

par excellence, *sokhan*. Il est encore pour eux un ensemble de paroles qui culminent dans l'énonciation d'un seul nom, celui de l'être que l'on honore, ou que l'on adore, ou que l'on aime, mais aussi et toujours son propre nom. L'improvisation est le fait le plus élevé du talent poétique. Ce qu'exige de travail l'action poétique est sans doute l'application d'une technique rigoureuse, mais dont les poètes ne font pas état, semble-t-il. Le sommet de cette technique, au contraire, est très bien désigné; il s'agit de *balāgat*, l'éloquence sans doute, mais plus précisément une expression calculée pour ne dire que du sens, et le dire le plus complètement, avec toutes les suggestions dont les mots peuvent être porteurs. Neẓāmī s'est distingué tout particulièrement dans le fait qu'il a opéré une mutation importante dans l'expression de la conscience poétique. La tradition voulait, les circonstances historiques aussi, qu'un poète exalte son propre nom en particulier en abaissant dans le blâme celui de ses rivaux; Neẓāmī a soudain tourné vers lui seul cet éloge et ce blâme attendus. D'autres part, l'inspiration poétique s'est personnalisée chez lui sous la forme d'une voix céleste intérieure à son cœur, qui l'a poussé à la solitude du monastère qu'a été pour lui le grand fait de sa vie: la poésie. L'une des grandes leçons de ces brillants siècles de poésie persane est que politique et poétique sont deux pouvoirs en concurrence, le deuxième s'affirmant comme très nécessaire à l'humanisation du premier.

Sīmā ORSINI

‘Aziz-e Nasafi, penseur mystique iranien du VII^{ème} / XIII^{ème} siècle*

Approche bibliographique

Cet article se réfère aux recherches faites sur la biographie de ‘Aziz-e Nasafi, essentiellement à travers ses œuvres qui restent encore relativement peu explorées de nos jours.

Au XX^{ème} siècle, il n'est d'abord connu que des spécialistes. en 1946 et 1953, F.Meier consacre une étude approfondie à l'ensemble des manuscrits de ses œuvres (tous inédits à l'époque).¹ En 1962, M.Molé fait paraître la première édition critique, avec une étude de cinquante-sept pages en français,

* Ce texte reprend les grandes lignes d'un mémoire de D.E.A. soutenu le 14 octobre 1992 à l'Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III.

1. F. Meier, «Das problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams», *Eranos Jahrbuch XIV* (1947), pp. 149-227. Voir aussi «Die Schriften des ‘Aziz-i Nasafi», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 52 (1953), pp. 125-182.

d'un ensemble de traités de Nasafi, réunis sous le titre de *Kitāb al-insān al-Kāmil* (Le livre de l'homme parfait). Cet ouvrage se compose de trois recueils qu'il nomme de façon arbitraire: *Kitāb al-insān al-Kāmil*, *Mabda' wa ma'ād*, et *Manāzil al-sā'irīn*.² En 1344/1965 A.Mahdavi-ye Dāmghāni publie une édition de *Kašf al-ḥaqāyiq* (Dévoilement des vérités essentielles), accompagnée de notes et d'une introduction.³

En 1970, le Dr. André Berthels fait paraître une édition de la *Zubdat al-Ḥaqāyiq*⁴ (Quintessence des vérités essentielles) à Moscou et en 1393/1985, Haqqverdi-e Nādsari fait publier le même ouvrage à Téhéran.⁵

Enfin, de rares traductions le font connaître quelque peu. En 1984, Isabelle de Gastine publie une traduction du *Kitāb al-insān al-kāmil: Le Livre de l'homme parfait*.⁶ Il existe également une traduction en russe de la *Zubdat al-ḥaqāyiq*, faite en 1989, par Rustam Sukrov à partir de l'édition A. Berthels.⁷

Pourtant, le *Maqṣad-e aqṣā* de Nasafi a retenu jadis l'attention des orientalistes attentifs au soufisme. Il a été traduit dès 1655 en latin par Andréas Muller,⁸ et cette traduction

2. Azizoddin Nasafi (VII^{ème}/XIII^{ème} siècle), *Le livre de l'homme parfait (Kitāb al-insān al-kāmil)*, recueil de traités du soufisme en Persan publié avec une introduction par M. Molé, Bibliothèque Iranienne. vol.11, Téhéran/Paris, 1962, introduction pp. 37-8.

