

ORKHAN MIR-KASIMOV

(Ecole Pratique des Hautes Etudes, doctorant)

NOTES SUR DEUX TEXTES ḤURŪFĪ: LE *JĀVIDĀN-NĀME* DE FAḌLALLĀH
ASTARĀBĀDĪ ET L'UN DE SES COMMENTAIRES, LE *MAḤRAM-NĀME* DE SEYYID
ISHĀQ

RESUME

Le *Jāvidān-nāme* de Faḏlallāh Astarābādī (m. 796/1394) est le texte fondateur du mouvement ḥurūfī, mouvement aux sympathies chiites de tendance gnostique et messianique apparu en Iran dans la deuxième moitié du XIV-e siècle. Le *Maḥram-nāme* est un commentaire rédigé par Seyyid Ishāq Astarābādī, disciple direct de Faḏlallāh. La comparaison de ces textes, centrée ici sur deux thèmes, à savoir le concept du temps et la prophétologie, fournit quelques éléments de réflexion sur le rapport entre le texte originel et ses commentaires et donc sur une lente évolution, survenue très tôt, au sein même de la pensée ḥurūfī naissante.

Mots clés: Ḥurūfī, *Jāvidān-nāme*, *Maḥram-nāme*, temps, prophétologie

SUMMARY

The *Jāvidān-nāme* of Faḍlallāh Astarābādī (d. 796/1394) is the basic text of the Ḥurūfī movement, a Gnostico-Messianic trend with Shiite sympathies which originated in Iran in the second half of the 14-th century. The *Maḥram-nāme* is a commentary written by Seyyid Iṣḥāq Astarābādī, direct disciple of Faḍlallāh. The comparison of these texts undertaken in this article is focused on the two topics - the concept of Time, and the Prophetology. It gives us some elements for the reflection on the relationship between the original text and its commentaries and, therefore, on a slow evolution of original ideas already taking place at the early stage of the Hurufi thought.

Keywords: Ḥurūfī, *Jāvidān-nāme*, *Maḥram-nāme*, Time, Prophetology

INTRODUCTION

Le mouvement ḥurūfī est un mouvement de tendance gnostique et messianique qui apparaît en Iran dans la deuxième moitié du VIII-ème/ XIV-ème siècle. La doctrine de ce courant est fortement marquée par les sciences occultes, parmi lesquelles la science des lettres (*'ilm al-ḥurūf*) occupe une place de première importance, d'où le nom du mouvement¹.

Le fondateur du hurūfisme a été Faḍlallāh Astarābādī, né en 740/1339-40 à Astarābād (Gorgān), une ville iranienne au sud-est de la mer Caspienne. D'après les informations qui nous sont parvenues, il a très tôt manifesté une disposition à la vocation spirituelle². Encore adolescent, il quitta sa maison et consacra sa jeunesse à la vie errante de derviche. Son parcours fut marqué par une série de révélations surnaturelles. La dernière et la plus importante, survenue vers l'âge de 40 ans, concernait la signification profonde des lettres isolées figurant en tête de certaines sourates du Coran, et l'investissait du titre de "Maître du temps" (*seyyid-e zamān*)³. On peut dire que c'est à partir de cette date que Faḍlallāh fait son

¹ Pour la science des lettres dans la tradition musulmane voir par exemple Gril 1988 et Lory 2004.

² Il s'agit essentiellement des renseignements disséminés dans les écrits des disciples de Faḍlallāh. Ainsi, *Kh(w)āb-nāme* contient un récit de la vie de Faḍlallāh depuis son enfance jusqu'au moment où il devient un maître spirituel. Helmut Ritter a consacré une étude à cet ouvrage (1954). Ces données doivent être complétées par l'étude d'autres auteurs ḥurūfī et des sources non ḥurūfī de l'époque, travail qui est ébauché par Ṣādeq Kiyā (1952, plus particulièrement pp. 9 – 33 et complément IV p. 280); et par Abdūlbaki Gölpınarlı (1973).

³ *Kh(w)āb-nāme*, f. 69b. Ce titre est à distinguer de celui de *ṣāḥib al-zamān* (ou *ṣāḥib-e zamān* en persan) qui caractérise généralement, et surtout en Islam shiite, le Mahdi, Sauveur attendu à la fin du Temps (voir par ex. Amir-Moezzi 1992, p. 227. Pour la notion de Mahdi, voir *infra*). L'un et l'autre peuvent être traduits comme "maître du temps"; mais *seyyid-e zamān* signifie plutôt "le maître de l'époque actuelle", et se rapproche en ce sens des notions du "Mahdi du milieu" ou "Maître de l'Heure", qui désignent, en Islam sunnite, celui qui intervient avant la fin des temps pour délivrer la communauté de quelque désastre temporaire et rétablir

entrée sur la scène sociale et politique comme fondateur d'un courant indépendant. Plus précisément, il prétend inaugurer une dernière étape de la révélation, succédant à la prophétie législatrice de Muḥammad (*nubuwwa*) et à la doctrine ésotérique des saints Imāms shiites (*walāya*) - et qui serait celle de manifestation directe de la Parole divine dans le monde et de Dieu Lui-même sous forme humaine (*ulūhiyya*)⁴. La doctrine ḥurūfī se situe dans la perspective de cette phase finale de la prophétie.

L'organisation ḥurūfī proprement dite ne survécut, selon toute évidence, que peu de temps après la mort de son fondateur, exécuté en 796/1394 par Mīrānshāh, fils de Tamerlan⁵. Sévèrement persécutés, les ḥurūfī furent contraints à se disperser et quittèrent pour la plupart le sol iranien⁶. Ils n'en ont pour autant ni oublié ni abandonné l'enseignement de leur maître, et

provisoirement la justice. Voir à ce sujet W. Madelung, "al-Mahdi", *EI2*, vol. V, p. 1221-1228, et Garcia-Arenal 2000, p. 10.

⁴ La doctrine de la prophétie législatrice, destinée à établir la lettre de la religion, suivie par une période de dévoilement progressif du sens ésotérique de cette religion par les saints Imāms est commune à toutes les branches du shiisme. Pour le rôle de l'Imām dans le shiisme duodécimain (notamment son statut du "lieu de manifestation" (*mazhar*) de Dieu) et son rapport au prophète législateur voir M. A. Amir-Moezzi, *op. cit.* Plus spécifiquement pour la notion de *walāya* voir le même auteur (2002). Le terme *ulūhiyyat* est utilisé pour désigner la troisième période de la révélation par les disciples de Faḍlallāh – nous reviendrons plus loin sur ce terme.

⁵ Sur l'histoire du mouvement ḥurūfī, outre les ouvrages déjà cités de Ş. Kiyā et A. Gölpınarlı, voir Guluzade 1970, Kiyā 1955, Āzhand 1991, et Bashir 2000, 2002, 2005. Plusieurs groupements portant le nom de "ḥurūfī" sont signalés dans les chroniques historiques jusqu'à une époque relativement tardive, notamment en Turquie ottomane; mais il est difficile de déterminer si ces groupements continuent la tradition ḥurūfī originelle ou sont le résultat de popularisation et de politisation des idées ḥurūfī dans le milieu syncrétiste et hétérodoxe des confréries mystiques turques. Concernant la spiritualité turque voir, par exemple, Mélikoff 1992, ouvrage qui mentionne les ḥurūfī à plusieurs reprises et contient un grand nombre de références bibliographiques.

⁶ Il semble que telle était aussi la volonté de leur maître exprimée dans son testament, rédigé pendant la période de captivité qui précéda son exécution. Le texte de ce testament (dont on connaît deux versions) fut publié par E. G. Browne (1907), p. 541 (version courte), et par A. Gölpınarlı (1958, version longue).

ont contribué à la propagation de ses idées dès qu'ils se trouvèrent dans des conditions plus favorables⁷.

De par sa finalité eschatologique, le ḥurūfisme peut être classé parmi les mouvements dits "mahdistes" et "extrémistes" (*ghulāt*), qui occupent une place particulière en Islam du fait de l'importance qu'ils accordent aux valeurs de la dernière phase de l'existence de l'humanité, en attente de l'avènement imminent du *Mahdī* (Sauveur), voire de Dieu sous forme humaine, lequel combattrait l'injustice et guidera l'humanité vers sa condition originelle dans la voie du Retour eschatologique (*ma'ād*)⁸. On trouve par ailleurs un nombre d'éléments communs et parfois des liens directs entre certaines de ces mouvements et le ḥurūfisme⁹.

⁷ C'est ainsi que 'Alī al-A'la, l'un des disciples les plus intimes de Faḍl'allāh, est allé s'établir parmi les Bektāshī en Turquie. Rappelons que c'est de cette confrérie que proviennent les premiers manuscrits ḥurūfī acquis par les savants occidentaux. Pour l'histoire d'acquisition des premiers manuscrits ḥurūfī et le lien entre les ḥurūfī et les bektāshī, voir Browne 1898 et 1907. La doctrine ḥurūfī fut aussi à l'origine du mouvement Noḡṭavī (de *noḡṭa*, "point" en arabe) fondé par Maḥmūd Pasīkhānī Gīlānī, disciple excommunié de Faḍlallāh. Persécutés en Iran, les *noḡṭavī* se réfugièrent en Inde où le shah Jalāl al-Dīn Akbar (1556 - 1605) leur réserve un accueil favorable (voir à ce sujet Kiyā 1942). Nasīmī, célèbre poète et figure légendaire, surtout dans le monde turque, était lui aussi l'un des disciples intimes de Faḍlallāh, et contribua par la puissance de son talent à la propagation des idées ḥurūfī (voir Mīr-Fetrōs 1992, étude qui contient notamment une ample bibliographie critique; pour un aperçu plus sommaire, voir F. Babinger, "Nesīmī" dans *EI2*, vol. VIII, p. 8, et Gölpınarlı 1960).

⁸ Sur les mouvements mahdistes voir les travaux de Heinz Halm, notamment Halm 1982; et Moosa 1988. Pour les aspects particuliers et les références bibliographiques on consultera aussi avec utilité *Mahdisme et millénarisme en Islam* (MMI), ouvrage réunissant d'excellentes contributions de plusieurs auteurs. Notons aussi que le mot "extrémiste" (traduction du mot arabe *ghālī* pl. *ghulāt*) n'a pas ici de connotation violente qu'il a acquis dans le contexte d'actualité politique. Au début ce terme s'appliquait à ceux que les hérésiographes accusaient d'exagérer, dans leurs spéculations, certains aspects de la doctrine imamologique shiite (la divinisation de 'Alī b. Abī Ṭālib et des Imāms en général notamment), par analogie au Cor. IV:170/171, qui accuse les chrétiens d'exagérer le rang de Jésus (voir M. G. S. Hodgson, "Ghulāt", *EI2*, vol. II, p. 1119-1121, et Lory 2004, p. 62).

Le ḥurūfisme fut à l'origine d'une riche tradition littéraire, essentiellement en langues persane et turque¹⁰. Cette tradition était apparemment très vivante jusqu'aux temps les plus récents, puisque, encore à la fin du XIX-ème siècle, elle suscitait l'indignation d'Ishāq Efendi, auteur ottoman d'une réfutation véhémement contre les ḥurūfī intitulée *Kashf al-asrār wa daf' al-ashrār* (Istanbul, 1291/1874).

L'héritage écrit ḥurūfī peut être divisé en trois grandes classes:

1. Les traités doctrinaux anciens, rédigés au XIV-ème et dans la première moitié du XV-ème siècle par Faḍlallāh lui-même ou par ses disciples directs. Ces écrits sont pour la plupart en persan (langue littéraire, dialecte d'Astarābād ou le mélange des deux);

2. L'œuvre des poètes ḥurūfī, dont le chef de file fut Nasīmī (voir *supra*, note 7), en persan et en turc, parfois aussi en arabe (un certain nombre de poètes ayant été bi- ou trilingues);

⁹ Pour ces mouvements taxés d'"hétérodoxie" voir par exemple: Bar-Asher / Kofsky 2002, Dussaud 1900, de Sacy 1838; Hitti 1928. Les Nuṣayrī et les Druzes, dont l'histoire remonte respectivement au III-ème/ IX-ème et V-ème/ XI-ème siècle sont les exemples des mouvements de ce type à l'époque ancienne. Parmi les mouvements postérieurs aux ḥurūfī citons les Ahl-e Ḥaqq, dont un de textes mentionne expressément Faḍlallāh avec le titre du "maître de la porte de la voie spirituelle" (*tarīqa*) (cf. W. Ivanow 1953, p. 198 du texte persan, et le commentaire de l'auteur, p. 64). E. G. Browne (1898, p. 87-89), et Ş. Kiyā (1952, p. 33), attirent l'attention sur les affinités entre la doctrine ḥurūfī et celle du Bābisme et du Bahā'isme (mouvements fondées respectivement par Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, surnommé "Bāb" ("Porte", m. 1850), et par l'un des disciples de ce dernier, Mīrzā Ḥusayn 'Alī Nūrī (Bahā' Allāh, m. 1892)). C'est surtout l'aspect supraconfessionnel de la doctrine ḥurūfī, son souci d'intégrer les éléments juifs et chrétiens qui le rapproche des deux derniers mouvements. Relativement à la tendance à se distinguer de l'Islam traditionnel, notons que, selon une tradition remontant à Ja'far al-Şādiq (sixième imam des shīites duodécimains), les compagnons du Mahdī professeront une religion différente de l'Islam exotérique et ressembleront aux "adorateurs du soleil et de la lune" (cf. Amir-Moezzi 2000, p. 58).

¹⁰ Il y existe aussi quelques traités et poésies ḥurūfī en arabe.

