Ne pense pas que ceux qui sont tués... » (Cor. III:169) et que je savais et que j'avais peur que ces personnes ne m'entendent. Ainsi je leur ai dit que l'attente (*intizār*) a tué leurs hommes (?). Et lorsque ils leurs sont parvenus (?) ils étaient sans aucune attente (*nigarānī*) et sans attachement à ce monde.
- [23] Dans la première décade du mois de *dhū al-ḥijja*, à Toqchī, j'ai vu en rêve Yūsuf Damghānī qui disait qu'il avait entendu 70 fois en rêve que le maître du Coran (*ṣāhib-i Qur'ān*)⁹² est un tel.

⁹⁰ Capitale de la Horde d'Or située sur la Volga, au nord de la mer Caspienne.

⁹¹ Fils de Faḏlullāh.

⁹² Faut-il lire *ṣāhib-i [ta'wīl-i] qur'ān*, le « maître de l'exégèse du Coran » ? Ou bien l'expression fait-elle allusion à l'Imam caché qui, selon les anciennes croyances chiites, possède la version intégrale du Coran qu'il révélera lors de son Retour à la fin des Temps pour remplacer la version falsifiée par les premiers califes (voir à ce sujet Amir-Moezzi 1992, p. 222) ? Il est également possible de lire *ṣāhib-i qir'ān*, Maître de la Conjonction (je remercie Maria Szuppe de m'avoir suggéré cette lecture), qui peut désigner dans ce contexte soit un roi soit une autre personne prédestinée, par la conjonction particulièrement bénéfique des astres, à une mission particulière, Sauveur eschatologique ou Faḏlullāh lui-même.

- [24] J'ai vu [un rêve] au sujet de la prosternation du Lieutenant (de Dieu), c'est-à-dire d'Adam. Je savais que toute personne n'est pas digne d'accomplir la prosternation devant l'essence (*dhāt*) de Dieu. Ceci est accordé à Son Lieutenant, celui qui se tient à Son lieu (*qā'im-i maqām*), conformément au verset : « et pour celui qui aura craint le lieu (*maqām*) de son Seigneur, il y aura deux jardins » (Cor. LV:46).
- [25] J'ai vu un autre rêve où il était question du fait que toute chose est lieu de manifestation (*maẓhar*) d'Adam, ou Adam est lieu de manifestation de toute chose. J'ai dit donc que toute chose se manifeste en Adam, ou Adam se manifeste en toute chose ⁹³.
- [26] J'ai vu [un rêve où je] demandais quelle parole a la précellence sur les autres. La réponse était que c'était la troisième, c'est-à-dire dernière parole qui se trouve à la limite des 32. C'est pour-quoi il est dit : « il ne reste de la prophétie que des bonnes nouvelles ». Qu'il y ait cinquante mille, soixante mille, trente mille ou mille [paroles] qui constituent le pacte complet (*'aqd-i tāmm*), elles sont toutes [composées] de 28

f. 407a

et de 32, de 28 et de 32 ⁹⁴.

- [27] Dans la période du jeûne, j'ai vu [les mots du *ḥadīth*] « j'ai vu... » ⁹⁵ tracés par Dieu le plus Haut. 'Alī b. Abī Ṭālib ⁹⁶.
- [28] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux, une nuit à Bakou j'ai vu en rêve que la maison de Dieu était à Rūdbār-i Astarābād ⁹⁷, là où se trouve le bain public (*ḥamām-i ḥamāmiyān* ?). J'étais à l'intérieur de cette maison et je m'adressais avec beaucoup d'éloquence aux gens que j'y ai ramené en leur expliquant pourquoi il faut accomplir sept tours de circumambulation autour de cette maison, et pourquoi il faut accomplir dix-sept *rak'a* de la prière le visage tourné en direction de cette maison. Il faisait extrêmement chaud ⁹⁸, et tous portaient les vêtements en laine de chèvre ⁹⁹ et les lances et formaient les rangs extrêmement droits.

⁹³ C'est une des positions doctrinales centrales développée dans le *Jāvdān-nāma*.

⁹⁴ D'après Faḍlullāh, les 28 et les 32 « paroles », contrepartie des 28 et 32 Lettres primordiales (qui se manifestent plus tard dans les alphabets arabe et persan) sont les aspects prééternels du Verbe divin, agent de la Création.

⁹⁵ Allusion au *ḥadīth* célèbre où Muḥammad décrit sa vision de Dieu sous la forme d'un adolescent.

⁹⁶ La phrase est (volontairement ?) ambiguë. Faḍlullāh veut-il suggérer que c'est dans la personne de 'Alī que Muḥammad a vu Dieu ?

⁹⁷ Ce serait un autre lieu fort des ismaéliens Nīzārī.

⁹⁸ Comme dans un bain ?

- [29] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux, la nuit de dimanche le 24 du mois de *muḥarram*, passant par la porte du détachement de mon propre « moi », je me suis vu dans une ville. Dans cette ville il y avait un cheval extrêmement noble et rapide. Je savais dans mon rêve que ce [cheval représente] le bonheur et la fortune. Je sais qu'il va frapper à la porte d'une maison, et je sais que c'est à ma porte qu'il frappera. Je viens donc derrière ma maison et je me tiens l'épaule droite appuyée à la porte. Je tiens dans ma main un marteau ou quelque chose qui ressemble à un marteau, avec l'intention de frapper à la porte lorsque le cheval noble et rapide arrivera devant et passera à côté, pour qu'il revienne. Il est venu et y a frappé [avec son talon ?] sans retourner (?). Il a frappé à la porte et il a transformé le vil en noble (*durust-i past gardīd*), c'est-à-dire (il a transformé) les planches de la porte. La dernière planche qui se trouvait du côté de son talon s'est ouverte. À ce moment, quelqu'un a dit qu'Alexandre avait annoncé que les esprits de ceux dont ce cheval [représentant] le bonheur et la fortune frappe à la porte sont exempts de toute pensée idolâtre, c'est-à-dire que la route [de telles pensées] est coupée et elles ne surgissent pas.
- [30] Amīr Tīmūr [=Tamerlan] accomplissait la prière et je priais avec lui. Il a [ou j'ai] étendu son tapis pour les derviches.
- [31] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux, j'ai vu dans le rêve vers l'aube de la nuit du dernier lundi du mois de *rabī' al-awwal* de l'an 793 [1391] que quelqu'un a récité ce distique qui dit que les rois tueront le monde, et ils l'ont écrit et ils l'écrivent sur la dernière page de la couverture du livre de la Résurrection (*nāma-yi qiyāmat*).
- [32] Quelqu'un me dit en rêve que voir en rêve la main droite [est signe] de l'abondance en Dieu (*khudā farākh*), tandis que voir la main gauche [est signe] de l'indigence en Dieu (*khudā tang*). Les rois se tiennent debout derrière le trône de Dieu, et je percevais (*iḥsās mīkardam*) le trône et les rois derrière le trône.

Note dans la marge : « Ce que cela indique n'est pas à dire mais à trouver »

Vers dans la marge : « Le cavalier de la fortune éternelle est venu et, comme il n'a pas été aperçu, il s'en est allé »

⁹⁹ *Kulā-pusht* : « a kind of goats'-hair cloth black and green, worn particularly in Gilān and Mazandarān » (F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, New Delhi - Madras 1992).

f. 407b

[33] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. La nuit du troisième lundi du mois de *ṣafar*, à Bakou, dans la mosquée, j'ai vu en rêve la voûte [de la mosquée ?] et les cordes qui y étaient attachées. Il était question d'Amīr Tīmūr et de son enfant, des sept climats et de celui qui est au-dessus des sept climats.

[34] À Vurūgird [=Burūjird] je [me suis ?] vu une nuit aller partout [en tant que messenger] de toutes les délectations (*ladhdhāt*).

[35] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. Une nuit à Jazīra j'ai vu en rêve que Shaykh Manṣūr récitait [le verset] : « Le nombre de mois, auprès de Dieu, est de douze (mois), dans l'écriture (/livre/prescription – *kitāb*) de Dieu » (Cor. IX:36). Et je [vois ?] les douze lignes [de l'écriture divine] inscrites sur la lune, les mêmes que Dieu a consignées sur le visage d'Adam. Et je sais que [ces lignes] sont les « douze mois » [mentionnés dans le verset]. Cependant, il n'était pas question du sourcil qui est une des douze [lignes de l'écriture sur le visage d'Adam], et de ses semblables ¹⁰⁰.