3. Shaykh 'Abd al-'Aziz ibn Mohammad Nasafi, *Kašf al-Ḥaqā'iq*, Majmu'eh-ye motun-e fārsi, n°24, introduction et notes par A.Mahdavi-ye Dāmghāni, Zabān va farhang-e Irān zamin, n°109 (Ed.Bongāl-e tarjomeh va našr-e ketāb), Téhéran, 1344/1965.

4. «*Zubdat al-Ḥaqā'iq*» in *Panj resāleh dar bāre-ye āfāq wa anfos*, André Berthels, Moscou, 1970.

5. 'Aziz ibn Muhammad al-Nasafi, *Zubdat al-ḥaqāyiq*, introduction et notes de Haqqverdi-e Nāseri, Téhéran, Ṭahuri, 1363/1985.

6. Nasafi. *Le Livre de l'homme parfait*, Traduction du persan par Isabelle de Gastine, Paris, 1984.

7. «'Aziz al-din Nasafi, i ego traktal (et son traité) ... *Zubdat al-Ḥaqā'iq*», in *Sufizm v kontekste musul'mansko*, Rustam Sukrov, Kul'turi, Moscou, 1989, pp. 35-79 (Aimable communication du Dr. O. Akimoushkin, Institute of Oriental Studies, St. Petersburg).

8. A. Muller, *Excerpta manuscriptorum quorundam turcicorum quod de Azizo*

fut utilisée, ainsi qu'un certain nombre de manuscrits persans, arabes et turcs de la Bibliothèque de Berlin, par F.A. Tholuck⁹ dans son traité: *Le Soufisme, ou la Théosophie panthéiste des Perses*, «resté longtemps classique».¹⁰ En 1867, E.H.Palmer publia une paraphrase en anglais du même texte,¹¹ réimprimée en 1938. Enfin, il existe une édition lithographiée, datée de 1303/1885 de la *Zubdat al-ḥaqāyiq (Mabda' wa ma'ād)* et du *Maqṣad-e aqṣā*, réunis dans un même volume, à la suite du *Šarḥ-e Ašī "at al-Lama'āt*, commentaire des *Lama'āt* de Faxr al-din-e 'Erāqi par Jāmi.¹²

Il faut également mentionner l'édition sans date de *Maqṣad-e aqṣā* et de la *Zubdat al-ḥaqāyiq* de Hāmed-e Rabbāni¹³ qui semble avoir été réalisée à partir de l'édition lithographiée ou alors à partir de la même version d'origine que cette dernière. Notons ici qu'il existe plusieurs versions du *Maqṣad-e aqṣā*.

En ce qui concerne l'homme, curieusement, il n'est mentionné que par l'hagiographe, le souverain timuride Hoseyn-e Bāyqarā dans les *Majalis al-'uṣṣāq*, œuvre peu fiable du point de vue historique.* En fait, notre seule source d'information réelle sur l'auteur nous vient de ses œuvres. Or, Nasafi, à l'instar des soufis, reste discret lorsqu'il parle à la première

←

Nescephaco, versione latina, Colonia, 1665.

9. Frid. Aug. Deofidus Tholuck, *Sufismus, sive Theosophia persarum pantheistica*, Berlin, 1821, p. 23.

10. M. Molé, Introduction à *Kitāb al-insān al-Kāmil*, p. 1.

11. E.H. Palmer, *Oriental mysticism*, London, Luzac & Co, 1938.

12. *Šarḥ-e Ašī "at al-Lama'āt-e Mowlānā Jāmi; Maqṣad al-aqṣā-ye Šeyx 'Aziz-e Nasafi; Mabda' wa Ma'ād-e Šeyx 'Aziz-e Nasafi; Jawāher al-asrār wa Montaxab-e Miftāh al-asrār* (collectif), lithographie, Bombay, 1303/1886 et Téhéran, 1353/1934; *Maqṣad*, pp. 129-195; et *Zubdat al-ḥaqāyiq*, pp. 196-241.

13. *Ašā "at al-Lama'āt-e Jāmi, Sawāneh-e Ġazāli, Šarḥ-e beyt-e Masnavi, Maqṣad-e aqṣā, Zubdat al-ḥaqāyiq, Montaxab-e čāhār 'onvān-e Kimiyā-ye Sa'ādat*, Ganjineh-e 'Erfān, Hāmed Rabbāni (Ed. Ketābxāneh-ye Hāmedi), Téhéran.