3. Ouvrages tardifs, rédigés au XVI-ème siècle et plus tard, généralement par les auteurs turcs¹¹.

Les deux ouvrages que nous nous proposons d'examiner dans cet article, le *Jāvidān-nāme* de Faḍlallāh Astarābādī et le *Maḥram-nāme* de Seyyid Ishāq Astarābādī, appartiennent à la première classe.

Le *Jāvidān-nāme* est incontestablement le texte fondateur de l'enseignement ḥurūfī¹². Pratiquement tous les textes ḥurūfī se réfèrent au *Jāvidān-nāme*, le citent et le commentent comme un texte sacré (*Jāvidān-nāme-ye ilāhī*).

C'est donc dans le *Jāvidān-nāme* qu'il faut chercher en premier lieu les informations sur la doctrine fondamentale ḥurūfī. Cependant, toute démarche en ce sens se heurte à un nombre d'obstacles. Rien n'est dit de manière directe dans le *Jāvidān-nāme* - le texte est construit non pas comme un exposé systématique, mais comme un ensemble parcouru d'allusions et d'associations suggérées par des passages souvent séparés, disséminés dans le corps du texte. L'impression générale à la lecture du *Jāvidān-nāme* c'est de se rapprocher graduellement d'une compréhension, la voir se dessiner en grandes lignes, être sur le point de saisir l'idée de l'auteur sans jamais y parvenir totalement. On peut pressentir une doctrine

¹¹ S'il existe quelques publications de poètes ḥurūfī les plus célèbres, la majorité des ouvrages appartenant aux deux autres classes reste en état de manuscrits. Notamment, en ce qui concerne la première classe, la publication faite par Cl. Huart (1909) est, à ma connaissance, la plus importante qui existe à ce jour. L'édition de Huart comprend neuf traités, dont *Maḥram-nāme* de Seyyid Ishāq que nous étudierons dans cet article. Un autre texte attribué à ce même auteur, un poème intitulé *Ishārat-nāme* fut publié par 'Alireḡā Dawlatshāhī (1999). Pour les auteurs ḥurūfī et les titres des manuscrits conservés dans les bibliothèques de Turquie voir Gölpinarlı 1973.

¹² Texte inédit sauf quelques extraits inclus par Ş. Kiyā dans *Vāzhe-nāme-ye Gorgānī* (1952, p. 210-236). La copie du manuscrit du *Jāvidān-nāme* à ma disposition (484 f.) provient de British Museum, the Oriental and India Office Collections, OC. OR. 5957. Toutes les références dans le texte correspondent aux feuillets de cette copie.

cohérente *derrière* le texte du *Jāvidān-nāme* - on n'arrive cependant pas, en tout cas pas au premier abord, à l'appréhender directement. Outre la composition particulière, "brisée" du texte, un certain nombre de passages est rédigé dans un langage technique qui reste quasiment impénétrable sans une indication complémentaire. C'est ce que confirme la déclaration de E. J. W. Gibb (1900, t. 1, p. 338): "The task of discovering what were the special features of Fadl-ullāh's teaching is rendered yet more difficult by the fact that the ḥurūfī books... are utterly unsystematic in their arrangement."

Le style énigmatique est très probablement volontaire. Comme beaucoup de courants mystiques et ésotériques, les ḥurūfī pratiquaient la *taqīyya*, dissimulation intentionnelle des positions les plus profondes de la doctrine à l'égard des non-initiés. Nous savons que, du vivant de Faḍlallāh, l'organisation ḥurūfī avait son "cercle intérieur" constitué par les disciples les plus rapprochés qui seuls avaient accès aux secrets de l'enseignement du maître¹³. Quant à la façon dont est composé le *Jāvidān-nāme*, nous avons probablement ici un exemple du *tabdīd al-‘ilm*, "dispersion de la science", méthode connue dans les milieux shiites et qui consiste à dissocier et à disperser les éléments relevant d'un même sujet dans différents endroits du texte¹⁴.

¹³ Plusieurs auteurs notent que parmi les disciples de Faḍlallāh il y avait un petit nombre de disciples particulièrement distingués. Selon le *Kursī-nāme* de ‘Alī al-A‘lā, il y avait huit hommes autour de Faḍlallāh avant la diffusion de sa nouvelle confession (775/1374 ou 778/1377) - excepté ‘Alī lui-même, il s'agit de Fakhr al-Dīn, Jalāl, Solṭān, Ḥusayn de Khorāsān, Mīr ‘Abdal d'Isfahān, Ghā‘ib de Nāyīn, et Ḥāḍīr de Dasht (cf. Ṣ. Kiyā, 1952, p. 286 - 7). Une autre source rapporte les noms des quatre disciples intimes, les "quatre amis" (*chahār yār – ibid.*, p. 26, d'après le *Dāneshmandān-e Adharbāyjān* de Muḥammad ‘Alī Tarbiyat).

¹⁴ Pour la notion de *taqīyya* (et la notion proche de *ketmān*) voir Shahrastānī 1986, t. 1, p. 379, note 42. Voir également M. A. Amir-Moezzi 1992, index, *taqīyya* et *tabdīd al-‘ilm*. Les derniers feuillets de notre manuscrit du *Jāvidān-nāme* contiennent quelques indications quant à la restructuration du texte, une liste des chapitres où devraient être réparties les données dispersées dans le texte pour obtenir un texte cohérent.

Le *Mahram-nāme*, quant à lui, est un ouvrage rédigé dans le souci de clarifier certains points obscurs de la doctrine ḥurūfī. Seyyid Ishāq le dit lui-même dans l'introduction, une preuve de plus que les auteurs ḥurūfī pratiquaient volontairement la garde du secret:

... mon esprit obéit à l'ordre d'exposer par écrit sans aucun voile de dissimulation, à l'intention des amis intimes, ce qui est contenu (entre) les débuts et les fins et résulte dans la manifestation et les cycles, (ainsi que) la réalité des significations et les réalités profondes qui fondent la rectitude de toute conviction, et afin de mettre en évidence ce qui n'est discuté dans des nombreux traités et assemblées qu'au moyen d'expressions ambiguës, d'allusions et de paraboles.¹⁵

Cette intention exprimée par l'auteur, le style savant du *Mahram-nāme*, le fait qu'il est rédigé dans le même idiome, mêlant le persan classique et le dialecte d'Astarābād, qui caractérise le *Jāvidān-nāme* et quelques autres écrits de Faḍlallāh et de ses disciples les plus proches nous paraissent comme autant d'indices en faveur de l'authenticité des informations contenus dans ce traité. Le peu que nous savons de son auteur ne peut que confirmer cette impression. Seyyid Ishāq Astarābādī, comme son nom l'indique, était originaire de la même ville que Faḍlallāh. Nous savons que Seyyid Ishāq fut l'un des disciples les plus intimes de ce dernier: il détenait sans doute un enseignement de première main. Né en 771/1369-70 (il est donc de 30 ans plus jeune que Faḍlallāh), Seyyid Ishāq avait probablement épousé une des filles de son maître; à la mort de ce dernier, il aurait pris la tête des ḥurūfī de Khorāsān. Le

¹⁵ *Textes*, p. 13:

این فقیر مأمور بآن شد که آنچه محصلّ بدایات و نہایات و مقصود اظهار و ادوار است جهت ہمدمان کہ محرم و محرمان ہمدم بی پردہ تقیہ کتابت کند و حقیقت معانی و حقایقی کہ صحت اعتقاد منوط بآن است و تا غایت در رسایل و محافل برنگ آمیزی تکلف در عبارت و دست آویز کنایت و استعارت مؤدی میشد مشخص کرد

Traductions du *Jāvidān-nāme* et du *Mahram-nāme* sont faites par l'auteur.

Maḥram-nāme est rédigé aux alentours de 828/1424 (date indiquée au début de l'ouvrage), c'est-à-dire plus de 30 ans après la mort de Faḍlallāh¹⁶.

Pourtant, à la lecture du *Maḥram-nāme* nous constatons qu'il fait état de certaines conceptions extrêmement importantes dont la mention explicite est pratiquement absente du *Jāvidān-nāme*. Seules quelques allusions dans ce dernier texte laissent supposer que ces idées pouvaient en effet faire partie de la doctrine originelle de Faḍlallāh.

Deux possibilités s'offrent alors à la considération: ou bien Seyyid Ishāq expose dans son traité certains éléments de l'enseignement qu'il détenait directement de Faḍlallāh et que ce dernier n'a pas voulu, pour une raison ou une autre, inclure dans le texte du *Jāvidān-nāme*; ou bien le *Maḥram-nāme* représente l'interprétation personnelle de Seyyid Ishāq, enrichie éventuellement de l'influence d'autres pensées qu'il a pu connaître notamment pendant la période qui sépare la date de la disparition de Faḍlallāh de la rédaction du *Maḥram-nāme*. C'est toute la problématique du rapport de la doctrine originelle à ses commentaires, du dynamisme et de l'évolution de celle-ci qui sont au centre de la comparaison de nos deux traités.

Notre examen s'effectuera suivant deux grands thèmes: la conception du Temps et la prophétologie.

1. LA CONCEPTION DU TEMPS

La conception du Temps dans le *Jāvidān-nāme* s'articule autour de la réflexion sur l'Hexaéméron et possède deux aspects: l'un, "statique", est relatif au Temps absolu, tel qu'il est auprès de Dieu, "la Science de l'Heure" coranique (XXXI:34/ XLIII:85) - et l'autre,

¹⁶ A.Gölpınarlı 1973 p. 83-85, et Ş. Kiyā 1952, p. 305-307.

"dynamique", c'est le temps chronologique qui mesure l'existence des choses créées. Le *Jāvidān-nāme* semble distinguer explicitement entre "l'Heure première, une seule Heure dont sont issues toutes les heures" et "le temps dans le sens plus limité en comparaison avec l'Heure première" (72b).

L'idée qui sous-tend la représentation "statique" du temps dans le *Jāvidān-nāme*, c'est l'identité du temps au Verbe divin. Dieu créa le monde par l'impératif *KN*, et les six jours de la création correspondent aux six lettres contenues dans l'impératif (*kāf+nūn*)¹⁷:

L'acte créateur de: "Il créa les cieux et la terre en six jours" (Cor. VII:54) fut réalisé par la parole de l'impératif *KN*(Sois!)... Cet impératif contient six lettres ("paroles" - *kalime*), et c'est par cet impératif que la création fut placée dans le Temps ("dans l'Heure" – *be-sā'at*). (71a)¹⁸

Les six jours comprennent quatre fois vingt-huit et une fois trente-deux heures. Dans la doctrine de Faḍlallāh les nombres 28 et 32 sont ceux des Attributs essentiels de Dieu, les Paroles ontologiques primordiales correspondant à la première manifestation de l'Essence (représentées par les 28 lettres de l'alphabet arabe et les 32 lettres de l'alphabet persan)¹⁹.

¹⁷ *KuN* (كن – Sois!) – l'Impératif divin existenciateur. La présentation devient plus claire avec la graphie arabe:

کن = کاف + نون = ک + آ + ف + ن + و + ن

¹⁸ Traductions du Coran sont données d'après l'édition bilingue d'El-Bouraq éditions, Dar al-Bouraq, Liban, 1405/1985.

¹⁹ Selon l'enseignement ḥurūfī, les 28 et 32 "paroles / lettres" ontologiques simples sont à l'origine de la création. S'associant les unes aux autres dans des combinaisons diverses, ces paroles / lettres forment les noms composés qui, à leur tour, amènent à l'existence les formes déterminées des choses nommées. Parmi ces formes diverses, il y a une seule et unique forme qui réunit la totalité des paroles ontologiques: c'est la forme humaine. C'est H. Corbin qui a caractérisé la doctrine ḥurūfī comme une *onto-logie*, la parole (*logos*) étant ici en effet l'origine de l'être (1972, vol. III, p. 253). La doctrine de la parole est la doctrine centrale de la pensée ḥurūfī, mais nous ne pouvons pas nous y arrêter davantage dans le cadre de cet article. Notons aussi que, dans les traités ḥurūfī, la série de trente-deux est parfois considérée comme le résultat d'addition des quatre éléments à la série de vingt-

Avec le septième jour, le nombre d'heures devient six fois vingt-huit (chacune des six lettres de l'impératif ayant ainsi pour contrepartie l'ensemble des vingt-huit paroles ontologiques)²⁰. Le nombre six étant en outre associé aux six directions que possède toute chose (quatre points cardinaux, zénith et nadir), cela exprime le fait que le Temps issu de l'Impératif et structuré sur la base de la semaine englobe et contient toute chose créée, de sorte que chacun des six directions de toute chose se trouve en permanence en face de l'ensemble des vingt-huit Paroles ontologiques primordiales:

Six fois vingt-huit heures (composant la semaine) viennent des six lettres *kāf* et *nūn* de l'impératif *KN* qui correspondent aux six directions que possède toute chose créée. (71a.)

C'est cet état qui est exprimé par le verset "où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu" (Cor. II:115). Les sept nyctémères ce sont les "sept dédoublés (*sab‘ al-mathānī*) dont parle le Coran, le "récipient" qui contient tout ce qui est créé, lui-même contenu dans le "récipient" du Verbe divin:

... les sept dédoublés sont les quatorze jours et nuits (de la semaine) et le récipient (*zarf*) contenant l'ensemble des choses, (le récipient) dans lequel se produira la Résurrection. D'après la loi des prophètes de Dieu, tous les jours et nuits de ce bas monde sont contenus dans ces

huit (comme l'addition des quatre lettres du persan aux vingt-huit lettres de l'alphabet arabe), et parfois les deux séries sont exploitées comme si elles n'avaient pas d'éléments communs et pouvaient se compléter l'une l'autre (la division des soixante minutes d'une heure en 28 + 32 minutes, la division des 360 degrés du cercle en six fois vingt-huit et six fois trente-deux degrés etc.).