[36] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. À Jazīra, j'ai vu en rêve que le soleil s'est levé du côté de l'Occident et je sais que c'est le signe de la Résurrection où sa foi ne profitera à personne ¹⁰¹. Cette nuit, je me suis vu en une position étrange, marchant en une direction [déterminée]. Tous les gens étaient tournés en direction de cette personne qui était absente de cet endroit. [À sa] place se tenait Ḥusayn Kiyā. Quelqu'un a dit que Sayyid Shams al-Dīn voulait s'excuser. Au moment où le soleil s'est levé du côté de l'Occident j'ai récité ce distique – il est cependant possible qu'il y ait une confusion dans les paroles [par rapport à la poésie récitée en rêve] :

*L'aube de la Résurrection s'est levée,
le jour de la Résurrection est arrivé,
On bat le tambour de la Résurrection,
l'aube de la Résurrection s'est levée.*

¹⁰⁰ Allusion aux autres traits du visage : ligne des cheveux, des cils, du nez, de la moustache etc. qui expriment, selon Faḍlullāh, l'inscription divine sur le visage humain.

¹⁰¹ Allusion au Cor. VI:158.

Cette vision [a eu lieu] dans la nuit du dimanche le 24 *jumādā al-ākhira* de l'an 796 [26 avril 1394], [j'ai acquis] la connaissance que sa foi ne profitera à personne ¹⁰².

- [37] Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. À Jazīra, je vois en rêve que je sais ou je dis ou quelqu'un [d'autre] dit que le Biscornu ne fait pas (? *bar-nakonad*), il ne fait rien contre Shaykh Ḥasan ou personne [d'autre, au contraire], c'est comme s'il les soutenait. Cela signifiait que le Biscornu ne doit pas s'opposer à lui. J'ai vu le tapis du Biscornu qui était étendu à cet endroit.
- [38] J'ai vu ce rêve à Burūjird que cette personne était séparée du démon (*shayṭān*) par une distance de 1.000 parasangs.
- [39] J'étais à Hazāra-Gīrī ¹⁰³, dans mon rêve je disais [signe de séparation probablement superflu] au sujet de Dieu : « tu ne commets pas d'injustice, tu n'es pas injuste ni oppresseur », et [autres choses] semblables, c'est-à-dire « sans associé » (*bī sharīkan*).
- [40] J'ai vu en rêve qu'un côté [de mon ?] corps était dans la rivière, dans un endroit où il y avait beaucoup de vieux arbres. J'ai vu 'Ubayd qui récitait lui aussi la sourate *nūn* ¹⁰⁴ [un mot illisible] prend. Désolé, [je suis arrivé] dans la province du roi 'Izz al-Dīn ¹⁰⁵ où [j'ai] trouvé la paix et la sécurité

f. 408a

[signe de séparation probablement superflu] et [où] les *ḥūrī* et les anges se sont montrés dans le ciel [signe de séparation probablement superflu] et ont parlé en accord avec [la parole] de Jésus. Je savais que [je ?] suis Ḥusayn et je savais que [je ?] suis Jésus. Je savais que j'ai quitté ce monde du côté de la main droite. Il a été dit [dans ce rêve] que ce monde appartiendra à Jésus et à Ḥusayn, il n'appartiendra pas à vous, ô mécréants. Jésus arrive du ciel et pose sa main sur les ailes de l'ange. Il est dit que Muḥammad a apporté la prière du ciel ; en fait, c'est Jésus qui est venu ¹⁰⁶.

- [41] Je me suis [vu ?] dans cette cave (*zīr-zamīn*) que [j'ai ?] comparé et dont [j'ai ?] su que c'est sa (?) station. J'ai eu donc peur

¹⁰² La date de ce rêve à portée apocalyptique est de quelques mois seulement antérieure à la date de mort de Fadlullāh le 6 *dhū'l-qi'da* 796/2 septembre 1394.

¹⁰³ D'après Kiyā 1330/1952, p. 35, *Hazār-girī* (*Hazār-garī*?) serait une région de Mazandaran, nom de lieu attesté dans *Tārīkh-i Ṭabaristān*.

¹⁰⁴ « Sourate *nūn* » est probablement une allusion à la sourate 68, *al-Qalam*, qui commence par la lettre *nūn*. *Nūn* signifie également « encrier ».

¹⁰⁵ Probablement prince muzaffaride 'Izz al-Dīn Shāh Shujā' (Minorsky 1934, p. 616, et Azhand 1369/1990, p. 16).

¹⁰⁶ Conformément à la doctrine *ḥurūfī*, la prière apportée par Muḥammad est l'équivalent de la forme corporelle humaine.

d'en être expulsé et j'ai récité : « Seigneur, fais-moi descendre à une station bénie. Tu es Celui qui procure la meilleure descente » (Cor. XXIII:29) ¹⁰⁷.

- [42] Dans la région de Khorezm, j'ai vu en rêve que je suis assis sur le trône (*tālār*) à Astarābād. Une lettre est posée là que je prends et que j'ouvre. La lettre se divise alors en deux parties, au moins c'est la meilleure idée (*ghālib-i zann*) [que je puisse trouver pour décrire mon impression ?]. Les parties de la lettre comportent beaucoup d'écriture rouge. C'est cette même lettre que le roi Uways ¹⁰⁸ a écrit à Amīr Walī ¹⁰⁹. Après les discours sur les sujets divers [la lettre] portait : « au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. J'ai vu [en rêve] Dieu et onze êtres ou âmes nobles, et j'étais moi-même le douzième, de sorte qu'avec Walī [nous] étions quatorze » ¹¹⁰.
- [43] Eau qui loue [Dieu].
- [44] Les serpents intérieurs.
- [45] Ce serpent dans le corps qui est du pacte du Prophète.
- [46] Terrible océan.
- [47] Circoncire la racine (*bīkh*).
- [48] Pénétration de la couleur (*vārangī*) et la station d'Adam dans le paradis.
- [49] Trouver l'amitié intime (*khullat*).
- [50] La lune noire (*māh-i sabz*).
- [51] Fission de la lune.
- [52] Le déclin (? *sitān*) des mois et le dire du prophète.
- [53] La conjonction de toutes les étoiles.
- [54] Le corps de la science qui précède (*bar-raftan*).
- [55] Arracher (*bar-kandan*) les colonnes du ciel.
- [56] [II] recherche ses hommes, [il] me trouve et m'appelle.
- [57] Accorder la foi à Muḥammad, sur lui soit le salut.
- [58] Un signe vient à un tel du [?] ciel.
- [59] La main et Moïse ¹¹¹.
- [60] Écriture (*kitāb*) céleste et éternité (*jāvidī*).
- [61] Le récit [où] je suis une datte à côté d'un noyer.

¹⁰⁷ C'est Noé qui s'adresse à Dieu avant d'embarquer dans son arche. Il est possible donc qu'il y ait un parallélisme entre l'image de la cave et l'arche de Noé.

¹⁰⁸ Très probablement il s'agit de Shaykh Uways b. Ḥasan Jalā'irī (m. 776/1374-5), voir *supra*, note 33.

¹⁰⁹ Ce serait le fils de Shaykh 'Alī Hindū, gouverneur d'Astarābād (voir *supra*, note 34).

¹¹⁰ Probablement une allusion implicite au rêve de Joseph, Cor. XII:4.

¹¹¹ Probablement allusion au Cor. VII:108 et *sqq.*, la main miraculeusement blanche de Moïse.