* Voir *infra*, note 48.

personne. Il se présente sous les adjectifs: *za'īf*, *bičāreh*, *faqīr*, *xādem*, *haqīr*, et très rarement *mowwahhed*. Il nous donne quelques maigres indications sur sa ville natale, Naxšab, sur ses voyages (notamment son exil de Bukhārā [Boxārā], sous la menace mongole en 671/1273), ainsi que sur ses pèlerinages aux tombeaux de Sa'd al-din Ḥamuyi, son maître, (m. 650/1252), et de 'Abd al-Allāh Xaffī (m. 371/982). Dans les prières et souhaits qu'il formule dans ses œuvres, il nous permet d'entrevoir qu'il vit une période de peur face à l'instabilité politique de son temps. Il nous informe des querelles entre différents courants de pensée, religions et sectes religieuses. On sait également qu'il apprit la médecine pour mieux comprendre le fonctionnement des sens et qu'il l'aurait pratiquée. Il connaissait bien les sciences de son époque. Il nous laisse enfin entendre qu'il n'est pas homme d'écriture de sa propre volonté. Son langage, qui se veut pourtant clair et simple, devient obscur et ne révèle rien quant à ses pratiques soufies et à sa véritable appartenance à une confrérie.

Nasafī subit l'influence de grands maîtres spirituels et penseurs directement ou à travers leurs œuvres. Ce qui explique la diversité et la complexité des thèmes qu'il développe. Certains sont mentionnés dans ses œuvres, d'autres se devinent. A titre d'exemple, nous relevons un nombre important de mots du vocabulaire akbarien dans le lexique de ses écrits, qu'il a pu connaître à travers les œuvres d'Ibn 'Arabī (m.638/1240), et aussi par l'enseignement de son maître, Sa'd al-din Ḥamuyi, un proche de Ṣadr al-din Rūmi (Qonyavi, m.673/1275) et beau-fils d'Ibn 'Arabī, dont le rôle a été de transmettre la pensée akbarienne, avec ses propres concepts et son propre vocabulaire.

Il est étonnant de constater chez Nasafī deux attitudes lorsqu'il parle des différentes doctrines existantes: d'une part, il expose toujours le nombre maximum de doctrines ou d'opinions différentes, suivant les groupes de pensée, sans prendre aucun parti: les exotéristes, les soufis, les philosophes, les gens de l'Unicité, les hommes de réalisation spirituelle; d'autre

part, il laisse entendre parfois qu'il s'identifie à l'un des ces groupes; son choix peut d'ailleurs changer d'un écrit à l'autre.

Mais ce n'est pas là le seul point obscur dans les rapports que Nasafī entretient avec le soufisme. On sait qu'il a été aussi disciple¹⁴ de Sa'd al-din Ḥamuyi, ce dernier étant le *morid*¹⁵ de Najm al-din Kobrā (m.617/1220). Nasafī semble se rattacher à cet ordre en qualifiant Ḥamuyi de «notre maître», tout en ayant avec lui des divergences d'opinion sur certains points tels que l'apparition de l'Imām caché; il décrit les exercices pratiqués par ce dernier dans les *xāneqāh*-s. Enfin l'attitude de Nasafī envers les Ṣeyx-s nous semble ambiguë: ses attaques s'adressent-elles aux Ṣeyx-s en général ou plus particulièrement aux charlatans de son époque? Il reste également assez sceptique vis-à-vis des charismes (*karāmāt*) et se montre hésitant à propos des séances de *samā'* et de danses extatiques.

Après avoir relevé toutes ces contradictions, peut-on déterminer la confession à laquelle Nasafī était attaché, et conclure qu'il était un soufi peu convaincu, ou un soufi qui cachait son état? En tout état de cause, il apparaît comme un parfait transmetteur de doctrine tant auprès des initiés qu'auprès du commun des hommes. Les notions d'*axlāq* et d'*adab* sont toujours présentes à son esprit, et *āzār naresāndan* et *rāḥat resāndan* restent ses principes fondamentaux. Il est l'homme du juste milieu (*miyāneh row*) et veut garder la juste mesure dans tout ce qu'il fait. Ainsi, Nasafī n'aurait-il pas une double dimension: soufi compétent dans ses écrits et appartenant à une *tāriqāt* d'une part, attaché à des valeurs morales traditionnelles, essentiellement iraniennes, de l'autre? Nous développerons cet aspect dans un prochain article consacré à la pensée,

14. Nous reviendrons dans un prochain article sur ce point.

15. Sa'id Naficy, «Xānedān-e Sa'd al-din Ḥamuyi», *Konj-kāvi-hā-ye 'elmi wa adabi* (Les curiosités scientifiques et littéraires), Ed. de l'Université de Téhéran, n°83, Téhéran, 1329, pp. 6-39; Sa'd al-din Ḥamuyi, *Al-Meṣbāh fi-l-taṣawwuf*, correction et notes de N. Māyel-e Herawi, Ed. Molawi, Téhéran, 1362, p. 19; N. Māyel-e Herawi, «Jawāḥir al-kunūz», *Ma'āref*, n°3, march 1987; Koprülü Zad Fu'ad, «Sa'd al-din Hamawi», *Encyclopédie de l'Islam*, (ancienne édition), J.Brill, Leyde/Paris, 1934, IV/33.

au milieu intellectuel et à l'influence de Nasafī dans le monde mystique.