²⁰ Le septième jour est le Vendredi, le jour où Dieu créa Adam et lui insuffla Son esprit. Le fait que ce jour complète la semaine jusqu'au nombre significatif de 6×28 exprime entre autres le statut symbolique d'Adam comme figure totalisante de la Parole divine et du Temps. Nous y reviendrons plus loin.

sept jours et nuits qui contiennent six fois vingt-huit heures... Ce sont les jours de Dieu, et la totalité du Temps, les mois, les années et les siècles, est composée d'eux. (39a-b)

Le Vendredi englobe toute la semaine, le vendredi est l'équivalent de la semaine et contient 168 heures, soit six fois vingt-huit, au nombre de la parole divine, car celle-ci est le récipient du Temps²¹. (85b)

Le passage suivant résume les idées que nous venons de mentionner:

Les "six jours" de la Torah ne peuvent pas se référer au temps comme il est saisi ordinairement. En effet, ce dernier est déterminé par le mouvement des corps célestes, du soleil et de la lune, et il n'existait pas en tant que tel au début de la création. Le seul sens qu'on peut attribuer à cette expression, c'est de la prendre comme indication d'une quantité (*miqdār*). "Six jours", si l'on admet que les jours sont égaux aux nuits, c'est soixante-douze heures, le nombre des lettres contenues dans les noms des vingt-huit lettres de l'alphabet de la langue du Prophète; et vingt-huit coudées c'est la longueur des tentures de la Tente de la Rencontre²². D'autre part, si l'on considère que "six jours" désignent six nycthémères, cela fait $6(24 = 4((28 + 32)$ heures, soit le (nombre de lettres) dans toutes les langues (parlées) par les Gens du Livre²³.

²¹ کلمه خدا که ظرف زمان است. Le mot جمع (vendredi) est dérivé de la même racine que جمع (rassembler, réunir).

²² Cf. *Exode XXVI:2*.

²³ D'après les *hurūfī*, le nombre des lettres progresse avec les langues des révélations successives: ainsi il y a 22 lettres en Hébreu (l'Ancien Testament), 24 lettres en Grec (le Nouveau Testament), 28 lettres en Arabe (le Coran), et 32 lettres en Persan (la Révélation finale). "Trente-deux" étant donc le nombre maximal de lettres révélées, il exprime la totalité de la Parole divine et ne saurait être dépassé pour des raisons eschatologiques (voir par exemple le *Hidāyat-nāme* (attribué également à Seyyid Ishāq), 2-ème Direction, dans Huart 1909, p. 2 du texte persan). L'idée selon laquelle certaines lettres ont été révélées exclusivement à Muḥammad et n'entrent en

Aussi, selon notre doctrine, c'est une période de sept jours et sept nuits, appelés "les Sept Dédoublés" (sab' al-mathÁnÐ) qui constitue la base des années et des mois. Chaque nyctémère contient vingt-quatre heures... ce qui a été créé pendant les six jours avec tous les actes (accomplis par les choses créées) se manifeste continuellement au cours de ces sept jours et nuits. Par exemple, le vendredi est certainement le jour où se manifesta l'action divine consistant à créer l'être. Or, il se trouve que la semaine s'achève ce jour-là, et la nouvelle semaine commence à partir de samedi. Il se trouve aussi qu'un nyctémère étant composé de vingt-quatre heures, sept nyctémères font six fois vingt-huit heures, au nombre des vingt-huit paroles divines représentant la nature originelle d'après laquelle furent formés Adam et ses descendants²⁴ .

Toute chose possède six directions, et chaque direction reçoit l'instruction (tarbiya) des vingt-huit heures qui sont divisées conformément aux vingt-huit paroles divines, de sorte que cette chose est gouvernée dans les six directions par les vingt-huit heures venant du Réel le Très-Haut. Dans quelque direction que soit tournée cette chose, elle fait toujours face aux vingt-huit heures, et elle est divisée conformément aux vingt-huit paroles divines qui sont venues au Prophète. C'est cela la signification des propos: "dans quelque direction que vous vous tourniez, la Face de Dieu se trouve là" (Cor. II:115). (298a-299a)

composition d'aucun livre sacré outre le Coran est également présente chez les ismaéliens (voir Guyard 1874, Fragment II, p. 115). Dans le shiisme duodécimain, la distribution progressive des lettres du Nom Suprême de Dieu aux prophètes exprime probablement une intuition analogue (voir Amir-Moezzi 1992, p. 230).

²⁴ C'est-à-dire que les vingt-quatre heures du Vendredi complètent les heures des six autres jours de la semaine jusqu'à 6×28, ce qui en quelque sorte rend possible la manifestation de l'acte de la création associé au chiffre vingt-huit.

La Parole inhérente au Temps se manifeste également dans la division de l'heure en 60 = 28 + 32 minutes conformément au nombre des paroles ontologiques, et la même observation est valable pour la division des minutes en secondes et ainsi de suite; aussi, le calcul des mois est réglé sur les mansions de la lune qui sont au nombre de vingt-huit. La "science de l'Heure" est relative au fait que le Temps est structuré conformément aux vingt-huit et trente-deux Paroles ontologiques qui sont aussi les Noms que Dieu enseigna à Adam – la Science de l'Heure est donc en quelque sorte identique à la Science de la Parole (cf. 413a-b).

L'aspect dynamique du temps est exprimé par la répétition des mois et des années associés au mouvement du soleil et de la lune:

Ce monde qu'Il (Dieu) (créa) dans six jours "alors que Son trône était sur l'eau" (Cor. XI:7), Il l'a rendu manifeste dans l'univers créé et soumis à la corruption dans une semaine, conformément au "chaque jour, Il accomplit une œuvre nouvelle" (Cor. LV:29). Ensuite Il revint au Samedi, et (l'œuvre reprit) jusqu'au Vendredi suivant. Chaque fois que Dieu parvenait à un Samedi, les dispositions qu'Il avait prises lors de la toute première Semaine située dans le Sans-Commencement se manifestaient de nouveau en se réactualisant dans la semaine en cours. Ce qui se répétera ainsi jusqu'à la venue de l'Heure... (65b-66a)

Le soleil parcourt trois cent soixante degrés, et la lune parcourt vingt-huit mansions et trois cent soixante degrés, après quoi ils recommencent (leurs cours) en une nouvelle année... Quand la lune achève de parcourir ses vingt-huit mansions, le nouveau mois commence... quand une semaine s'achève, une autre commence à partir du samedi... tel est le cours du temps. (81b)

Le lien entre ces deux aspects s'appuie sur certains versets du Coran tels que "le jour équivalent à 1000 ans de votre calcul" (XXXII:5), "jour dont la durée est de 50000 ans" (LXX:4) etc. Le temps mesurant l'existence des créatures est issu des "six jours de la création" pour être résorbé à la fin dans l'Heure eschatologique, lorsque le Verbe contenu dans le Temps sera en quelque sorte restituée et toute chose deviendra parlante:

"au jour où la terre sera remplacée par une autre, de même que les cieux" (Cor. XIV:48) - les sept jours qui contiennent six fois vingt-huit heures seront remplacés en ce jour par une autre terre et par les autres cieux qui seront le Verbe divin²⁵. (102b)

L'Heure (il s'agit évidemment de l'heure eschatologique) est le temps où Dieu fera parler toute chose, conformément au verset: "C'est Dieu qui nous a fait parler, lui qui fait parler toute chose" (Cor. XLI:21). (86b)

Nous constatons que, dans le *Jāvidān-nāme*, l'aspect absolu, "statique" du temps est prépondérant. Notamment, toute la symbolique des nombres notamment qui établit le lien entre le Temps et le Verbe (et, comme nous le verrons plus bas, avec la figure d'Adam) se rapporte au Temps absolu. Le temps "dynamique" en est issu avec la création et ne peut que se résorber dans l'Heure immuable à la fin du monde. La démarche de Seyyid Ishāq dans le *Maḥram-nāme* va dans le sens exactement inverse: ici, l'aspect dynamique est au premier plan, avec la notion de cycle (*dawr*), quasiment absente du *Jāvidān-nāme*²⁶. D'après le

²⁵ C'est-à-dire, le Temps sera remplacé par le Verbe.

²⁶ L'importance de la notion, notamment chez les Ismaéliens, est bien connue. Voir à ce sujet Corbin 1982. Coïncidence intrigante, H. Corbin remarque, parlant de la doctrine mazdéenne, que le Verbe (*Logos*) d'Ohrmazd était identifié à une époque tardive avec le Temps personnifié, Zervān, qui existait avant la création du monde; et

Maḥram-nāme, l'Univers tout entier est ordonné selon le principe cyclique qui est, à toutes les échelles du monde, de l'atome jusqu'aux sphères célestes, la manifestation fondamentale de l'existence:

L'existence du monde a été depuis toujours basée sur le mouvement cyclique, tant dans ses apparences extérieures que dans sa signification profonde²⁷.

Le mouvement cyclique des sphères détermine la structure cyclique du temps. Les cycles temporels peuvent être plus rapides ou plus lents²⁸. Ainsi, le cycle journalier est plus rapide que celui de la semaine, celui-ci plus rapide que celui du mois, etc. La fin d'un cycle coïncide avec le début du cycle suivant, comme la fin d'une saison signifie le début d'une autre. Les cycles du même ordre sont compris dans les cycles plus vastes, comme les cycles journaliers sont compris dans le cycle annuel, etc. Le cycle total de l'existence de l'univers est celui du huitième ciel, le ciel des étoiles fixes, qui dure 1360 ans²⁹. Il y a, en outre, un principe de récurrence, qui affirme, en général, que tous les événements qui se sont produits dans un cycle doivent nécessairement se reproduire dans le cycle suivant. Cette reproduction peut être exacte ou partielle:

que la *robe* d'Ohrmazd possédait son Temps illimité (pp. 15 et 17). Dans le *Jāvidān-nāme* nous avons la même idée d'identité du Temps et du Verbe, associée à la représentation du Temps comme le Récipient ou Vase (*zarf*) qui contient (comme une robe?) tout ce qui est créé. Par contre, en ce qui concerne le terme *dawr* (cycle), je n'en ai relevé qu'une seule occurrence dans le *Jāvidān-nāme*, dans un passage relatif à l'Ascension céleste de Muḥammad (256a), où rien ne laisse supposer qu'il est utilisé avec un sens technique particulier.

²⁷ *Textes*, p. 13:

جهان همیشه هستی و خوین پایه بر دور نهی از دیم صورت واژ دیم معنی

²⁸ *Textes*, p. 13.

²⁹ *Textes*, p. 14. A ma connaissance, ce chiffre ne figure pas dans *Jāvidān-nāme*.

Tout corps qui est apparu dans un cycle (total), réapparaîtra dans un autre cycle (total) de manière identique. Mais dans les autres cycles, comme ceux dont le temps est réglé sur la révolution des planètes situées au septième ciel sous le huitième, bien que les choses apparaissent et disparaissent selon la loi de répétition, et qu'il n'y ait pas de différence (entre les apparitions successives) quant à leur quiddité (*māhiyya*), il n'en va pas de même dans leur qualité (*keyfiyya*) et leurs caractéristiques particulières (*khāṣiyya*)³⁰.

Ainsi, les saisons d'une année ne sont pas absolument identiques à celles d'une autre, mais leur quiddité qui correspond à l'un des quatre tempéraments (*mizāj*) reste la même³¹.

Selon Seyyid Ishāq, le principe cyclique est la seule solution qui permet de résoudre la contradiction entre la quiddité immuable, "statique", et l'actualisation temporelle des choses:

Excepté l'essence de l'être nécessaire (*dhāt wājib al-wujūd*) dont la condition est l'éternité et l'unité absolue, toute chose que l'on puisse imaginer a un commencement et une fin... cette chose doit nécessairement être en mouvement et passer d'un état à l'autre quant à sa forme (*ṣūra*), non pas quant à sa quiddité (*māhiyya*) qui maintient la forme³².

Seules sont éternelles et exemptes des permutations cycliques les choses qui existaient dans la prééternité, qui coexistaient avec le Créateur, et qui sont, de ce fait, identiques à leur quiddité. En d'autres termes, ce qui est sans commencement, est également sans fin - c'est la

³⁰ *Textes*, p. 14.

³¹ *Textes*, p. 14.

³² *Textes*, p.15.

particularité des Attributs et des Noms divins³³. Tout le reste, c'est à dire tout ce qui a été créé à un moment donné, périra à un autre moment donné, et ne peut exister que soumis à un mouvement cyclique.

L'aspect "statique" des choses est illustré par le verset coranique (XXX:29): "La création de Dieu ne peut supporter aucun changement"; son aspect "dynamique" - par le verset (XXXV:17): "Il peut vous faire disparaître et former une création nouvelle"³⁴.

Si toute quiddité engendre un cycle temporel d'existence, l'inverse est également valable: à tout cycle, correspond nécessairement une essence, une quiddité qui représente la totalité du cycle, et qui est la raison de son renouvellement. Cette quiddité est hors du temps, éternelle, parce qu'elle renferme la totalité du temps de la chose, son cycle complet d'existence³⁵. Cette conception n'est pas sans rappeler celle du *Jāvidān-nāme* selon laquelle le temps de chaque chose est le "récipient" qui la renferme. L'analogie entre ces deux

³³ En Islam sunnite, c'est la thèse des courants que Shahrastānī regroupe sous l'appellation *Šifātiyya*, notamment de l'école d'al-Ash'arī, contre les Mu'tazilites qui nient les Attributs éternels (Shahrastānī 1986, t. 1, p. 308 et *sqq.*)

³⁴ Cf. *Textes*, p.13.