- [62] Lire cela la nuit où un tel a obéi à un tel.
 [63] Briser cela et dire à un Arabe qu'il ne porte pas de préjudice (*nuqṣān nakonad*) à la religion et il a dit lui-même qu'il n'en porte pas

f. 408b

- et les Apôtres qui brisent l'épée [ou « briser l'épée des Apôtres », *shikastan(-i) shamshīr(-i) ḥawwāriyyūn*].
 [64] *Burāq* et l'ascension dans le domaine de la Puissance [des Noms et des Attributs divins, *jabarūt*].
 [65] Je disais à un moineau (*ṣa'w*) que la vue de mon œil a fondu comme de la neige, comme si (? *ki agar*) j'avais pris la science ou la sagesse des sages grecs.
 [66] [J'ai] aperçu le corbeau et la huppe [dans ?] la résidence royale de Salomon, à côté d'un platane ¹¹².
 [67] L'esprit de Ḥusayn [et les ?] autres.
 [68] Savoir [que] le grain est apporté, assourdi par [le bruit de] frapper, casser, manger ¹¹³.
 [69] Quatre corps quatre.
 [70] Décapité qui est Ḥusayn est une des portes de la Kaaba, [c'est là] la demeure de Ḥusayn.
 [71] Dire que la première personne qui est parvenue jusqu'à cet arbre c'était lui ¹¹⁴.
 [72] L'arbre des prophètes (*anbiyā*) et des saints (*awliyā*).
 [73] Le noyer à la porte de [ou « au sujet de », un mot illisible] le premier [est un] vieillard et le dernier [est un] jeune. J'ai perçu (*iḥsās kardam*) que c'était le jour où les gens m'ont vu en rêve sous l'apparence de Muḥammad, et ils savaient bien [que c'était moi ?].
 [74] Soixante mille lances flamboyantes.
 [75] J'exposais une requête dans le jardin [souhaitant savoir ce que s'y est passé ?] pendant mon absence. [Les événements ?] ont défilé alors [devant mes yeux sur la surface ?] du puits. J'ai vu tout ce que je voulais [voir].
 [76] J'étais heureux au Paradis le visage [un ou deux mots illisibles] à cette personne.

¹¹² Probablement allusion au rêve décrit dans le *Khawāb-nāma* de Sayyid Ishāq Astarābādī (f. 18a) et de 'Alī Nafajī (f. 12a-b).

¹¹³ Le grain (*dāna*) est un symbole récurrent dans le *Jāvdān-nāma* : le grain contient déjà la « ligne d'équilibre » (*khatt-i istiwā*) propre à toute forme corporelle.

¹¹⁴ Probablement allusion à « l'Arbre de la Limite » (Cor. LIII:14).

- [77] [J’avançais ?] avec assurance, je savais qu’aucun Messager n’est pas parvenu jusqu’à lui sauf moi. Considérer les douze Imams (*davāzdah imām dāshtan*).
- [78] Je contemplais une graine de pastèque (*hinduvāna*) et je savais que c’est moi-même. [Je me suis] étiré (? *kashān*) et j’accomplissais les préceptes du ciel (*‘azīmat-i asmān kardam*). J’ai vu le *Dhū’l-fiqār* [épée légendaire de ‘Alī] tranchant, et j’avais moi aussi une épée. Les deux étant comparées, il est apparu que la mienne était plus longue.
- [79] Le palais suprême vert [ou « noir » – *sabz*].
- [80] Le feu de la station de divinité (*ulūhiyya*).
- [81] L’aiguille en or.
- [82] [J’ai] vu le jardin où personne encore n’est allée.
- [83] Une maison sans limites, cette rigole (*kārīz*) et ce verre (*shīsha*).
- [84] Une pluie qui n’était pas d’eau.
- [85] C’était à Bāgh-i Šūfyān¹¹⁵, au début du mois de *ṣafar* de l’an 786 [mars 1384] que j’ai vu en rêve qu’ils ont tué ‘Umar-i Šulṭāniyya, et ont envoyé tous [leurs] serviteurs pour me tuer. Ma propre négligence était [cette fois-ci l’instrument ? *khwishtan taghāful va ānvaqt (...) ālat*] de la mort (*himām*). [J’ai] résolu [donc] de mourir de la mort [un mot illisible]. Je savais que Shāh Khwāja dans ce [un mot illisible] ; soudain, il m’a attaqué et m’a tué. J’ai vu que Dieu a recueilli [ou « ouvert », *bāz-kard(ānd)* ou *bāz-konand*] ma tête [...]. J’ai vu certains des derviches qui étaient extrêmement affligés et tristes. J’ai vu le derviche Tavakkul qui disait que désormais chacun devait s’occuper de ses propres affaires, c’est-à-dire que la cause [commune ?] ne serait pas poursuivie. Dans mon imagination, je m’adressais aux derviches en leur disant qu’il ne fallait pas s’affliger et que, à l’instar de Jésus qui s’en est allé pour revenir, je reviendrai pour manifester les choses existantes. [Je] savais pourtant qu’ils ne comprendront pas cela. Ensuite j’ai vu que lorsque cette affaire est arrivée à ‘Umar, les gens

f. 409a

de ‘Umar disaient avec ironie (? *bi-taskhīr*) : « pourquoi les derviches ont dit à Amīr Shams qu’ils ont frappé ‘Umar en le prenant au dépourvu ? », c’est-à-dire qu’un tel a été tué au moment où il ne s’y attendait pas (*taghāful bi-kushta*). En ce moment, j’ai

¹¹⁵ Kiyā (1330/1952, p. 35), suppose qu’il s’agit d’un jardin (*bāgh*) à Burūjird, où un des quartiers porte encore de nos jours le nom de Šūfyān.

vu Mīr [=Amīr] Shams qui disait : « Ô notre Maître ! » (*yā maw-lānā*) et tuait quelqu'un d'entre eux, probablement mon assassin. Ensuite, j'ai vu que 'Ubayd s'est rangé du côté des persécuteurs, et j'ai pensé que c'est lui qui m'a tué — en effet, personne parmi les derviches ne portait d'arc comme lui, qui était finalement l'arme avec lequel le meurtre a été accompli. Le derviche Musāfir est venu chez les derviches, je l'ai vu qui surgissait soudain avec l'arc et les flèches. Il a jeté ses flèches par terre et a engagé le combat. J'y ai vu également 'Abd al-Raḥīm, avec l'arc et les flèches. Ensuite j'ai vu que [quelque chose] est déposé (? *wad'ī*) à Rūkhāna, et les *sayyids* qui arrivent au pied de cet [objet] déposé. J'ai vu ensuite que c'est ma propre tête qui est déposée à l'endroit de Rūkhāna. Le derviche Kamāl al-Dīn s[y] tenait debout, et il était triste à cause de mon assassinat. Il a dit que le message délivré par un tel prophète dans son livre concernait cet événement. [Ce prophète] a dit qu'aucun mécréant ne mourra jamais, c'est-à-dire qu'il ne mourra pas sans avoir atteint son objectif. J'ai compris que cela voulait dire que l'objectif des gens consistait à me tuer. Ensuite j'ai voulu accomplir une prière, tant que j'étais vivant, sans [prendre] au sérieux ce qui se présentait à mon esprit. [Cependant], au milieu de cette prière [j'ai compris] soudainement que [je] devais prendre [mes visions] au sérieux, comme un cadeau [donné en récompense de la prière ? *az sar-i niyāz*]. J'ai su [alors] que [mes visions] allaient s'accomplir et que je serai vivant. En ce moment, j'ai prononcé [ou « ils ont prononcé »] ces paroles :

*Aujourd'hui, c'est le jour de la prière, le jour de la réponse
à la grandeur [divine],
Où êtes-vous donc, ô mes jeunes [disciples],
Où êtes-vous, ô vous qui avez placé en moi votre espoir ?
Où êtes-vous, ô mes désespérés ?*

[Je] savais donc que [cela] allait s'accomplir. Je me suis réveillé à l'heure de la prière, et j'ai pensé au bâton de Moïse, au fleuve Nil et à la ruine du pharaon. Je savais que [ce que allait m'arriver] serait semblable [à ce qui est arrivé à Moïse]. Sur ces entrefaites, j'ai entendu une voix qui venait du jardin. Un homme est venu et m'a donné la peau de mouton : « revêts-la ! ». J'ai pensé alors que la peau de mouton est sacrifice de la pierre sur la pierre (? *qurbān[-i] ḥajar bālā[-yi ?]* (*ḥajar ?*)). J'avais un sous-vêtement

[que j'ai] lavé et essoré (? *taw*) [de sorte qu'il] est devenu sec ¹¹⁶ : « mets cette peau soit sous le sous-vêtement, soit sous le vêtement [extérieur ?] » [il est possible que le texte soit incomplet].