³⁵ La quiddité immuable est ainsi mise en rapport, dans la dimension temporelle, avec la totalité des états que la chose, qui est l'actualisation de cette quiddité, traverse tout au long de son existence. L'actualisation d'une quiddité immuable dans une existence temporelle serait donc une série fixe et déterminée d'états; et inversement, à toute chose, dans la totalité des états compris dans son cycle d'existence temporel, correspond une quiddité immuable. Le principe de récurrence paraît être la conséquence logique de cette représentation: c'est parce que la quiddité est absolument stable que rien ne peut être changé dans la série des états que traverse la chose au cours de son existence temporelle, sinon la somme de ces états serait différente de la quiddité qui lui est préposée, ce qui est impossible. Pour la même raison, cette existence temporelle ne peut que se renouveler à l'infini dans les cycles successifs, reproduisant toujours la même quiddité. Cette conception d'une quiddité immuable qui soutient toute manifestation temporelle rappelle sans doute les Idées platoniciennes et, dans la philosophie musulmane, les "essences immuables" (*a'yān thābita*) d'Ibn 'Arabī (cf. Corbin 1977).

représentations du Temps peut être illustrée par la manière dont nos deux auteurs traitent le rapport de l'Homme Parfait, figure centrale dans les deux ouvrages, au Temps.

L'exposé du *Jāvidān-nāme* à ce sujet est fondé sur la tradition selon laquelle Dieu "pétrit l'argile d'Adam de ses deux mains pendant quarante jours"³⁶. Le nombre d'heures contenu dans les quarante jours, multiplié par les "deux mains" de Dieu peut être présenté comme $2 \times 40 \times 24 = 32 \times (28 + 32)$. Les quarante jours qui constituent "le récipient" temporel d'Adam sont ainsi équivalents aux vingt-huit et trente-deux Paroles ontologiques. Adam est une figure qui représente à la fois la totalité du Temps et la totalité de la Parole divine³⁷:

³⁶ Ḥadīth *qudsī*. Il est souvent cité par les auteurs mystiques mais ne figure pas dans les recueils de ḥadīth "orthodoxes". Les propos semblables sont attribués au Prophète et à Salmān al-Fārisī (cf. D. Gimaret, note 32 p. 343 dans Shahrastānī 1986, t 1.)

³⁷ L'idée de l'équivalence de l'Homme au Verbe divin créateur est extrêmement ancienne, présente sous les formes variées dans un bon nombre de traditions religieuses à travers le monde. Elle va souvent de pair avec l'intuition d'un parallélisme profond entre le monde créé, compris comme émanation du Verbe ou écriture de Dieu, et l'homme, autrement dit entre le macrocosme et le microcosme. C'est probablement dans la pensée indienne, et notamment dans la branche tantrique de celle-ci, qu'on trouve les théories les plus élaborées à ce sujet. Par exemple, l'enseignement concernant le mantra comprend entre autres la description des correspondances entre les lettres, sons, syllabes et les parties du corps humain (voir Padoux 1963, en particulier p. 293 *sqq.* et Tucci 1974, en particulier pp. 109-130). Dans la mystique juive, le *Sefēr Yezira*, "Livre de la Création", un des textes fondateurs qui marqua profondément la pensée ésotérique, parle du rôle ontologique des lettres de l'alphabet hébreu et les met également en correspondance avec les parties et les organes du corps humain (cf. Scholem 1998, p. 72-76). Dans le christianisme et l'islam la figure de Jésus est la personnification par excellence de la Parole devenue Homme (cf. le début de l'Évangile de Jean; Cor. IV:171). Au sein de l'islam, l'idée évolue surtout dans la branche shiite et parmi les *ghulāt*. On peut observer ses manifestations dans les doctrines extrémistes comme celle d'al-Mughīra ibn Sa'īd (m. 737), qui affirmait entre autres que Dieu est un homme de lumière dont les membres sont composés des lettres de l'alphabet arabe (voir Tucker 1975, en particulier p. 39-40, et Lory 2004, p. 62-65). Dans le shiisme duodécimain, l'Imām est le "Coran Parlant", et la connaissance de toutes les langues des hommes, des oiseaux et des animaux fait partie de ses pouvoirs

J'ai pétri l'argile d'Adam de mes deux mains pendant quarante jours". Adam était dans un récipient, et les quarante jours sont ce récipient. La division de la création d'Adam, de sa forme corporelle et de ses membres qui furent amenés à l'existence par la parole, entraîne nécessairement la division du temps consistant en "quarante nuits"; tandis que tous les autres êtres (créés) sont contenus dans le récipient représenté par les jours de: "alors que son Trône était sur l'eau" (Cor. XI:7)³⁸. ... En vérité, Dieu dit: "J'ai pétri l'argile d'Adam de mes deux mains pendant quarante jours"; du point de vue de division en heures, deux fois quarante jours fait trente-deux fois vingt-huit et trente-deux paroles³⁹... Mais aussi, le récipient d'Adam est formé par les trente-deux et les vingt-huit paroles. En vertu de: "La nature créatrice (*fiṭra*) de Dieu selon laquelle il a créé les hommes - pas de changement à la création de Dieu" (XXX:30), (cette nature créatrice est identique) aux trente-deux et vingt-huit paroles (79a-b).

Le Temps a été formé et structuré d'après les mêmes principes que le visage et le corps d'Adam, ce qui entraîne une analogie entre le mouvement du temps et la forme corporelle d'Adam:

La semaine est faite à l'exemple (du visage humain avec les) deux yeux, deux oreilles, deux narines et une bouche qui est analogue au Vendredi, (tous les deux étant) le lieu d'apparition des trente-deux et des vingt-huit paroles. Ainsi, le Temps avec les jours et les nuits et tout ce qui a été créé (dans le temps) et constitue les parties du corps d'Adam évolue conformément à la forme d'Adam (104a).

miraculeux (voir Amir-Moezzi 1992, p. 200 et 234). Dans la pensée d'Ibn 'Arabī également les réflexions sur la forme humaine sont associées à celles concernant les lettres de l'alphabet, notamment les lettres isolées en tête des sourates coraniques (cf. Gril 1988, pp. 385 – 438).

³⁸ C'est-à-dire, les six jours de la Création ("Et c'est Lui qui a créé les cieux et la terre *en six jours* – alors que Son trône était sur l'eau...").

³⁹ C'est-à-dire, $2 \times 40 \times 24 = 32 \times (28 + 32)$.

Le *Maḥram-nāme* soutient fondamentalement la même thèse, à savoir Adam comme figure archétype du Temps universel et comme l'homme qui a intégré la dimension temporelle. Mais, au lieu de mettre l'accent sur les correspondances entre le corps d'Adam et la division du Temps et sur l'analogie Adam - Verbe – Temps, le *Maḥram-nāme* poursuit sa logique des rapports entre la quiddité immuable et le cycle d'existence temporelle. Adam, Homme cosmique, est ici cette quiddité particulière qui engendre le cycle d'existence universel et qui contient donc le Temps de ce cycle. Dès lors, la rotation des sphères célestes et la conjonction de leur flux avec la matière et les natures élémentaires sont ordonnées de manière à produire l'Homme Parfait à la fin du cycle total:

Comme le cercle de l'ordre et de la création s'est établi selon le principe cyclique, et que la fin d'un cycle doit être nécessairement le début du cycle suivant et inversement, et comme Adam est le point initial (du cycle universel de la création) en ce sens qu'il est la cause finale (*'illat-e ghā'ī*) de la création des êtres en général et du genre humain en particulier, et que c'est lui qui est la manifestation parfaite de la signification de la qualité humaine (*ma'nā-ye insāniyya*), il doit donc être aussi le point final (de ce cycle)⁴⁰.

La roue (de l'Univers) tourne de telle façon que la terre, qui est la demeure d'Adam, se trouve en son centre, et le résultat de cette rotation est l'apparition d'Adam... lorsque le cycle de rotation de ce ciel, qui est le huitième, arrive à son terme, il est nécessaire que ce même résultat soit reproduit dans le cycle suivant, et qu'Adam apparaisse de nouveau. S'il n'en était pas ainsi, ce cycle céleste serait vain, il ne produirait aucun résultat, ce qui n'est pas conforme à la raison⁴¹.

⁴⁰ *Textes*, p. 18.

⁴¹ *Textes*, p. 33.

Malgré la similitude évidente, il semble que les raisonnements de nos deux auteurs s'appuient sur des conceptions quelque peu différentes. Cette différence est-elle synonyme de complémentarité? En effet, le *Maḥram-nāme* insiste beaucoup plus sur l'aspect "dynamique" du Temps qui, justement, est peu développé dans le *Jāvidān-nāme*. D'autre part, étant donné que le *Maḥram-nāme* ne contient aucune indication précise sur le lien entre Adam, le Temps et le Verbe qui est essentiel dans *Jāvidān-nāme*, on comprendrait mal sans ce dernier le postulat de Seyyid Ishāq selon lequel Adam est le "point de départ" du cycle universel. L'exposition de la théorie des cycles par Seyyid Ishāq fait-elle partie de la divulgation des aspects de la doctrine de Faḍlallāh cachés jusque là par le voile de la *taqiyya*?

2. ADAM ET LES DEGRES DE LA MISSION PROPHETIQUE

Si la figure d'Adam représente chez les penseurs ḥurūfī la totalité du Temps, elle représente aussi la totalité de prophètes dont les missions rythment le temps "spirituel" de l'humanité. Ici encore, comme dans l'exposé au sujet du Temps, le *Jāvidān-nāme* est fondé sur la notion du Verbe originel. Dieu confia la science de la Parole à Adam, en lui enseignant les Noms des choses (Cor. II:31). Ces Noms sont identiques aux paroles ontologiques originelles qui, comme nous l'avons mentionné auparavant, sont au nombre de trente-deux et de vingt-huit. La science de ces paroles, c'est la Science la plus haute accessible à un être humain, la Science par excellence, et sa transmission constitue la raison d'être de toute mission prophétique. C'est cette Science qui fait d'Adam le premier des prophètes. Sa première

mission a été auprès des anges lorsque, obéissant à un ordre de Dieu, il leur annonce les Noms des choses (Cor. II:33). La science de la Parole est ensuite transmise dans une lignée ininterrompue allant d'Adam jusqu'à ses "héritiers légitimes": ses fils spirituels et les prophètes jusqu'à Muḥammad, Sceau de la prophétie⁴².

(Lorsque Dieu dit aux anges): "Je vais établir un lieutenant sur la terre" (II:30), l'héritage (qu'Il a légué à son lieutenant) furent les Noms que Dieu "enseigna à Adam" (II:31). Ces Noms furent ensuite transmis par Adam (aux anges) en vertu de (II:33): "Informe-les de ces noms" (53b).

En vertu de (II:33): "Informe-les de ces noms" Adam est le prophète de tous les prophètes et le prophète de tous les anges. Les anges qui sont les porteurs des messages aux prophètes se sont prosternés devant Adam (car c'est d'Adam qu'ils détenaient initialement leur message) (37a).

Selon un ḥadīth attribué à Muḥammad, le nombre total des prophètes serait cent vingt-quatre mille. Le *Jāvidān-nāme* divise ce nombre en trois groupes de 32000 et un groupe de 28000 prophètes. Ces quatre groupes sont mis en correspondance avec les quatre éléments, tandis que le nombre de prophètes composant chaque groupe rappelle le nombre des paroles divines originelles, chaque prophète étant ainsi la contrepartie d'une Parole de Dieu:

Il (Dieu) fixa l'accomplissement de la prophétie à 3 fois 32000 et 1 fois 28000, de façon à manifester en elle la noblesse des vingt-huit paroles et la grandeur des trente-deux. Comme l'argile qui servit à la création des prophètes, ainsi que leur assemblage, reviennent aux quatre éléments, il les rassembla en quatre fois: trois fois 32000 et une fois 28000 (prophètes). Or, il

⁴² Pour l'évolution de la notion de "Sceau de la prophétie" voir Stroumsa 1986. Sur la transmission de la Science initiatique (sous forme de lumière) d'Adam jusqu'aux Imāms dans le shiisme voir Amir-Moezzi 1992, p. 96-112.

est maintenant évident qu'ils furent tous les paroles de Dieu, associés au Verbe d'Unicité, au Retour eschatologique et au monde de rétribution. Entre Adam et le Sceau (Muḥammad), il en vint 124000, soit trois fois trente-deux mille et une fois vingt-huit mille... (42a)

L'exposé du *Maḥram-nāme* à ce sujet est beaucoup plus détaillé. Les 124000 prophètes forment ici un *cycle* complet de la prophétie⁴³:

Comme le point initial de tout cycle total est l'apparition d'Adam, celle-ci doit avoir lieu à la fin du cycle aussi... Par exemple, en traçant un cercle, on s'éloigne progressivement du point initial d'un côté, et on s'en rapproche de l'autre... Il n'y a aucune rupture entre le commencement et la fin... L'achèvement d'un cycle consiste en ce que la plume, partant du point initial, trace un cercle complet et revient au même point. En vertu du propos: "Il est le point du commencement, et vers lui sera le retour, de la pré-éternité jusqu'à la post-éternité"⁴⁴, (ce point) est Adam, qui est également le point final. C'est la signification de l'expression citée dans le *Jāvidān-nāme* divin à propos d'Adam: "(Il y a auprès de) Dieu 124000 prophètes"⁴⁵. A la fin de chaque cycle advient la résurrection majeure⁴⁶.