[86] À Dāmghān j'ai vu clairement, j'ai vu en rêve un homme qui disait : « j'ai vu en rêve que tu » – c'est-à-dire, moi – « avais cent quarante enfants dont chacun portait deux *Dhū'l-fiqār* ».

[87] J'ai vu quelque chose comme une étoffe de coton fin (*karbās*) d'une blancheur extrême, nouée et avec un écrit (*maktūb*) entortillé dedans. Ils voulaient dénouer [le tissu pour extraire la lettre mais cela] s'avérait difficile [car] il était extrêmement blanc et rêche. Ceux qui ont tenté la chose renonçaient tous et s'arrêtaient sans avoir atteint leur but. À un moment, il semblait que l'affaire en resterait là et que personne ne serait capable de dénouer complètement [l'étoffe]. Finalement, avec beaucoup de peine, je l'ai dénouée. L'écrit

f. 409b

est apparu et je l'ai lu.

[88] À une assemblée de Turcs, on lisait le Coran en turc. Je savais que c'est le Coran [récité] en turc et que c'est le même Coran. Je me tenais debout [ou « j'étais assis »] sur un lieu élevé dans cette assemblée [une phrase illisible] du côté droit et [je] récitais le Coran en turc ¹¹⁷.

[89] À Dāmghān [sont apparus les « deux eaux », *zāhir-i baḥrayn* ?], j'ai vu en rêve que moi et toutes choses étions semblables aux aiguilles, et la prière qu'elles accomplissent fait ressortir cette aiguille.

[90] Lorsque j'étais à Hazāra-Gīrī et que le derviche Kamāl al-Dīn était allé à Samarkand, j'ai vu en rêve que le derviche Kamāl al-Dīn est venu et m'a dit qu'à tout moment je pouvais me mettre en selle et me diriger vers la province, et je sais qu'il s'agissait [d'aller] dans la direction de l'Irak. Il disait que dans ces pays personne ne s'opposerait à moi et ne fermerait la porte devant moi. Il disait qu'ils [les habitants de l'Irak ?] « viendront t'accueillir et ne t'opprimeront pas ».

¹¹⁶ Faut-il voir dans cet épisode un symbolisme chrétien, notamment une allusion au sacrifice de l'agneau dans l'Apocalypse de Jean (très commenté dans le *Jāvdān-nāma*) et au rite de baptême ?

¹¹⁷ Ce rêve fait probablement allusion à la théorie linguistique de Faḍlullāh : les langues humaines sont les formes de manifestation du Verbe divin, donc celui qui est parvenu à la connaissance des éléments fondamentaux du Verbe maîtrise par là même toutes langues parlées par les hommes.

- [91] J'ai vu en rêve que sur la route de Rūbār [=Rūdbār]-i Astarābād il y avait les lettres séparées [coraniques], et je savais que c'était un rêve. Je n'étais pas conscient de deux personnages, semblables à l'or et à l'argent (? *chūn ḥajarān*), qui sont venus derrière moi et qui parlaient au sujet du cycle lunaire, de l'attente du cycle lunaire et de l'attente des pères (*intiḏār-i padarān*). J'ai compris de cela que [je] devais parler, et j'ai vu que j'étais [la lumière ?] de cette lune.
- [92] Était récité le *ḥadīth* au sujet du feu provenant du fond de la mer du Yémen. [Je] savais que ce feu, ce sont les orants (? *al-muṣal-lūn*)¹¹⁸. [Cela ?] était écrit dans ce *ḥadīth* ou dans ce qui était dit à son propos. Et [je] savais que la mer du Yémen c'est la mer de Byzance (*daryā-yi Rūm*).
- [93] Dans un autre rêve je disais à 'Abd al-Qādir que « ceux qui portent la marque blanche » (*ghurr al-muḥājilīn*) ce sont les Byzantins (*rūm'and*).
- [94] J'ai vu en rêve que j'étais dans un endroit où se trouvait le siège (*maqām*) d'un jeune chrétien imberbe¹¹⁹. Il [y] avait [avec lui sa] mère, [également] chrétienne. [Il se trouvait que ?] ce jeune homme imberbe avait un visage rouge (? *surkh-chihra*) qui irradiait la lumière. Je lui ai demandé et il voulait me donner son siège avec son degré de clarté (*mar-i 'iyān*)¹²⁰. Je voulais [moi aussi] qu'il me donne son siège, et j'ai lancé un appel (*da'wat bikonam*), c'est-à-dire une articulation [de sons] (*khurūj*). Il m'a donné alors [son siège ?]. Il a dit dans le rêve qu'il se montrait à certains musulmans, y compris Muḥammad, pour [leur montrer la bonne] voie (? *ki az rah bāshad*). J'ai voulu dépêcher quelqu'un pour faire venir Sayyid Tāj al-Dīn et les derviches. Sa mère nous a dit : « vous devez choisir ce côté ou l'autre », ce [côté] étant Byzance. Ce doit être à cet endroit qu'on a commencé à parler du blé et du coton sur le haut siège¹²¹. D'un côté du siège de la mère se trouvaient les marches (*darajhā*). Nous parlions avec la mère au sujet de Kalimatullāh et de Rūḥullāh. Cela se passait au pays de Byzance.

¹¹⁸ Rapprochement possible entre les racines *صلو* dont est dérivé le terme *muṣallūn* et la racine *صلى* relative à l'idée de feu.

¹¹⁹ Allusion au *ḥadīth* célèbre où Muḥammad relate sa vision de Dieu : « J'ai vu mon Seigneur sous la forme de l'adolescent imberbe » (voir la discussion, les variantes et les références de ce *ḥadīth* dans Gimaret 1997, p. 154-164).

¹²⁰ *Mar-i 'iyān*. Autre lecture possible : *mar'iyān*, « gardés, gouvernés, ceux qu'on fait paître », qui désignerait dans ce contexte les « ouailles » du chrétien.

¹²¹ Le blé et le coton sont probablement les exemples de la transformation de la « ligne d'équilibre » contenue dans les grains (voir *supra* note 115), transformation qui se poursuit, selon le *Jāvdān-nāma*, dans la chaîne alimentaire.

[95] Je me suis vu dans le palais

f. 410a

d'Alexandre [le Grand] et [je] pensais que Muḥammad se trouvait [également] en cet endroit. [Je] savais que le palais était orienté en direction de la tête (?) ¹²².

[96] Avant que n'arrive le message de Sayyid 'Imād, j'ai vu qu'il y avait un orifice ou un emplacement [particulier] à l'endroit d'où devait paraître plus tard la tête d'Adam, et je savais que cet emplacement c'est la province de Sayyid 'Imād.

[97] J'ai vu en rêve que la connaissance (*ma'rifat*) était en Égypte. Il était dit [?] litt. « tu dis », *vāzhī=gū'ī* [que] beaucoup d'Égyptiens étaient croyants (*mu'taqid*). [J'ai] dit dans le rêve que [le signe ?] extérieur des grands hommes c'est l'assistance qu'ils prêteront aussi en ce monde.

[98] [sans signe de séparation] J'ai vu [en rêve] à Hazāra-Gīrī que Khwāja Hasan (Sāvarīh ?) devait avoir écrit une lettre, qui disait : « J'ai vu en rêve trente grandes maisons pour [stocker] le tribut (*maks*) du miel, et deux petites maisons destinées au même emploi » ¹²³. Ensuite il était écrit qu'il a vu une maison pleine de fruits fraîchement cueillis. Dans le rêve, j'ai interprété [ce rêve en termes] de sang, [à savoir] que les gens n'auront pas leurs mains teintes de sang. J'ai vu que les derviches étaient élevés, sur quelque chose qui me semblait comme [un mot illisible] de la mosquée, et chacun d'eux était paré d'une couronne ou de perles et de choses précieuses. J'ai vu que Mawlānā Majd al-Dīn [un mot illisible] lisait un *ḥadīth* écrit en un endroit d'une écriture étrange. Le sens de ce *ḥadīth* c'est que ceux qui portent la barbe et la moustache doivent être pardonnés ¹²⁴.