Selon le *Maḥram-nāme*, les grands cycles d'existence sont absolument identiques entre eux et se succéderont à l'infini:

Lorsque les forces de la nature évolueront (une autre fois) et parviendront au plus haut degré de perfectionnement, viendra le tour de la mission prophétique. Comme auparavant, les

⁴³ Rappelons encore que la notion de cycle (دور) est quasiment absente du *Jāvidān-nāme*.

⁴⁴ منه بدأ و اليه يعود ازلا و ابدا

⁴⁵ انّ الله مائة و اربعة و عشرين الفا من الانبياء

⁴⁶ *Textes*, p. 19.

prophètes seront les descendants d'Adam. Ils auront la même apparence, la même forme, le même nom et la même constitution; ils apparaîtront dans le même lieu, diront les mêmes mots et établiront le même ordre religieux (que dans le cycle précédent); la façon de vivre et les gens seront les mêmes que dans le cycle précédent. Qu'ils le veuillent ou non, suivant l'ordre des choses qu'ils ne peuvent pas changer, les prophètes dirigeront les gens de leur époque dans la voie de la justice, conformément aux exigences propres à leurs temps, jusqu'au moment où arrivera le sceau de la prophétie, qui sera le prophète "maternel"⁴⁷. Encore une fois la révolution (du cycle) aboutira à son point final qui est l'apparition d'Adam et la résurrection majeure. La sonnerie de la trompette, le rassemblement des morts, le jugement des actes (littéralement: "l'établissement de la balance", وضع ميزان), le passage du pont Şirāt et la résurrection des morts auront lieu aussi bien sur le plan spirituel (از روئ معنی), que sur le plan physique (از روئ صورت). Tous les prophètes antérieurs seront ramenés à la vie, en vertu du verset: "(Il peut vous faire disparaître et former une création nouvelle" (Cor. XXXV/17)... Comme il est dit dans le *Jāvidān* divin, il y aura des milliers de mondes, qui se succéderont de cette manière à l'infini, avec la même forme d'Adam, le même ordre de la création, la même profession de foi sur l'unité de Dieu, le même équilibre et le même centre, créés de la même manière⁴⁸.

⁴⁷ Le terme *ummī* (أمی) peut être traduit de plusieurs manières. Les ḥurūfī font dériver ce surnom de Muhammad du mot *'umm* (أم), "mère": il serait le prophète "maternel" parce qu'il symbolise le retour à l'Origine qui est la Mère métaphysique.

⁴⁸ *Textes*, p. 32. Le passage cité du *Jāvidān-nāme* se trouve au ff. 337b-338a de notre manuscrit:

چندین هزار جهان بلا نهایت بو برین نهج و برین صورت آدم به همین خلقة و به همین توحید و همین استوا و همین مرکز و همین نوع در وجود
آمدن.

Il est au milieu d'un court passage assez obscur et sans aucun rapport avec la question des cycles dont fait état le *Maḥram-nāme*.

Mais le *Maḥram-nāme* va plus loin encore en établissant une distinction *qualitative* entre trois types de révélation prophétique, introduisant ainsi une classification totalement absente du *Jāvidān-nāme*. Le *Maḥram-nāme* attribue en effet un caractère particulier à chaque degré de la prophétie à l'intérieur du cycle total⁴⁹:

Le cycle de la révélation du Réel (*ḥaqḥ*) comprend trois degrés. Le premier, c'est la prophétie législatrice (*nubuwwa*): la réalité dont les prophètes-législateurs sont les lieux de manifestation se présente sous forme de la science prophétique qui établit les normes de la loi religieuse. Le deuxième degré, c'est la sainteté (*walāya*); les saints dévoilent les aspects (cachés) de la prophétie. Le premier des saints était 'Alī, en vertu de cette tradition (de Muḥammad): "O 'Alī, tu accompagnais les prophètes antérieurs secrètement et avec moi tu es devenu manifeste"⁵⁰. Ses successeurs étaient Ḥasan, Ḥusayn et ainsi de suite jusqu'à Ḥasan 'Askarī⁵¹, que Dieu honore leurs faces... Le troisième degré est celui de la divinité (*ulūhiyya*), c'est-à-dire que le Réel se manifeste sous forme d'Adam et dans la totalité de ses Noms et Attributs qui est le Deuxième Sceau⁵²... De même que la fin et le sceau de la prophétie est le début d'apparition de la sainteté, la fin et le sceau de la sainteté est le début de manifestation de la divinité. Le Sceau des prophètes (Muḥammad) était en même temps le Maître de la prophétie et de la sainteté. Pourtant, la prophétie s'achève dans sa personne, et son héritier et lieutenant dans le degré de sainteté est 'Alī. Quant au Sceau de la sainteté qui est le Maître de *Ta'vīl*⁵³, il est en

⁴⁹ Les degrés de la prophétie sont comparés aux saisons d'une année: chacune correspond à un tempérament déterminé, différent des autres, et doit nécessairement se répéter l'année suivante - cf. *Textes*, p. 14.

⁵⁰ يا على كنت مع الانبياء سرّاً و صرت معي جهرّاً

⁵¹ Le XI-ème Imâm des shiites duodécimains.

⁵² Muḥammad est le 1-er Sceau, celui de la prophétie; la personne qui ouvre le degré de la divinité est en même temps le sceau du degré précédent, celui de la sainteté, donc, le 2-ème.

⁵³ *Ṣāhib-e ta'vīl* (صاحب تأويل) – "maître du *ta'vīl*" - selon toute probabilité, ce titre désigne Faḍlallāh. *Ta'vīl* signifie à la fois "retour à l'origine", et "exégèse spirituelle, interprétation ésotérique". Maître du *Ta'vīl*, c'est le

même temps le Maître de Sainteté et le lieu de manifestation de la Divinité. Le degré de la sainteté s'achève en sa personne; il détient "la parole de Dieu la plus haute" (Cor. IX/40)⁵⁴.

Ce passage se présente comme une extension de la vision shiite selon laquelle à la période de la prophétie législatrice succède celle des Imāms, détenteurs de l'enseignement ésotérique de la religion instaurée par le Prophète-législateur. Seyyid Ishāq reconnaît donc explicitement dans le *Maḥram-nāme* les 11 des 12 Imāms des shiites duodécimains mais rajoute que la période des Imāms sera close à son tour et une troisième période, celle de la "manifestation directe" achèvera la Révélation. S'il représente la doctrine ḥurūfī authentique, ce passage serait un complément important au *Jāvidān-nāme* qui ne contient aucune indication directe sur les changements qualitatifs accompagnant le passage entre les

détenteur de la signification réelle de l'ensemble des révélations d'un cycle total, et en tant que tel il est le guide qui ramène l'humanité à ses origines – c'est le rôle du Mahdī, Sauveur attendu à la fin des temps. Nous avons hésité à choisir un équivalent français fixe de ce terme. L'expression "maître du *ta'vīl*" ("maître de l'herméneutique spirituelle") apparaît dans certaines versions de la *Khuṭbat al-bayān* de 'Alī ibn Abī Ṭālib (voir Amir-Moezzi 1996, p. 212). Rappelons que, selon un *ḥadīth* célèbre, 'Alī est le "combattant du *ta'vīl*", de la "remontée" ou de "l'esprit" de la Révélation, au même titre que Muhammad est le "combattant du *tanzīl*", de la "descente", ou de la "lettre" (pour les références à cette tradition, voir, par exemple, Shahrastānī 1986, t. 1, p. 543, note 231 (par D. Gimaret); plus particulièrement, sur l'expression "le combattant du *ta'wīl*" voir Amir-Moezzi 2004, surtout p. 341). Le secret du *ta'vīl* fait partie de la Science initiatique des saints Imāms shiites, reconnus comme les maîtres de l'herméneutique par excellence (voir Amir-Moezzi 1992, p. 200). Dans la gnose ismaélienne, le *ta'vīl* est le mouvement de l'Ame universelle vers la science parfaite de la Raison universelle (voir Guyard 1874, p. 12). Plus généralement, le *ta'vīl* est en quelque sorte l'instrument qui permet de passer de l'exotérique (*zāhir*) à l'ésotérique (*bāṭin*) des choses – en Islam, ceux qui avaient recours à cette pratique étaient souvent désignés par le terme *bāṭiniyya*, avant que cette appellation ne soit réservée spécifiquement aux Ismaéliens (voir D. Gimaret, note 91 dans Shahrastānī 1986, p. 492).

⁵⁴ *Textes*, p. 21–22.

différentes étapes de la révélation, sur le rôle des Imāms ou sur l'époque du "deuxième Sceau"⁵⁵.

Dans le *Jāvidān-nāme*, il n'y a que quelques indices vagues justifiant les développements de Seyyid Ishāq⁵⁶. Le *Jāvidān-nāme* réserve une place particulière à ‘Alī, le "Livre parlant" de Dieu⁵⁷. De nombreuses traditions soulignant l'éminence de ‘Alī sont citées et commentées tout au long du *Jāvidān-nāme*⁵⁸. Aussi, à deux reprises nous trouvons la mention de Ḥusayn, dans un contexte plutôt énigmatique:

⁵⁵ L'expression même du "deuxième Sceau" est, à ma connaissance, absente du *Jāvidān-nāme*. Si toutefois on admet le *Maḥram-nāme* comme le "porte-parole" de la doctrine ḥurūfī originelle, celle-ci serait à rapprocher des mouvements inspirés par la gnose ismaélienne mais divergents des ismaéliens "orthodoxes" quant au nombre et la filiation des Imāms, comme, par exemple, les Nuṣayrī ou les Druzes (cf. les références bibliographiques *supra*, note 9). Shahrastānī (1986, pp. 500-505) cite onze sectes shiites qui reconnurent l'imamat de Ḥasan al-‘Askarī mais se divisèrent quant à sa succession.

⁵⁶ Cette réticence de *Jāvidān-nāme* vis-à-vis de tout ce qui est spécifiquement shiite paraît d'autant plus frappante que les sources biographiques ne laissent pas de doute quant aux sympathies shiites de Faḍlallāh. Il est lui-même un *seyyid* - descendant de Muḥammad et des Imāms, sa généalogie remonte à ‘Alī b. Abī Ṭālib par le septième Imām, Mūsā al-Kāẓim; la vision du huitième Imām, ‘Alī Riḍā, précède l'annonce de sa vocation spirituelle; son entourage immédiat est composé de 400 *seyyids*, etc. (*Kh(w)āb-nāme*, f. 9b-10a, Gölpinarlı 1973, p. 4, 14 – avec des références aux plusieurs manuscrits des auteurs ḥurūfī; et Ritter 1954, p. 8-9, 11-12). Les témoignages ne manquent pas dans les ouvrages de Faḍlallāh lui-même: comme nous le verrons plus bas, il connaît bien et cite, discrètement il est vrai, les traditions spécifiquement shiites. Précisons toutefois que cette considération pour la doctrine shiite ne signifie pas nécessairement que Faḍlallāh y adhérerait entièrement.

⁵⁷ كتاب ناطق، كلام ناطق (cf. par exemple 185a) – l'expression est typiquement imāmīte, l'Imām étant appelé le "Livre/ Coran Parlant" (*al-kitāb al-nāṭiq/al-Qur'ān al-nāṭiq*), tandis que le Coran est désigné comme "l'Imām Silencieux" (*al-imām al-ṣāmī*) (cf. Amir-Moezzi 1992, p. 200 et 2002, p. 729).

⁵⁸ Les propos de Muhammad comme "Je suis la Cité de la Science et ‘Alī en est la porte", "Il y a 14000 ans moi et ‘Alī, nous n'étions qu'une seule lumière", "'Alī combattrait pour le sens allégorique du Coran (*ta'wīl*), comme j'ai combattu pour son sens littéral (*tanzīl*)"; et les locutions théopathiques attribuées à ‘Alī comme "Je suis le

Chaque fois que l'esprit de Ḥusayn se met en mouvement, les esprits de tous les prophètes en font autant en se tenant du côté de son bras droit, c'est-à-dire, du côté de ses quatorze paroles⁵⁹. Et chaque fois qu'il s'immobilise, tous s'immobilisent, car il est le lieu de manifestation des Racines. Quand les racines s'ébranlent, les branches en font autant (194a)

Et j'ai fait ce rêve où j'ai vu 124000 prophètes accomplir leur prière à droite de Ḥusayn (42a)

Un passage obscur au f. 220a semble également faire mention d'une vision de Ḥusayn⁶⁰.

Verbe Parlant de Dieu" (*kalām'ullāh al-nāṭiq*), "Je suis le Livre parlant", "... et Je suis le point sous le *bā*" etc. A l'exception de la première tradition dont on peut trouver les variants dans les compilations sunnites traditionnelles (al-Tirmidhī, *Manāqib* 20; al-Baghawī, *Maṣābīh al-sunna*, chapitre *Manāqib 'Alī bin Abī Ṭālib*, n° 2679 – "maison de la Sagesse" (*dār al-ḥikma*) au lieu de "cité de la Science" (*madīnat al-'ilm*)), et de la troisième tradition (cf. les références *supra*, note 53), ces propos sont tous tirés des recueils des traditions spécifiquement shiites: pour le deuxième voir Amir-Moezzi 1992, p. 75 note 154; pour le troisième, le même ouvrage, p. 189, note 381. Notons aussi que Faḍlallāh ne donne jamais les références des traditions shiites citées en le *Jāvidān-nāme*, alors que les sources des propos reconnus par les sunnites sont souvent indiquées, comme Aḥmad Ibn Ḥanbal ou *Maṣābīh al-sunna* d'al-Baghawī.

⁵⁹ Les "quatorze paroles" sont ici mises en correspondance avec les quatorze phalanges de la main droite de Ḥusayn.