[99] J'ai vu qu'ils ont apporté un message de 'Umar. Cette feuille était un oiseau ¹²⁵, et le nom de 'Umar était inscrit près de l'extrémité (*ṭaraf*) [de son aile ?] droite [ou « près de son œil (*ṭarf*) droit]. Il m'a semblé [un mot illisible] que quelque chose était écrit à

¹²² La graphie est très incertaine dans le manuscrit ; *ra's* « tête » ferait allusion au *ḥadīth* souvent cité dans le *Jāvdān-nāma* qui établit le parallèle entre la tête d'Adam et la Kaaba.

¹²³ Une allusion au nombre 32 des « paroles » primordiales (cf. *supra* note 96).

¹²⁴ Selon la doctrine *ḥurūfī*, la barbe et la moustache font partie des lignes de l'écriture divine sur le visage humain.

¹²⁵ Probablement une allusion à l'interprétation donnée dans le *Jāvdān-nāma* au verset coranique XXVII:28 : la huppe chargée par Salomon de transmettre un message à la reine de Saba' serait elle-même ce message (qui se trouverait inscrit dans ses proportions corporelles).

- l'encre d'or, c'étaient les noms « Gabriel », « ange » (*malak*), « le monde angélique » (*malakūt*), et probablement « fumée » (*dūd*)¹²⁶.
- [100] Le secret du Pacte prééternel¹²⁷ des prophètes a été caché et j'ai voulu le faire réapparaître [ou « les prophètes ont caché le secret du Pacte prééternel et ont voulu que je le fasse réapparaître »] et ils ont dit à [? phrase incomplète] et j'étais à Dāmghān lorsque j'ai vu en rêve, à l'an [7]89 [=1387-8], que j'étais dans la maison de la prophétie législatrice (*nubuwwa*).
- [101] Un soir de fête, on battait les tambours à Tabriz. À Mashhad-la-Sainte pour [un mot manque] et je savais que [les tambours] battent pour moi, pour fêter mon entrée [en ville].
- [102] Cette même nuit [j'ai] vu [un rêve] au sujet des Apôtres (*ḥawwāriyūn*).
- [103] J'ai vu à Dāmghān que je méditais au sujet des mois, les quatorze contenant les douze. Derrière chaque porte il y avait un palais, où les voyageurs de toutes les confessions (*madhhab*) pouvaient s'arrêter et accomplir leurs rites. Seulement trois jours parce que tout ce que était à lui vient son [un mon illisible].
- [104] J'ai dit à ce chrétien qui était assis à ma droite que la première chose issue de Dieu était la parole, et Dieu est avec cette parole. Cette parole dont nous parlons, c'est la parole [d'ici-bas ?] ou une autre ? Il a dit que la Grâce (*faḍl*) est la lumière qui descendra sur le Piédestal de la Grandeur (*'aẓimat*) le jour de la Résurrection. J'ai senti que [je ?] expliquerai douze fois la Grâce (*faḍl*), pour [décrire] approximativement quelle personne est Grâce [ou Faḍl].

f. 410b

- J'ai senti que la lumière [mentionnée par le chrétien] sera cette parole qui illumine chaque trait du visage [humain].
- [105] Ce rêve m'est survenu le mois de *ramadān* à Tabriz. J'ai vu en rêve Mawlānā Majd al-Dīn qui m'a dit, se tenant debout à ma droite, qu'il était à Byzance et qu'il est rentré et que 'Alī est monté sur le trône de la puissance (*buzurgvārī*).
- [106] J'ai vu en rêve, lorsque j'étais à Sūfyān, que j'allais au marché, et les gens étaient affamés. Je voulais qu'un ami surgisse et me donne quelque chose à manger. Après, soudain, je me voyais le plus complètement exempt de la nécessité de consommer la nourriture.

¹²⁶ Ce dernier mot peut être lu aussi comme *dawr* (cycle) ou *rūd* (rivière) ; nous pensons que *dūd* est plus probable vu l'importance de la notion de fumée dans la doctrine ḥurūfī, où elle représente l'écriture divine avant la différenciation, c'est-à-dire avant l'apparition des formes des lettres particulières.

¹²⁷ Litt. « le secret de « ne suis-Je pas (votre Seigneur) ? », Cor. VII:172.

J'ai abandonné simultanément la nourriture, [tout ce qui concerne] manger et boire, ainsi que les passions et les plaisirs charnels. Dans le rêve, je savais qu'à l'issue d'une période de temps [après] avoir abandonné la nourriture et m'être orienté vers l'autre monde je suis arrivé à l'extrême limite du monde, [cette limite] étant l'homme. L'homme se trouvait dans la station suprême, aucun lieu n'était au-dessus de lui. Il apparaît que j'avais la conscience de vouloir [atteindre ?] cette station élevée et de m'en rapprocher, et de ce fait je n'avais plus aucune envie de [revenir] aux sens [physiques accompagnant l'existence] de l'autre monde [du monde matériel ?]. J'ai donc renversé ceux qui se trouvaient dans cette station et j'y suis monté moi-même. Je savais que par l'abandon des plaisirs [sensibles] que j'ai accompli je m'orientais vers le monde du détachement (*inqitā'*), et j'observais en moi la joie et l'indépendance (*istighnā'*) les plus complètes.

[107] J'ai vu [en rêve] dans le jardin que l'endroit où il y avait une source d'eau était la « station de sécurité »¹²⁸, et [j'ai] pensé que c'était le lieu de Muḥammad.

[108] J'ai vu que le roi donnait trois conseils à son fils : « [Premièrement], il faut que tes terres soient rouges. Deuxièmement, il faut que tu aies beaucoup de disciples. Troisièmement, et surtout, il faut que ta main soit ouverte ». Ensuite, je me suis vu [moi-même] dire que j'avais vu David, c'était lui qui donnait ces conseils à son fils. Dans le rêve, j'ai interprété [ces mots de façon suivante]. Son propos « il faut que tes terres soient rouges » voulait dire « [il faut que] tu fasses couler le sang ». Le deuxième propos, « il faut que tu aies beaucoup de disciples » voulait dire « tu dois avoir une armée nombreuse ». Le troisième propos, « il faut que ta main soit ouverte », voulait dire « [il faut qu'elle soit ouverte] pour recevoir les dons ». J'ai vu qu'en ce moment j'ai ouvert la paume de ma propre main droite. Ensuite, j'ai imaginé que je racontais ce rêve à mes derviches [leur demandant ?] de l'interpréter [pour moi ?].

[109] [signe de séparation manque dans le texte] Au début du mois de *jumādā al-ūlā* de l'an 786 [=juillet 1384] j'ai vu que [au mois de] *dhū al-ḥijja*¹²⁹ mes vêtements étaient extrêmement blancs, très proprement lavés et secoués. Je savais que ce sont mes vêtements, et que ce sont en même temps les vêtements de l'Imam Sauveur, c'est-à-dire que je savais que c'est moi [l'Imam Sauveur].

¹²⁸ Cf. Cor. III:97 (station d'Abraham) ; XLIV:51.

¹²⁹ Mois pendant lequel est accompli le pèlerinage rituel.

[110] Rêve : quelqu'un a dit que

f. 411a

les prophètes rendent compte devant le Réel [par] les mains droite et gauche. Ensuite, [j'ai] vu quelqu'un qui s'en allait en direction du Qayṣar [ou « chez le César (empereur de Byzance ?) »].

[111] J'ai vu en rêve que je lisais dans un livre le *ḥadīth* prophétique [où il était dit] que la nuit ou le jour où le pharaon s'est noyé Moïse récita quatre fois la [formule] « au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux ».

[112] J'ai vu en rêve cette lumière extrêmement forte et éclatante, probablement du côté de la maison de Mawlā Qawām al-Dīn, à Astarābād, dans la partie supérieure. Spontanément, je devinais que j'étais entré [ou « que [cette lumière accompagnait mon entrée] et qu'à la table on parlait du Sauveur [ou « j'ai parlé en tant que Sauveur à la table »]. J'ai vu Muḥammad, sur lui soit le salut, à [la montagne] Fīrūz-Kūh. Je voyais en rêve que [un mot illisible] « moi » pour moi qui vont ensemble était [ou « sans »] [un mot illisible] je faisais et j'ai interprété en rêve qu'il s'agissait des degrés de « moi » dont chacun se mettait à sa place. Lorsque je me suis réveillé, ma disposition intérieure (*mizāj*) était changée et bouleversée à cause de cette joie.