⁶⁰ Nous trouvons également dans le Testament de Faḍlallāh ce distique où il se compare lui-même à Ḥusayn et sa captivité au martyr de Karbalā: "Je suis Ḥusayn de ce temps, et les non-initiés, ce sont mes Yazīd et Shimr / Mon existence toute entière est 'Āshūrā (jour de l'assassinat de Ḥusayn), et Shirvān est mon Karbalā":

من حسين وقت و نا اهلان يزید و شمر من
روزگارم جمله عاشورا و شروان كربلا

(texte édité par A. Gölpınarlı (1958, p. 54). Mais, comme pour écarter tout soupçon de l'appartenance au shiisme, Faḍlallāh cite également les traditions attribuées à 'Ā'isha (f. 314b, 342b, 402a) détestée des shiites.

Le terme *walāya* figure dans le *Jāvidān-nāme*, et les *awliyā'* (saints) y sont associés aux *anbiyā'* (prophètes) - mais rien ne laisse supposer que l'auteur attribue à ce terme un sens shiite spécifique, excepté peut-être de courtes allusions comme celle-ci:

La discussion venant sur la question de prophétie (*nubuwwa*) et de sainteté (*walāya*), les êtres de réalisation spirituelle (*muḥaqqiqān*) qui sont "enracinés dans la science"⁶¹ sont d'avis que la sainteté d'un prophète (*walāyat-e nabī*) l'emporte sur sa qualité de prophète en tant que tel (*nubuwwat-e nabī*) (232a).

Les mêmes observations peuvent être appliquées aux termes "divinité" (*ulūhiyya*) et "station de divinité" (*maqām-e ulūhiyya*). Ils se rencontrent aussi dans le texte mais soit dans un contexte tout à fait neutre, soit dans des passages trop courts, interdisant toute conclusion définitive. Rien donc ne permet d'établir un rapport avec le sens que donne à ce terme le passage cité du *Maḥram-nāme*. Le *Jāvidān-nāme* se limite à des expressions comme celle-ci:

Hormis la *station de divinité*, il n'y a pas de station plus élevée que celle mentionnée par le Prophète *ummi*⁶² dans son propos: "J'ai avec Dieu un temps que ne partagent avec moi ni un ange rapproché ni un prophète envoyé"⁶³ (37a).

Enfin, le terme "imām" est également utilisé dans le *Jāvidān-nāme* en dehors de toute acception shiite du terme. Le lien ne peut être établi qu'en extrapolant certaines allusions ou ambiguïtés du texte. Ainsi, dans certains passages ce terme désigne l'imām qui préside à la prière - notons toutefois un enseignement de l'auteur:

⁶¹ Allusion au Coran III:7 et IV:162.

⁶² Voir ci-dessus note 47.

⁶³ لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

On se prosterne non pas devant l'imam tel quel, mais devant *la réalité divine qui se manifeste en lui* (آ حقیقة خدائیه که در خو تجلی کی) (150a)

Dans d'autres passages *imām* est interprété comme étant le pluriel de *umm*, "mère". Nous avons aussi une troisième acception selon laquelle *imām* désigne bien le Guide, mais ce Guide désigne plutôt un Livre qu'une personne - ce qui n'empêche pas l'auteur de faire des allusions à 'Alī et à Jésus:

"Le jour où Nous appellerons chaque groupement d'hommes par leur *imām*" (Cor. XVII:71). "*imām*" peut désigner ici "leur livre", qui est leur Guide (*Imām*) sans commencement et sans fin; ce mot peut être interprété aussi comme le pluriel de *umm*, "leurs mères"⁶⁴. En ce cas, il s'agit du retour vers leurs mères, c'est-à-dire à la nature originelle (*khilqat*) d'Eve à partir de laquelle il est possible de parvenir à la nature originelle d'Adam⁶⁵. (439b)

⁶⁴ مادران = امام. Le pluriel correct en arabe est امّهات (*ummahāt*), que Faḍlallāh utilise par ailleurs couramment dans les contextes similaires. Ce dernier terme fait également partie du vocabulaire ismaélien, où il désigne les Eléments, les Principes de la création, en correspondance avec les (sept) lettres de l'alphabet arabe (cf. Halm 1978, p. 41).

⁶⁵ Selon le *Jāvidān-nāme*, la figure de la femme, Eve, représente en quelque sorte le fondement et le concentré de la science sans laquelle il est impossible de parvenir à la connaissance totale représentée par l'homme, Adam. Eve est dans le même rapport à Adam que la sourate *al-Fātiḥa*, "Celle qui ouvre le Livre" (appelée aussi la "Mère du Livre", l'expression qui désigne dans le Coran l'archétype céleste dont est issu le Livre, cf. Cor. XLIII:4), est à l'ensemble du Coran: selon une tradition, attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib, le Coran tout entier est contenu dans cette sourate.

Le Coran est l'Imām⁶⁶ - il faut se tourner vers lui car il est "la suie" (*dūde*), "l'encre" (*siyāhī*) et la science (*ilm*)⁶⁷. Et puisque la suie et l'encre sont une allusion à la parole écrite, alors l'Imām peut déclarer: "Je suis le Verbe parlant de Dieu"⁶⁸; et être "Son Verbe qu'Il envoya à Marie" (Cor. IV:171)⁶⁹. Le verbe est donc l'Imām, et toute personne morte sans avoir connu ce Verbe est morte dans l'ignorance: "celui qui meurt sans connaître l'Imām de son temps est mort de la mort des ignorants"⁷⁰. "Je suis le Verbe parlant de Dieu", "Nous avons dénombré toute chose dans un registre (*imām*) explicite" (Cor. XXXVI:12), c'est-à-dire "dans une parole explicite". (189a-b)

Le Prophète a dit: "celui qui meurt sans avoir connu l'Imām de son temps est mort de la mort des ignorants". Comme le Prophète lui-même le disait, le critère d'authenticité de ses propos est leur conformité au Coran. Or, on peut conclure de ce ḥadīth qu'aucune époque n'est privée d'Imām, et l'Imām de toute époque est le Livre sacré de cette époque. (Il est dit en effet dans le

⁶⁶ Rappelons que *imām* signifie le chef, le guide spirituel, mais aussi le code, le livre, le registre.

⁶⁷ Dans le *Jāvidān-nāme*, "suie" et "encre" représentent l'écriture et, plus généralement, la parole écrite et la science qu'elle véhicule. Voici, par exemple, un passage du f. 60a.: "En ce qui concerne les questions relevant de la religion et de l'au-delà, la suie et l'encre des trente-deux lettres contiennent la voie menant vers Dieu et vers (la connaissance de la réalité de) toute chose. Il est possible d'atteindre tout cela par l'écriture. Il convient donc que, (de tous les moyens offerts par le monde) extérieur pour parvenir à la vérité et à la compréhension de toute chose, on choisisse la voie des lettres". Note en marge: "Toute personne manifestant négligence ou refusant d'accepter ne soit-ce qu'une seule lettre ou un seul point de la forme extérieure du Coran est infidèle à la Loi du prophète. L'écriture au moyen des lettres et des points mérite cette estime et cette gloire du fait qu'elle représente la science de la Parole divine. C'est le doigt d'Adam qui traça les 28 (lettres) formées par la composition de l'encre, de la suie, de la terre, de l'air, de l'eau et du feu. Tu dois respect à terre, suie, eau, air et feu, car ce sont eux qui forment l'écriture qui est le corps d'Adam".

⁶⁸ انا كلام الله الناطق - C'est un propos attribué à 'Alī (cf. *supra*, note 58).

⁶⁹ C'est-à-dire Jésus.

⁷⁰ من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهليّة - voir Amir-Moezzi 1992, p. 301, note 671.

Coran): "et avant lui (le Coran) il y avait le livre de Moïse, comme Imām et comme Miséricorde..." (XLVI:12), et "Nous avons dénombré toute chose dans un *Imām* explicite" (XXXVI:12)⁷¹. Cet Imām, c'est donc le Coran et tous les autres livres sacrés, car ce sont eux qui expliquent l'essence et les attributs (de Dieu), (qui parlent) de l'origine et du retour, de la science sans commencement et sans fin, du passé et du futur. (430a-b)

Nous avons déjà abordé ci-dessus la question d'identité d'Adam au Verbe divin représenté par les vingt-huit et trente-deux Paroles ontologiques. Selon le *Jāvidān-nāme*, cette identité est fixée définitivement dans la forme corporelle humaine: le corps et les traits du visage de l'homme et de la femme sont l'expression de la totalité de la Parole divine originelle. La science des noms que Dieu confia à Adam lui permit de comprendre pleinement la signification de sa propre forme. Le passage suivant du *Maḥram-nāme* semble corroborer cette conception:

Comme la perception (*dark*) d'Adam englobait et contenait cette forme (c'est-à-dire, sa propre forme corporelle), et qu'il contemplait les trente-deux paroles divines originelles tant sous leur aspect exotérique que sous leur aspect ésotérique, cette forme était sa forme essentielle (*ṣūrat-e dhātī*)⁷².

Seyyid Ishāq développe ensuite cette idée dans le cadre de sa théorie des cycles. Si la Science de la Parole s'est réalisée en Adam, il en est autrement pour l'humanité, à cause d'un en retard (*ta'khīr*) que les hommes ont pris par rapport à leur propre forme⁷³. Le but ultime des

⁷¹ On traduit couramment cette expression comme "registre explicite" – voir *supra*, note 66.

⁷² *Textes*, p. 17.

⁷³ Le terme "retard" correspond plus précisément à la pause entre l'enseignement du texte du Coran à Muḥammad et l'explication de sa signification. Selon Seyyid Ishāq, ce retard serait annoncé dans le texte

missions prophétiques consiste à rattraper ce retard pour que la science des Noms, contenue en puissance dans la forme humaine puisse passer en acte, afin que les hommes puissent regagner leur condition originelle en reprenant la conscience de leur identité au Verbe divin originel⁷⁴. Ce but sera nécessairement réalisé, pour l'ensemble de la race humaine, à la fin du cycle total, lorsque le cercle du temps reviendra à son point du départ en réactualisant la figure d'Adam.

Cette notion de "retard" est absente du *Jāvidān-nāme*. Cependant, nous y trouvons des allusions à une condition particulière, celle de l'homme qui a atteint la conscience de son identité avec le Verbe divin:

coranique lui-même, notamment dans les versets "Le Miséricordieux a enseigné le Coran/ Il a créé l'homme/ Il lui a enseigné sa signification" (Cor. LV:1-3) (la signification était donc enseignée *après* l'enseignement du Coran), et "C'est à Nous qu'appartient de le réunir et de t'en apprendre la lecture/ Quand Nous te lirons le Coran par la bouche de Gabriel, suis la lecture avec Nous/ Nous t'en donnerons *ensuite* l'explication" (Cor. LXXV: 17-19) (*Textes*, p. 16). Seyyid Ishāq affirme que cet enseignement de la signification véritable du Coran, c'est la science des vingt-huit et des trente-deux lettres ou paroles ontologiques, dont la forme humaine est le lieu de manifestation (*mazhar*) par excellence – c'est en ce sens qu'il s'agit de rattraper le retard sur sa propre forme corporelle. Nos textes restent silencieux quant aux causes de ce retard: ils ne contiennent rien qui tienne lieu d'un "mythe de chute". Le *Maḥram-nāme* se borne à constater qu'Adam avait reçu la Science des Noms directement de Dieu, il n'y avait donc pas de "retard" pour lui, la forme et la signification ayant été simultanés; mais cette simultanéité a disparu par la suite, ou bien la capacité de perception de l'homme a été altérée. C'est pourquoi les prophètes ultérieurs avaient besoin des anges comme médiateurs pour leur apporter le Verbe divin, alors qu'à l'origine c'est Adam qui était l'informateur des anges (conformément au verset coranique II:33 – cf. *Textes*, p. 16-17) – le "retard" est la conséquence de cette incapacité de recevoir la parole divine de manière directe.

⁷⁴ *Textes*, p. 23. L'idée que l'homme peut parvenir à la perfection en réalisant en acte la Parole qu'il est en puissance est présente aussi dans la pensée d'Ibn 'Arabī: "Dans ce monde où chaque créature est une parole divine, l'homme est appelé à se transformer pour devenir en acte le verbe le plus complet pour Dieu" (Lory 2004, p. 122).

Tous les êtres, et plus spécialement les hommes, sont les Paroles de Dieu. C'est pourquoi, ils ne sont pas sujets au pouvoir qui gouverne le composé⁷⁵. Dans la mesure où l'homme voit sa réalité comme constituée par les vingt-huit et trente-deux paroles divines, il est éternel (sans début ni fin), invisible, fondé sur l'essence de la Présence de l'Unicité (*qā'im be-dhāt-e ḥaḍrat-e aḥadiyya*)⁷⁶. Il peut contempler la station de la vie éternelle, et il trouve la réalité de son propre être. Il voit toutes choses à l'intérieur de lui-même... et il se retrouve soi-même dans tous les lieux de manifestation qui sont les choses (312a).

Lorsque le Soi de l'homme désire se concentrer entièrement dans son orientation vers l'essence de Dieu – et c'est une orientation ultime - il quitte le domaine des objets qui le conditionnaient de l'extérieur, de l'intérieur et dans son imagination (*taṣavvor*). Il peut alors voir, avec le regard supérieur (*naẓar-e 'ālī*), que la nature originelle (*khilqat*) des choses est une, et qu'elles sont toutes la science de la parole divine au même titre que le corps et la forme humaine. A partir

⁷⁵ ایشان تصرف ندارد - لا جرم مرگب بر ایشان تصرف ندارد. les Paroles (Lettres) sont des entités simples.