[113] J'ai vu beaucoup d'arbres et de branches. Discussion [au sujet de] Fakhr [un mot illisible] et je suis allé à son palais.

[114] Les cieux ont été éclairés par une épée et [cette épée] était dans ma main.

[115] Cyrus est sorti d'une caverne.

[116] J'ai découvert le secret de la valeur (*shujā'*). La prophétie a une extrême limite [ou « un fondement », *bun*] et je sais que c'est moi.

[117] Ce vieillard a dit : « nous avons vu en rêve Cyrus sous ton apparence ».

[118] Le même vieillard est venu un autre jour à Tabriz et a tenu des propos semblables.

[119] Dire que la fille du *ṣāhib* Jamāl de Qazvīn se trouvait à Byzance.

[120] La nuit de mardi le neuf *shawwāl* de l'an 786 [=23 novembre 1384] j'ai vu que je suis venu au bord d'un cours d'eau dans le jardin. L'eau [était] abondante, j'ai senti que ce devait être le Jayhūn ou [Amū- ?] Daryā. Je craignais que la [famille ?], des enfants et des enfants du côté de la maison de Bahādur ont péri en

haut des mûriers, j'en ai conclu que le jardin était probablement inondé. Ensuite j'ai entendu une voix qui venait de l'eau. J'ai senti aussi que le sol s'était fendu ; cependant, je savais que l'eau reculait. Je me suis rendu dans le jardin et j'ai vu la dévastation. Il y avait des objets qui brûlaient dans le feu. J'ai vu Khwāja Bāyazīd qui disait que c'est le prince des temps de la commisération (*tarahḥum*) ou [des temps de] la miséricorde (*marḥamat*). Quand il a dit cela, j'ai su que le monde était ruiné par sa colère, [par la colère] de 'Alī, car c'est lui qui a dit : « c'est le temps de la commisération ou [le temps de] la miséricorde ». J'ai pensé que son appel [exprimait] le souhait que je sois présent à cet endroit. Au-dessus des courants (?) noirs j'ai vu un ami (?). Je me suis donc élevé en cette direction en récitant ce verset : « Seigneur, fais-moi atteindre une station bénie, Tu es celui qui procure la meilleure station » [Cor. XXIII:29]. J'ai salué 'Alī, et il m'a répondu en disant : « Salut à toi, mon frère ».

f. 411b

Il [m'a] dit : « viens et donne-moi ta main ». Il a pris ma main et il a posé les fondements d'un accord (*bī'at*), dont le premier paragraphe [disait] que les serviteurs de Dieu [faisant partie de mes disciples ?] sont admis. Je [ne comprenais pas clairement ?] le nom dont il m'appelait en s'adressant à moi. J'ai donc demandé : « Comment dis-tu ? ». Il a dit : « Crois-tu que tu es Adam ? ». J'ai répondu : « En effet, c'est ce que je pense ».

[121] J'ai vu que l'épée de Jamshīd était tirée, [l'épée] qui à son époque était tantôt cachée et tantôt visible. C'était pour tuer. [Elle] s'est manifestée dans un coin du jardin, et elle était dans ma main. [Elle] avait la forme d'une faux, et j'ai frappé le fils de Fakhr-i Mu'ayyad.

[122] Près du figuier à la porte de Mawlānā Qawām al-Dīn, concernant le geste du doigt (*angusht bar-āwardan*) qui accompagnait le témoignage d'Abraham, et [concernant] la signification [de ce geste] ¹³⁰.

[123] J'ai vu une épée extrêmement brillante sur la porte de la maison de Mawlānā Ṣadr al-Dīn. L'astrologue, après avoir effectué [les calculs] conformément à la science des astres, a déterminé et y a inscrit d'une belle écriture à l'encre d'or que plusieurs calamités

¹³⁰ D'après Faḍlullāh, les doigts des deux mains, comme ceux de deux pieds, qui comportent 28 phalanges, représentent les 28 lettres primordiales. Situés à l'extrémité du corps humain, ils sont la contrepartie de la mission de Muḥammad, dernier des prophètes, dont le message (le Coran) est composé de 28 lettres.

allaient se produire. [Dans la description] de ces calamités le nom « Faḍl », qui devait être d'Astarābād, revenait à plusieurs reprises. [Cette épée] était dans ma main.

- [124] J'ai vu en rêve la Kaaba suspendue très haut dans l'air sans un support visible. [Je] savais qu'elle n'est limitée de nulle part. [Je] savais qu'elle représente l'Arbre de la Limite¹³¹. [Je] savais que les arbres qui l'entourent et qui se meuvent sont des mûriers, et ils sont trente deux¹³². Les hommes en acier étaient tués, et les arbres tombés [marquaient] la place où [ils gisaient]¹³³. J'ai vu Mawlānā Ṣadr al-Dīn à proximité qui [une phrase illisible]. J'ai récité aux oppresseurs ce distique : « Les dangers et les horreurs [sont] terminés, ô la Kaaba désirée ! / Où es-tu [un mot illisible] ? ton désert n'est limité de nulle part ».
- [125] J'ai vu que [l'archange] Gabriel, l'Envoyé [Muḥammad] et moi nous nous trouvions tous les trois dans la même maison. L'un [de nous] a été appelé à sortir [ou « j'ai appelé »] et il me semble que c'est Gabriel qui est sorti.
- [126] La nuit du mardi du mois de *jumādā al-ūlā* j'ai vu en rêve à Burūjird que l'homme boiteux¹³⁴ a envoyé quelqu'un pour me faire venir et pour [me] tuer. Il disait qu'il était impossible de faire venir quelqu'un en lui donnant la raison [véritable] de la convocation [c'est-à-dire, en lui disant qu'il doit venir pour être tué]. Ils m'ont demandé donc 400 roseaux, et j'ai vu que finalement ils m'ont ramené et tué. Cependant, je me voyais vivant — c'est vrai, c'est vrai.
- [127] [sans signe de séparation] J'ai vu en rêve que j'ouvrais les feuillets [du Coran]. Jam [Jamshīd ?] est apparu. En ce rêve, je [lui ?] posais une question pour savoir [pourquoi ?] Jam a mentionné la « noirceur suprême » (*sawād-i a'zam*). [Muḥammad], sur lui soit le salut, a dit : « Le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique. À son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique, ainsi de suite, jusqu'à sept sens ésotériques »¹³⁵.

Fin.

¹³¹ Cor. LIII:14.

¹³² Cf. *supra* note 94.

¹³³ Autre lecture possible (*wa rikhta-hā* au lieu de *dirakht-hā*) : « les hommes en acier étaient tués, et les blessés gisaient en cet endroit ».

¹³⁴ Très probablement allusion à Tamerlan, *Timūr-i lang*, « Tīmūr le boiteux ».

¹³⁵ Nous avons emprunté la traduction de Corbin 1972, III, p. 217-218 ; pour les références à ce *ḥadīth*, voir *ibid.*, p. 218 n. 53.

INDEX

N.B. : Dans les index ci-dessous, le numéro précédant l'indication du feuillet renvoie au numéro du rêve (identiques dans le texte persan et la traduction).