⁷⁶ Cela veut dire que l'homme parvenu à ce degré participe à la nature du Verbe originel. Les qualificatifs utilisés ici pour caractériser l'homme capable de discerner les paroles ontologiques dans la constitution de son propre être font en effet partie d'une longue série appliquée systématiquement dans le *Jāvidān-nāme* pour décrire le premier stade du déploiement du Verbe divin, les 32 et 28 paroles primordiales issues de l'Essence. A ce stade, les éléments de la parole sont des entités totalement abstraites de la matière, presque aussi inconnaissables que l'Essence divine dont elles viennent de se séparer. Voici un exemple de la description du Verbe primordial:

"... (Les 32 paroles) sont le Verbe prééternel de Dieu fondé dans l'Essence du Réel et inséparable de l'essence de la Présence de l'Unité parce qu'elle est son attribut. Il (Dieu) en a fait son nom identique à Son essence... Les Paroles (premières) sont exemptes de toute forme et toute autre dimension spatiale ou temporelle, de sorte qu'elles sont invisibles, inaccessibles à l'imagination, inconcevables. Elles sont l'essence des choses, fondées dans l'essence du Réel, sans commencement et sans fin. L'ordre et l'interdiction (*amr va nahy*) ne peuvent pas être appliqués à elles. (A l'origine) elles sont abstraites et simples (*mujarrad gheyr murakkab*); puis, suivant une convention (*iṣṭilāḥ*) elles entrent en composition (entre elles) en formant les noms des choses." (cf. f. 408b)

d'elles il peut parvenir aux 32 paroles ontologiques et de 32 paroles - à l'Essence divine dont les 32 paroles sont les attributs. Ces 32 donnèrent forme à toute chose (existante) dans le monde extérieur, dans le monde intérieur ou dans l'imagination, elles sont donc science de toute forme, mais avant toute autre chose elles sont (la science) de la figure totalisatrice de toutes choses créées qui est l'homme, de son visage qui est "la forme la plus belle" (Cor. XCV:4) - et "qui est meilleur en religion que celui qui soumet à Dieu son visage" (Cor. IV:125), et "celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur". Toute personne qui connaît son propre Soi, ce qui veut dire la constitution de son propre être comme étant la contrepartie du Verbe divin, découvre la forme du Soi et parvient à son Seigneur; c'est le seul moyen d'y atteindre. (313b)

La mission des prophètes, qui *sont* les Paroles de Dieu, est de conduire les hommes à cette conscience de la Parole qui est en même temps celle de leur propre être:

La mission (*da'wa*) des prophètes consiste en ce qu'ils *sont* eux-mêmes cette Parole qui constitue leur discours et grâce à laquelle ils guident les autres (312a, suite).

L'idée de l'identité du Verbe et de la Forme humaine est l'une des idées fondamentales du *Jāvidān-nāme*. Plus précisément, la forme humaine est le lieu de manifestation par excellence du Verbe:

"Il apprit à Adam tous les noms..." (Cor. II:31) - la parole de tous les prophètes et la parole de tous les anges qui se sont adressés aux prophètes fait partie de ces Noms... Le lieu de la manifestation véridique de ces... Noms est Adam, et Eve est certainement la Mère du Livre. (27b)

Le Calame était, est et sera ce qui écrit ces Noms que Dieu enseigna à Adam. Ainsi les Noms, qui n'avaient auparavant aucune forme, image ou contour quelconque, se sont vus conférer une forme et une image par le Calame. En vérité, Adam, sa forme, sa stature et son image sont l'écriture divine. Ces Noms étant énoncés par la bouche d'Adam et d'Eve, (Dieu) a fait d'Adam et d'Eve le lieu de manifestation de la Parole, Il a fait de leur corps et de leur visage les lignes de Son écriture. Ils sont ainsi la Table bien gardée dont il est dit: "nous n'avons rien omis dans le Livre" (Cor. VI:38), et ce sont eux que désigne l'expression "la Mère du Livre est auprès de lui" (Cor. XIII:39). (28a)

Le *Jāvidān-nāme* contient aussi l'idée que la conscience de la véritable signification de la forme corporelle ne fait pas partie de la condition humaine ordinaire, elle doit être trouvée, ou plutôt redécouverte comme l'héritage d'Adam. En effet, le *Jāvidān-nāme* soutient que tous les humains, quelle que soient leurs croyances et même les mécréants, sont extérieurement les héritiers d'Adam parce qu'ils ont la même forme corporelle que lui. Mais, pour recevoir en héritage la réalité intérieure d'Adam⁷⁷, il faut acquérir la science des noms (de la Parole) que Dieu enseigna à Adam, connaître leur nombre et leur emplacement (leur disposition sur le corps d'Adam). Sans cela, il est à proprement parler impossible d'adorer Dieu, car l'acte d'adoration est structuré d'après le nombre exact de ces noms. Celui qui n'a pas reçu intérieurement l'héritage d'Adam est donc forcément un mécréant. Or, la terre n'est pas donnée en héritage aux mécréants, elle est donnée à ceux qui sont parvenus à la station de la connaissance du visage du Père⁷⁸.

L'exposé des deux traités sur ce sujet est en somme assez similaire: ils affirment tous les deux que la réalisation spirituelle de l'homme passe par la prise de conscience de sa propre

⁷⁷ Littéralement, "pour devenir le fils spirituel (فرزند معنی) d'Adam".

⁷⁸ Voir f. 406a-407a.

forme corporelle et que celle-ci le conduit à la connaissance du Verbe divin identique à cette forme. Les prophètes ont été envoyés, en tant que personnifications du Verbe sous une forme humaine, pour guider vers ce but. Mais là où le *Jāvidān-nāme* parle de la découverte des vingt-huit et trente-deux Paroles de la science adamique, sans préciser le cadre de cette découverte, le *Maḥram-nāme* fournit un détail complémentaire en mentionnant le "retard" que les hommes auraient pris relativement à leur forme, en mettant cette notion en rapport avec la notion des cycles et des degrés de la révélation prophétique.

Le *Maḥram-nāme* reprend et développe le thème de "l'héritage" du *Jāvidān-nāme*. Le message prophétique n'est transmis que dans la lignée des prophètes, qui sont les descendants particulièrement intègres d'Adam:

(La connaissance de l'exotérique et de l'ésotérique de la forme humaine sous la forme de la science des lettres) est transmise de lui (Adam) à ses descendants probes de manière héréditaire⁷⁹.

Ce passage est caractéristique du *Jāvidān-nāme*. Mais le *Maḥram-nāme* replace cette conception dans le contexte de la théorie des degrés qualitatifs de la mission prophétique qui lui est spécifique, ce qui fait apparaître un nombre de détails absents du *Jāvidān-nāme*.

Le *Maḥram-nāme* postule que les liens de parenté sont maintenus de manière ininterrompue lors du passage entre les degrés de la révélation. Muḥammad, qui est le sceau de la prophétie, ne pouvait pas avoir de descendance mâle⁸⁰. En effet, dans le cas contraire, ses fils auraient été confrontés à une situation sans issue: ils n'auraient pas pu poursuivre la

⁷⁹ *Textes*, p. 17: اژ خو بحق الارث بخوين فرزندان که صالح بند:

⁸⁰ Les fils de Muḥammad auraient été tous morts en bas âge - cf. F.Buhl, A.T.Welch, "Muḥammad", *EI2*, vol. VII, 363-377.

mission de leur père, parce que celui-ci était le dernier des prophètes; ils n'auraient pas pu non plus refuser le statut de prophète, parce qu'il leur est dû selon le droit d'héritage. C'est pourquoi la révélation continue après Muhammad non pas dans sa propre descendance, mais dans la lignée de son cousin, 'Alī; et ceci signifie aussi le changement de la modalité de la révélation: la prophétie (*nubuwwa*) se transforme en sainteté (*walāya*). L'héritage de Muhammad échoit dans sa totalité à sa fille, Fāṭima. Celle-ci relie entre eux les deux degrés successifs de la révélation en apportant l'héritage de son père à 'Alī, son époux⁸¹. Quant au deuxième Sceau, il ne pourra avoir ni de descendance directe, ni de successeurs même dans une autre branche dérivée de sa famille, parce qu'avec lui s'achève le cycle total⁸².

Selon le *Maḥram-nāme*, le passage entre les degrés de la révélation est accompagné de l'abolition graduelle de la discipline de l'arcane, jusqu'à la manifestation directe de la réalité:

Lorsque le cycle de la prophétie s'achève on le nomme "la sainteté", et la manifestation parfaite de cette dernière est nommée (le degré de la) divinité... Bien qu'au premier et au deuxième degré, la Réalité providentielle se manifeste, cette manifestation est toujours mêlée d'ambiguïté, elle reste dissimulée sous le voile de la dualité et de la diversité des noms, cachée derrière l'apparence des choses composées. Au troisième degré, la manifestation du Réel dans les noms isolés (des lettres) se dépouille de cette ambiguïté⁸³.

La science de la parole divine est pleinement révélée dans la personne de 'Alī b. Abī Ṭālib, le cousin et le gendre de Muḥammad, avec qui commence le degré de la sainteté. 'Alī

⁸¹ D'où le surnom de Fāṭima, "le Confluent des deux Lumières" (مجمع النورين).

⁸² *Textes*, p. 69 - 70.

⁸³ *Textes*, p. 22.

est une manifestation de l'Homme Parfait. Mais, à ce degré, la révélation de la science primordiale reste limitée à un petit nombre d'initiés, inaccessible à la masse.

Avec l'avènement du degré de la divinité, le voile du secret est levé dans son intégralité, et Dieu se manifeste ouvertement à l'ensemble de l'humanité sous l'image d'Adam:

A son époque (i. e. celle du deuxième Sceau) qui est celle d'Adam, le cycle de la sainteté aboutit à celui de la divinité. Avant que Dieu ne se manifeste, la vraie interprétation des livres célestes en général, et du Coran en particulier, et la signification réelle de la condition humaine ne seront manifestées non plus⁸⁴.

Ces passages font écho à la conception du *Jāvidān-nāme* selon laquelle les lettres isolées de l'alphabet arabe sont la réalité ultime des choses qui, en se libérant de l'état composé propre à la condition du créé, se manifesteront à l'état pur le jour de la Résurrection. Les lettres isolées qui apparaissent en tête de certaines sourates du Coran, le dernier Livre sacré, sont les précurseurs de cette manifestation ultime. Mais, comme nous l'avons vu, le *Jāvidān-nāme* ne distingue pas les différentes modalités de la révélation, il ne donne donc aucune indication explicite relative aux étapes successives du dévoilement du secret qui précèdent la manifestation directe. Le *Jāvidān-nāme* évite aussi de nommer ouvertement les personnages qui sont chargés de la garde du secret ou de son divulgation. Cette divulgation n'est pas associée dans le *Jāvidān-nāme* à 'Alī, aux Imāms ou au Deuxième Sceau, mais à des mystérieux "Témoins":

⁸⁴ *Textes*, p. 16:

در زمان خو که آدمی دور ولایة به الوهية منتهی هستی و تا خدا خوه ظاهر نکره بیان کتب سماوی عموماً و قرآن خصوصاً و معنی انسانیة
ظاهر نبو

"Nous avons décoré le ciel le plus proche d'un décor: les étoiles" (XXXVII:6), "et Nous l'avons protégé contre tout démon banni/ à moins que l'un d'eux parvienne subrepticement à écouter - une flamme brillante alors le poursuit" (XV:17-18). Le "ciel le plus proche" est orné d'étoiles puisqu'il est la demeure d'Adam; et il est protégé contre les démons, ce qui veut dire qu'on ne peut pas y accéder par les inspirations sataniques et les imaginations provenant de l'âme charnelle (بِالْهَامَاتِ شَيْطَانِي وَ تَخَيَّلَاتِ نَفْسَانِي - litt. "on ne peut pas accomplir le passage", عبور بر سماوات نتوان کرد). Ainsi est protégé le secret de "Il révéla à son serviteur ce qu'Il révéla" (LIII:10), ainsi que le secret de la prière: pourquoi son nombre fut 50 au début⁸⁵, pourquoi le nombre des *rak'at* est de 17, 15 et 11, et pourquoi il faut tourner le visage en direction du Temple de Jérusalem ou vers la Ka'ba⁸⁶. Ces choses-là ne peuvent être comprises que par inspiration divine et volonté de l'invisible (بِالْهَامَاتِ الْإِلَهِي وَ ارَادَاتِ غَيْبِي). C'est pour cette raison que Dieu n'a pas parlé ouvertement, attendant la venue des Témoins: "Et ceux qui ne croient pas disent: Tu n'es pas un Messager. Dis: Dieu suffit, comme témoin entre vous et moi, et ceux auprès de qui est la connaissance du Livre (sont aussi témoins)" (XIII:43), "Et aussi Nous avons fait de vous une communauté intermédiaire pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous" (II:143). Quand ces Témoins rendront leur témoignage, les gens reconnaîtront que celui-ci n'est pas fondé sur l'imitation servile (*taqlīd*), mais sur la science au sujet de laquelle il est dit: "Pour mes serviteurs justes est réservé ce

⁸⁵ Selon le récit de l'ascension céleste de Muḥammad, Dieu avait initialement recommandé 50 prières quotidiennes à Muḥammad et sa communauté. Sur le conseil de Moïse, Muḥammad intervient à plusieurs reprises auprès de Dieu pour demander la réduction de ce nombre, jusqu'à ce qu'il n'en reste que 5 (cf. par exemple J. E. Bencheikh, "Mi'rādī", *EI2*, vol. VII, p. 101).

⁸⁶ Selon *Jāvidān-nāme*, le nombre de 50 prières est déterminé pour être conforme à celui des lettres et des points diacritiques de l'alphabet (28 + 22), tandis que le nombre de *rak'at* renvoie à celui des Paroles originelles: 11 + 17 = 28; 15 + 17 = 32.

qu'aucun œil n'a jamais vu, aucune oreille n'a jamais entendue, et aucun cœur n'a jamais appréhendé"⁸⁷ (277a-b).

Ainsi, Muhammad n'a pas expliqué la signification du nombre des prières et des *rak'at*. La réalité (*ḥaqīqa*) de la mission de Muḥammad sera expliquée par le Témoin faisant partie de "ceux auprès de qui est la science du Livre". (459a-b).

Nous terminerons notre aperçu comparatif des représentations concernant la mission prophétique par cette description apocalyptique du *Maḥram-nāme* décrivant l'état du monde correspondant à l'époque finale de la "manifestation directe". Elle n'a pas son correspondant dans le *Jāvidān-nāme*:

Lorsque le degré de la sainteté est scellé et que la divinité fait son apparition, les manifestations du Réel, ainsi que les impressions⁸⁸ qui lui sont propres, s'étendent à toutes les

⁸⁷ اعتدت لعبادى الصالحون ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و ما لا خطر على قلب بشر. Cf. al-Tirmidhī, *Sunan, Kitāb ṣifāt al-janna*, chapitre 15, n° 2549.

⁸⁸ *Idrāk* .pl. *idrākāt*, mot dérivé de la racine درك "comprendre, saisir le sens, la portée de quelque chose" (cf. A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe – français*, Beyrouth, 1860). Cf. Huart dans sa traduction de *Textes* donne "aperceptions" – ce qui concorde avec le choix de M. Gloton dans *Kitāb al-Ta'rifāt* d'al-Jurjānī (*Le livre des définitions*, Téhéran, 1994, n° 60, p. 49), où nous trouvons entre autres la définition suivante: "c'est l'actualisation (*ḥuṣūl*) de la forme (*ṣūra*) [d'une chose] dans l'âme logique (*nafs nāṭiqā*)". Pourtant, dans le *Maḥram-nāme* ce terme est utilisé avec un sens technique très particulier, qui peut être résumé de façon suivante: il y désigne un agrégat mental constitué par la signification réelle des actes commis par un être pendant sa vie, agrégat qui survit à la mort du corps physique comme une sorte de conscience permettant la perception des réalités du monde *post mortem*, sous forme d'images. Le caractère de ces images dépend du caractère des actes accomplis durant la vie: les bonnes actions mènent au paradis, les mauvaises – à l'enfer. A la naissance, la forme du corps physique de tout être correspond aux *idrākāt* qui s'y trouvent incarnés: il y a des *idrākāt* animales,

créatures et sont contemplées par ces dernières. La conséquence inévitable de cet état est que dans les éléments naturels et dans les tempéraments qui ont entendu la parole révélant la science des noms et de l'Unicité divine, se manifestent la violence et l'indécence. Ils deviennent enclins aux passions charnelles, font preuve de l'exagération par excès et par défaut. Ils s'écartent de l'état d'équilibre en recherchant les plaisirs de l'âme charnelle concernée par la corruption et la concupiscence du monde. Lorsque cette situation se réalise en acte et en parole, de toute âme monte le cri: "A qui le royaume?" (XL:16). Celui qui est le lieu de manifestation (de la parole divine) et que Dieu a établi comme son vicaire pour diriger les gens dans la voie de l'équilibre (de la justice) ne saura pas remédier à la faiblesse de leurs tempéraments, parce qu'ils ne lui obéiront pas. Alors, les forces de la nature prendront progressivement le dessus, et les qualités blâmables comme la ruse, la jalousie, le mensonge et l'avidité vis-à-vis des biens matériels, de la famille et des enfants se fixeront définitivement dans les âmes en chassant les suggestions divines, pour ne plus jamais céder la place aux commandements de Dieu. Par exemple, tout un chacun pourra porter atteinte à la femme et aux enfants d'un autre et considérer cela comme un acte licite; tuer autrui en se fondant uniquement sur son profit et ses désirs individuels ne sera plus considéré comme un mal.

angéliques, humaines etc. Nous avons ici probablement l'ébauche d'une doctrine particulière de transmigration. Rappelons que les *Noqṭavī*, disciples de Maḥmūd Pasīkhānī, lui-même un ancien disciple de Faḍlallāh, étaient connus aussi comme les *Tanāsukhiyya* ou *Ahl-e tanāsukh*, les "transmigrationnistes" (cf. Kiyā 1942, p. 11). C'est principalement le 18-ème discours du *Maḥram-nāme* (*Textes*, pp. 41-43) qui développe l'idée des *idrākāt*, en relation avec un passage du *Jāvidān-nāme* où les *idrākāt* semblent être définis comme les empreintes (*naqsh pl. nuqūsh*) – c'est pourquoi nous avons retenu "impressions" plutôt que "aperceptions" pour traduire ce terme. Notons que le passage en question du *Jāvidān-nāme* se trouve au f. 4a de notre manuscrit, sous le titre *Mas'ale*, "Question", parmi quelques poésies introductives, et précède le texte du traité proprement dit qui ne commence qu'au f. 4b, de sorte qu'il est difficile de juger s'il fait ou non partie du *Jāvidān-nāme*, d'autant plus que cette note est rédigée en persan littéraire, sans aucune trace du dialecte d'Astarābād très présent dans le reste du texte. De plus, nous ne trouvons nulle part ailleurs dans le *Jāvidān-nāme* rien de semblable à la définition des *idrākāt* donnée dans cette note.

Graduellement, on en arrivera au point où la désagrégation du monde deviendra visible, alors, viendra le tour des épreuves. La voie et les rites établis par les prophètes seront rejetés, la porte de l'exégèse spirituelle de la parole divine qui est le Coran sera close, l'ordre qui gouverne la religion et la vie du monde avec tout ce que s'y rattache sera aboli, l'exégèse véridique restera inopérante... Les âmes seront absolument indifférentes à l'égard du trésor de la gnose réelle: à tel point que les connaisseurs des normes religieuses et les itinérants de la voie de la certitude, qui sont toujours présents dans le monde, ne pouvant plus exercer ouvertement leur religion et leur confession, seront réduits à néant. Les impressions démoniaques et animales domineront comme il en était avant Adam, conformément à la tradition qui relate qu'avant Adam les êtres terrestres possédaient des sabots. Comme la forme est subordonnée aux impressions, la domination des états animaux et démoniaques fera que les hommes deviendront effectivement des démons et des bêtes. La suppression de la perception adamique aboutira à l'anéantissement de l'espèce humaine⁸⁹.

Ensuite, toute forme de vie sera balayée de la surface de la terre, et les natures élémentaires sous l'influence des effusions célestes engendreront une nouvelle humanité, laquelle vivra dans les conditions paradisiaques.

Il n'y a pas de contradictions majeures entre le *Maḥram-nāme* et le *Jāvidān-nāme* dans leur représentation prophétologique, comme dans celle de la notion de Temps. Au contraire, certains indices dans le *Jāvidān-nāme* comme, par exemple, l'inspiration shiite incontestable de ce traité, semblent corroborer les thèses du *Maḥram-nāme*. Cependant, le discours du *Maḥram-nāme* est beaucoup plus direct que celui du *Jāvidān-nāme*, et apporte un nombre considérable de détails nouveaux. La différence essentielle entre les deux traités réside dans la conception de cycles introduite par Seyyid Ishāq dans son commentaire. Associée à l'idée de

⁸⁹ *Textes*, p. 31 - 32.

changement qualitatif dans le caractère de la révélation empruntée au shiisme, elle aboutit à une théorie de trois étapes consécutives de la révélation dont toute mention explicite est absente du *Jāvidān-nāme*.

BIBLIOGRAPHIE

- Amir-Moezzi, M. A., *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Verdier, Lagrasse, 1992.
- Amir-Moezzi, M. A., "Aspects de l'imamologie duodécimaine I: remarques sur la divinité de l'Imām", *Studia Iranica*, n° 25 (1996), p. 193-216.
- Amir-Moezzi, M. A., "Fin du Temps et retour à l'Origine (aspects de l'imamologie duodécimaine VI)", in *Mahdisme et millénarisme en Islam* (voir MMI), 2000, p. 53-72.
- Amir-Moezzi, M. A., "Notes à proros de la *walāya* imamite (Aspects de l'Imamologie Duodécimaine X)", *Journal of the American Oriental Society*, 122-4 (2002), p. 722-741.
- Amir-Moezzi, M. A., "'Le combattant du *ta'wīl*: un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX)", *Journal Asiatique* 292.1-2 (2004), p. 331-359.
- Āzhand, Y., *Hurūfiyya dar tārikh*, Ney, Téhéran, 1369/1991.
- Bar-Asher, M. M., Kofsky, A., *The Nusairī – 'Alawī Religion*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2002.
- Bashir, S., "Enshrining Divinity: the Death and Memorialization of Fadlallāh Astarābādī in Hurūfī Thought", *The Muslim World* 90 (2000), p. 289-308.
- Bashir, S., "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: the Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", dans *Imagining the End: Visions of Apocalypse*

- from the Ancient Middle East to Modern America*, Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson (éd.), I. B. Taurus, London, New York, 2002, p. 168-184.
- Bashir, S., *Fadlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oneworld, Oxford, 2005.
- Browne, E. G., "Some notes on the literature and the doctrines of the ḥurūfī sect", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1898), p. 61-94.
- Browne, E. G., "Further notes on the literature of the ḥurūfīs and their connection with the Bektāshī order of dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1907), p. 533-581.
- Corbin, H., *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1972
- Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Flammarion, Paris, 1977.
- Corbin, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg, Paris, 1982.
- Dawlatshāhī, 'A., "Ishārat-nāme", *Ma 'ārif*, XV-3 (1377/1999), p. 92-108.
- Dussaud, R., *Histoire et religion des Nosairīs*, E. Bouillon, Paris, 1900.
- EI2 = Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, E. J. Brill, Leyden-Paris, 1960 – 2004.
- Garcia-Arenal, M., "Introduction" in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Garcia-Arenal, M. (éd.), *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, n° 91-94 (2000), p. 1-17.
- Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, 6 vol., Luzac, London, 1900-1909.
- Gölpınarlı, A., "Faḍlallāh-i Ḥurūfī'nin Waṣīyyat-nāma'sı veya Wāsāyā'sı", *Şarkiyat mecmuası*, II (Istanbul, 1958), p. 53-62.
- Gölpınarlı, A., "Nesīmī", in *Islām Ansiklopedisi*, vol. 9, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1960, p. 206-207.
- Gölpınarlı, A., *Ḥurūfīlik metinleri kataloğu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1973.
- Gril, D., "La science des lettres", in *Les Illuminations de la Mecque*, Ibn al-'Arabī, textes choisis traduits sous la direction de M. Chodkiewicz, Sindbad, Paris, 1988, p. 385–438.

- Guluzade, Z., *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*, Elm, Bakou, 1970.
- Guyard, S., *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Imprimerie Nationale, Paris, 1874.
- Halm, H., *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismâ‘îlîya: eine Studie zur islamischen Gnosis*, F. Steiner, Wiesbaden, 1978
- Halm, H., *Die Islamische Gnosis: die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Artemis Verlag, Zürich, 1982.
- Hitti, P. K., *The origins of the Druze people and religion with extracts from their sacred writings*, Columbia University Press, New York, 1928.
- Huart, Cl., *Textes persans relatifs à la secte des ḥurūfîs*, E. J. Brill – Luzac and Co., Leiden – London, 1909
- Ivanow, W., *The Truth Worshippers of Kurdistan. Ahl-e Ḥaqq texts*, E. J. Brill, Leiden, 1953.
- Kh(w)āb-nāme* = Naṣrallāh Nafajī, *Kitāb-e Kh(w)āb-nāme*, manuscrit Vat. Pers. 17 de la Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Kiyā, Ş., *Noḡṭaviyān yâ Pasīkhāniyān*, Téhéran, 1320/1942.
- Kiyā, Ş., *Vāzhe-nāme-ye Gorgānī*, Téhéran, 1330/1952.
- Kiyā, Ş., "Agāhīhā-ye tāze az ḥurūfiyān", *Majalle-ye dāneshkade-ye adabiyāt-e Tehrān*, 2, 2-ème année (1333/1955), p. 39-45.
- Lory, P., *La science des lettres en Islam*, Dervy, Paris, 2004.
- Matti, M., *Extremist Shiites: the Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Syracuse, N. Y., 1987.
- Mélikoff, I., *Sur les traces du soufisme turc – recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Isis, Istanbul, 1992.
- Mīr-Fetrōs, ‘A., *Zendegī, ash‘ār va ‘aqā‘id-e Nasīmī, shā‘ir wa motafakkir-e ḥurūfī*, Suède, s. l., 1992.

- MMI = *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Garcia-Arenal, M. (éd.), *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, n° 91-94 (2000).
- Padoux, A., *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, E. de Boccard, Paris, 1963.
- Ritter, H., "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II: die Anfänge der Hurūfisekte", *Oriens*, vol. 7, n° 1 (1954), p. 1-54.
- Sacy, Sylvestre de, *Exposé sur la religion des Druzes*, 2 vol., Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- Scholem, G., *La Kabbale*, Editions du Cerf, Paris, 1998.
- Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, 2 vol., UNESCO/Peeters, 1986.
- Stroumsa, G. G., "'Seal of the Prophets', the nature of a Manichaean metaphor", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 7 (1986), p. 61-74.
- Textes* = partie persane de la publication de Huart 1909.
- Tucci, G., *Théorie et Pratique du Mandala*, Fayard, 1974.
- Tucker, W. F., "Rebels and Gnostics: al-Mughīra ibn Sa'īd and the Mughīriyya", *Arabica* XXII/1 (1975), Leiden, p. 33-47.