DATES

- 765 [=1363-64] – f. 406a (note marginale, date à laquelle Faḍlullāh aurait été initié à l'interprétation des rêves)
 786, *ṣafar* [mars-avril 1384] – 86 (f. 408b)
 786, *jumādā al-ūlā* [juin-juillet 1384] – 109 (f. 410b)
 786, le 9 *shawwāl* [=23 novembre 1384] – 120 (f. 411a)
 789 [=1387-88] – 100 (f. 410a)
 792 [= 1389-90] – 2 (f. 406a)
 793 [=1391] – 31 (f. 407a)
 796, le 24 *jumādā al-ākhira* [=26 avril 1394] – 36 (f. 406b)

NOMS DES PERSONNES

- ‘Abd al-Raḥīm – 85(409a)
 ‘Abd al-Qādir – 94(409b)
 Abraham – 5(406a) ; 20(406b) ; 122(411b)
 Adam – 24, 25 (406b) ; 35(407b) ; 48(408a) ; 96(410a) ; 120(411b)
 Alexandre – (le « Biscornu », *Dhū al-qarnayn*) 29(407a), 37(407b) ; 95(410a)
 ‘Alī (b. Abī Ṭālib) – 27(407a) ; 105(410b) ; 120(411a)
 Apôtres – 63(408b), 102(410a)
 Bahādur (maison de) – 120(411a)
 Bāyazīd, Khwāja – 120(411a)
 Chrétien (*tarsā*) – 94(409b) ; 104(410a)
 Compagnons (*ṣahāba*) – 7(406a)
 Cyrus – 115, 117(411a)
 Dāmghānī, Yūsuf – 23(406b)
 David (roi) – 108(410b)
 Faḍl (Grâce) – 104(410a)
 Faḍl d’Astarābād 123(411b)
 Fakhr – 113(411a)
 Fakhr al-Dīn, Khwāja – 10(406a)
 Fakhr-i Mu’ayyad – 121(411b)
 Gabriel (archange) – 99(410a) ; 125(411b)
 Ḥasan, Shaykh – 37(407b)
 Ḥasan (Sāvarīh ?), Khwāja – 98(410a)
 Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib – 8(406a), 40(408a), 67(408b), 70(408b)

Imams (douze) – 77(408b)
 Imam Sauveur (*Imām Mahdī*) – 109(410b) ; Sauveur – 112(411a)
 ‘Imād, Sayyid – 96(410a)
 ‘Izz al-Dīn, Malik – 40(407b)
 Jamāl (de Qazvīn) – 119(411a)
 Jamshīd – 121(411b) ; 127(411b)
 Jésus – 40(408a) ; 85(408b)
 Kalimatullāh (fille de Faḏlullāh) – 94(409b)
 Kamāl al-Dīn, Mawlānā 20(406b) ; le derviche 85(409a), 90(409b)
 Khwāja, Shāh – 85(408b)
 Kiyā, Ḥusayn – 36(407b)
 Majd al-Dīn, Mawlānā – 17(406b) ; 98(410a) ; 105(410b)
 Mansūr, Shaykh – 35(407b)
 Moïse – 58(408a) ; 85(409a) ; 111(411a)
 Muḥammad (prophète) – 4(406a) ; 40(408a) ; 57(408a) ; 73(408b) ;
 94(409b) ; 95(410a) ; 107(410b) ; 112(411a) ; 125(411b) ; 127(411b)
 Musāfir (derviche) – 85(409a)
 Pharaon – 85(409a)
 Pīr Pāshā – 10(406a)
 Qawām al-Dīn, Mawlā – 112(411a) ; 122(411b)
 Qayṣār (toponyme ou « César », l’empereur byzantin) – 110(411a)
 Maḥmūd Rāshinānī, Mawlānā – 22(406b)
 Rūhullāh (fils de Faḏlullāh) – 94(409b)
 Ṣadr al-Dīn, Mawlānā – 123(411b) ; 124(411b)
 Sages grecs (*ḥukamā’-yi yūnān*) – 65(408b)
 Salāmullāh (fils de Faḏlullāh) – 20(406b)
 Salomon – 6(406a), 66(408b)
 Shams, Amīr – 85(409a)
 Shams al-Dīn, Sayyid – 36(407b)
 Tāj al-Dīn, Sayyid – 17, 18(406b) ; 94(409b)
 Tamerlan – 30(407a) ; 33(407b) ; « homme boiteux » 126(411b)
 Tavakkul (derviche) – 85(408b)
 Tokhtamysh Khān – 18(406b)
 Turcs – 88(409b)
 ‘Ubayd – 40(407b), 85(409a)
 ‘Umar – 85(408b, 409a) ; 99(410a)
 ‘Umar-i Ṣultāniyya – 85(408b)
 Uways (*pādshāh*) – 42(408a)
 Walī, Amīr – 42(408a)

NOMS DES LIEUX

[Amū-?-]Daryā – 120(411a)
 Astarābād – 13(406a) ; 42(408a) ; 112(411a)

Bāgh-i Šūfyān – 85(408b)
 Bakou – 28(407a) ; 33(407b)
 Burūjird [=Vurūgird] – 34, 38(407b) ; 126(411b)
 Byzance (Rūm) – 92(« mer de Byzance ») ; 93(« byzantins ») ; 94(409b) ;
 105(410b) ; 119(411a)
 Dāmghān – 86(409a) ; 89(409b) ; 100(410a) ; 103(410a)
 Daryā, voir [Amū-?-]Daryā
 Égypte (*misr*), égyptiens – 97(410a)
 Firūz-Kūh – 112(411a)
 Hazāra-Gīrī – 39(407b) ; 90(409b) ; 98(410a)
 Hišār-i Girda-kūh – 16(406b)
 Irak – 90(409b)
 Ispahan – 5, 14(406a)
 Jayhūn – 120(411a)
 Jazīra – 1(406a) ; 35, 36, 37(407b)
 Kaaba – 13(406a) ; 124(411b)
 Khorezm – 42(408a)
 Mashhad – 101(410a)
 Nil (fleuve) – 85(409a)
 Qayšār – 110(411a)
 Qazvīn – 120(411a)
 Rūdbār-i Astarābād – 28(407a) ; 91(409b)
 Rūkhāna – 85(409a)
 Samarkand – 90(409b)
 Sarāy – 18(406b)
 Šūfyān – 106(410b)
 Tabriz – 101(410a) ; 105(410b) ; 118(411a)
 Toqchī – 2(406a, mosquée de) ; 23(406b)
 Yémen (mer de) – 92(409b)

IMAGES ONIRIQUES

32 et 28 – 26(406b) ; 32 mûriers 124(411b).
 Aiguille (*sūzan*) – 81(408b) ; 89(409b).
 Arbre – Arbre de la Limite, 71(408b) ; Arbre de la Limite et les 32 mûriers,
 124(411b) ; arbre des prophètes et des saints, 72(408b) ; Arbre du
 Paradis, 21(406b), 40(407b) ; mûrier, 120(411a) ; noyer, 61(408a),
 73(408b) ; 113(411a) ; platane, 19(406b), 66(408b).
 Arc et flèches – 85(409a).
 Balance (*mīzān*) – 1(406a).
 Burāq – 64(408b).
 Cheval – 29(407a).
 Coran turc – 88(409b).
 Corbeau – 66(408b).

Datte – 61(408a).
 Divinité (station de, *ulūhiyya*) – 80(408b).
 Écriture lumineuse – 3(406a).
 Empreinte (*naqsh*) – 1(406a).
 Épée – 63(408b) ; *Dhū'l-fiqār* 86(409a) ; 114(411a) ; *Dhū'l-fiqār* et l'épée de Faḏlullāh 78(408b) ; l'épée de Jamshīd 121 (411b) ; 123(411b).
 Étoile – 4(406a).
 Formes (*suwar*) – 1(406a).
 Grâce (*faḍl*) – 104(410a).
 Grain (*dāna*) – 68(408b) ; de pastèque 78(408b).
 Huppe – 66(408b).
 Jardin (et cours d'eau ou source d'eau) – 5, 10(406a) ; 19(406b) ; 21(406b) ; 75(408b) ; 82(408b) ; 85(409a) ; 107(410b) ; 120(411a) ; 121(411b).
 Lances – 28(407a) ; 74(408b).
 Lettres séparées – 91(409b).
 Oranger – 4(406a).
 Pacte prééternel – 100(410a).
 Peau de mouton – 85(409a).
 Perception angélique – 11(406a).
 Sacrifice – 20(406b).
 Sang – 10(406a).
 Science ('*ilm*) – 15(406a) ; 54(408a) ; « des sages grecs » 65(408b).
 Tente de la Rencontre (de Moïse) – 11(406a).

BIBLIOGRAPHIE

- Aksu, H., 1995, « Fazlullah-i Ḥurūfī », dans *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, Istanbul, vol. XII, p. 277-279.
 ——— 1998, « Ḥurūfīlik », *ibid.*, vol. XVIII, p. 408-412.
 Amir-Moezzi, M.A., 1992, *Le guide divin dans le shī'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse.
 ——— 1996, « Aspects de l'imāmologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'Imām », *Studia Iranica* 25/2, p. 193-216.
 ——— 2000, « Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI) », dans M. Garcia-Arènal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Aix-en-Provence, 2000, p. 53-72.
 ——— 2004, « Le combattant du *ta'wīl* : un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī (aspects de l'imamologie duodécimaine IX) », *Journal Asiatique* 292/1-2, p. 331-359.
 Algar, H., 2004, « Horufism », dans *Encyclopaedia Iranica*, New York, vol. XII, p. 483-490.

- Astarābādī, Sayyid Ishāq, *Khwāb-nāma*, ms. Islanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n° 1042.
- , *Ishārat-nāma*, éd. ‘Alī Riḍā Dawlatshāhī, *Ma‘ārif*, 15/3 (1377/1999), p. 92-108).
- Aubin, J., 1974, « La fin de l'état Sarbadār du Khorassan », *Journal Asiatique*, p. 95-118.
- 1976, « Aux origines d'un mouvement populaire médiéval : le cheykhisme du Bayhaq et du Nichāpour », *Studia Iranica* 5/1, p. 213-224.
- Azhand, Y., 1369sh./1990, *Hurūfiya dar tārikh*, Téhéran.
- 1363sh./1984, *Qiyām-i shī'r-yi sarbadārān*, Téhéran.
- Babayan, K., 2002, *Mystics, Monarchs, and Messiahs : Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Harvard University Press.
- Bashir, S., 2000, « Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlullāh Astarābādī in Hurūfī Thought », *The Muslim World* 90, p. 289-308.
- 2003, *Messianic Hopes and Mystical Visions : the Nūrbakhshīya between medieval and modern Islam*, Columbia (South Carolina).
- 2005, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford.
- Bausani, A., 1960a, « Bāb », dans *EF*², vol. I, p. 856-858.
- 1960b, « Bābīs », dans *EF*², vol. I, p. 870.
- 1960c, « Bahā' Allāh », dans *EF*², vol. I, p. 938-939.
- 1960d, « Bahā'īs », dans *EF*², vol. I, p. 943-946.
- 1975, « Hurūfiyya », dans *EF*², vol. III, p. 620-622.
- Browne, E.G., 1896, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge.
- 1898, « Some notes on the literature and doctrines of the Hurūfī sect », *Journal of the Royal Asiatic Society* (1898), p. 61-94.
- Calmaid, J., 1991, « Mar'ashis », dans *EF*², vol. VI, p. 496-502.
- Corbin, H., 1972, *En Islam Iranien*, 4 volumes, Paris.
- Daftary, F., 1990, *The Ismā'īlīs : their history and doctrines*, Cambridge University Press.
- 2003, « The Earliest Ismā'īlīs », dans E. Kohlberg (éd.), *Shī'ism*, Burlington, 2003, p. 235-266.
- EF*² = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Brill, Leyden – Paris, 1960 – 2004.
- Garcia-Arènal, M., (éd.), 2000, *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Aix-en-Provence.
- Gimaret, D., 1997, *Dieu à l'image de l'homme*, Paris.
- Gölpinarlı, A., 1970, *Hurūfīlik metinleri kataloğu*, Ankara.
- 1977, « Faḍl Allāh Hurūfī », *EF*², vol. II, p. 751-754.
- Guluzade, Z., 1970, *Khurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzhane*, Bakou, Elm.
- Guyard, S., 1874, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris.
- Halm, H., 1978, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya*, Wiesbaden.
- 1982, *Die Islamische Gnosis, die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich – München.
- Huart, Cl., 1899, *La religion de Bāb*, Paris.

- Ibn Fāris, *Fī fiqh al-luġha wa sunun al-‘arab fī kalāmuhā*, Le Caire, 1328/1910.
- Ishqurt Dede, *Ṣalāt-nāma*, ms. Istanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi n° 1043.
- Ivanow, W., 1953, *The Truth-Worshippers of Kurdistan. Ahl-i Haqq texts*, Leyden.
- 1963, *Ismaili Literature : a Bibliographical Survey*, Téhéran.
- Kasravī, A., 1313sh./1934, *Tārīkh-i pānşad sāla-yi Khūzistān*, Téhéran.
- Khiyāvī, R., 1379sh./2000, *Ḥurūfiyya*, Téhéran.
- Kiyā, Ş., 1320sh./1942, *Nuqtaviyān yā Pasīkhāniyān*, Téhéran.
- 1330sh./1952, *Vāzha-nāma-yi Gurgānī*, Téhéran.
- Lawson, T., 1988, « Interpretation as Revelation : The Qur’ān Commentary of Sayyid ‘Ali Muḥammad Shirazi, the Bab », dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of Interpretation of the Qur’an*, Oxford, p. 223-253.
- Luft, P., 1993, « Musha‘sha‘ », dans *EF*, vol. VII, p. 672-675.
- Mazzaoui, M.M., 1972, *The Origins of the Ṣafavids : Šī‘ism, Ṣūfism and the Ġulāt*, Wiesbaden.
- 1981-1984, « Musha‘sha‘iyyān : a Fifteenth Century Shī‘ī Movement in Khūzistān and Southern Iraq », *Folia Orientalia* 22, p. 139-162.
- Miḥrābī, M., 1991, *Kalimatu’llāh Hiya al-‘Ulyā (dukhtar-i Faḏlullāh-i Na‘īmī-yi Ḥurūfī) : bānū-yi inqilābī wa gumnām az qarn-i nuhum*, Cologne.
- Minorsky, V., 1934, « Tabriz », dans *Encyclopédie de l’Islam*, Brill ?, Leyde – Paris, vol. IV, p. 612-623.
- Mīr Fāḏilī, *Risāla*, ms. Istanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, n° 1039.
- Mīr-Kasimov, O., 2006, « Notes sur deux textes ḥurūfī : le *Jāwdān-nāma* de Faḏlullāh Astarābādī et l’un de ses commentaires, le *Maḥram-nāma* de Sayyid Ishāq », *Studia Iranica* 35/2, p. 203-235.
- 2007a, « Étude de textes ḥurūfī anciens : l’oeuvre fondatrice de Faḏlullāh Astarābādī », thèse de doctorat non publiée, École Pratique des Hautes Études, Paris.
- 2007b, « Les dérivés de la racine RHM : Homme, Femme et Connaissance dans le *Jāwdān-nāma* de Faḏlullāh Astarābādī », *Journal Asiatique* 295.1, p. 9-33.
- 2008, « *Jāwdān-nāma* », dans *Encyclopaedia Iranica*, vol. XIV/6, p. 603-605.
- Mīr Sharīf, *Bayān al-wāqī‘*, ms. Université d’Istanbul, n° 152.
- Miḥālī, *Miftāḥ al-ghayb*, éd. Fatih Usluer, *Turkish Studies : International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2/2, p. 697-722.
- Nafajī, ‘Alī, *Kwāb-nāma*, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers. 17.
- Nasīmī, ‘Imād al-Dīn, *Dīwān*, éd. S. Jūyā et R. Aliev, Téhéran, 1354sh./1976.
- Ocak, A.Y., 1989, *La révolte de Baba Resul, ou la formation de l’hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII^e siècle*, Ankara.
- 1998, *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Ankara.
- al-Qāḏī, W., 2003, « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », dans E. Kohlberg (éd.), *Shī‘ism*, Burlington, 2003, p. 295-319.
- Ritter, H., 1954, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit – II, Die Anfänge der Ḥurūfīsekte », *Oriens* 7/1, p. 1-54.
- Sachedina, A.A., 1981, *Islamic Messianism*, Albany.

- al-Shaybī, K. M., 1982, *Al-Şila bayna al-taşawwuf wa al-tashayyu'*, Beyrouth, 2 vols.
- Smith, J.M., 1970, *The History of the Sarbadar Dynasty, 1336-1381 A.D. and its Sources*, The Hague.
- Stern, S. M., 1983, *Studies in early Ismā'īlism*, Jerusalem – Leiden.
- Taravī, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Majid b. Firishta, *Tarjama-yi Khwāb-nāma*, Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe, ms. 9685(1).
- Tucker, W., 2008, *Mahdis and Millenarians : Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge University Press.
- Usluer, F., 2007, « Hurūfī Metinleri ile İlgili Bazı Notlar », *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* [Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları] XIII/1, p. 211-235.
- Veinstein, G. (éd.), 2005, *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris.

Orkhan MIR-KASIMOV
Freie Universität Berlin
Institut für Islamwissenschaft
Altensteinstr. 40
D-14195 Berlin
Allemagne
orkmir@yahoo.com