Quelques données biographiques et historiques

'Aziz al-din Moḥammad ibn-e Nasafī est probablement né à la fin du VI^{ème}/XII^{ème} siècle et a très certainement vécu pendant une grande partie du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle. C'est une période où l'Orient est le théâtre de nombreux bouleversements.¹⁶ Il subit d'un côté, l'invasion des Mongols en Perse dès 617 de l'Hégire, et de l'autre, celle des Turcs venus d'Asie centrale, qui conquièrent la quasi totalité de l'Asie musulmane jusqu'aux côtes de la Méditerranée, y ajoutant l'Anatolie.¹⁷ Par ailleurs, les Croisés sont vainqueurs en Orient et occupent une frange de la Syrie et de la Palestine. Ils chassent les musulmans et font progresser la reconquête chrétienne en Espagne. Cette période est l'une des plus sombres de l'histoire politique de l'islam. «L'Empire arabe était bien mort», nous dit Pierre Miquel,¹⁸ et en Perse, depuis longtemps, le califat n'exerce plus d'autorité.

Cette époque de grande tension provoquera de par le monde une «migration de l'élite musulmane». En ce qui concerne les soufis, d'un côté Ibn 'Arabī émigre d'Andalousie en Orient et de l'autre, les disciples de Najm al-din Kobrā se réfugient d'Asie Centrale en Iran, en Anatolie et dans le sous-continent indien. Cette migration sera à l'origine de la rencontre des

16. *The Cambridge History of Iran* (Ed. J.A.Boyle), Cambridge, 1968, vol. V, «The Saljuq and Mongol Periods»; voir aussi Jan Rypka, *History of iranian literature* (Ed. D. Rudel Publishing Company), University of Leiden, Leiden, 1968, «The Mongols»; également Zabīḥollāh Ṣafā, *Tāriḫ-e Adabiyāt dar Irān*, Téhéran, University of Tehran Press, 1351, vol. III; Jean Aubin, «Emirs Mongols et Vizirs Persans dans les remous de l'acculturation», *Studia Iranica*, cahier 15, Paris, 1995.

17. Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII^e-XV^e siècle, Méthodologie et éléments de bibliographie*, Paris, Maisonneuve, 1982, pp. 143-156: «La période de l'expansion turque et des croisades».

18. Pierre Miquel, *Le temps des barbares*, Paris, Nathan, 1987, pp. 191-195.

grands esprits, penseurs mystiques et philosophes. C'est une période d'histoire sombre qui voit cependant éclore des tendances mystiques. La deuxième moitié du XI^{ème} siècle, le XII^{ème} et la première partie du XIII^{ème} seront considérés comme les périodes les plus importantes dans l'histoire du soufisme. La Transoxiane, le Xorāsān et l'Irāq connaîtront de grandes personnalités religieuses, qu'il s'agisse de saints, de penseurs mystiques ou de soufis.

On constate une importante évolution de la vie culturelle durant la période seljuqide, illustrée par les œuvres du philosophe Sohrawardi «*maqtūl*» (m. 581/1185), des mystiques Abū Sa'īd Abu'l-Xayr (m. 440/1049), 'Abd al-Qāder al-Gilāni¹⁹ (m. 561/1166), Najm al-din Kobrā (m. 617/1220)... , et de personnalités telles que al-Māvardi (m. 450/1058), al-Qoṣayri (m. 465/1072), al-Ġazālī (m. 505/1111-2)...

Depuis déjà plusieurs siècles, l'Iran oriental et le Fārs constituent les deux pôles culturels de la vie iranienne autour desquels va graviter la vie de notre auteur: Boxārā et Chirāz, Nasaf et Abarqūh.²⁰ L'Anatolie seljuqide, en raison de l'invasion mongole, devient, à son tour, un autre centre culturel important.²¹ C'est d'ailleurs là que se réfugient Najm al-din «Dāyeh» Rāzi (m. 654/1256), et quatre ans avant lui Bahā' al-din Valad (m. 625/1230) et son fils, Jalāl al-din Rūmi (Balxi, m. 672/1274), là aussi où Ibn 'Arabī se rend trois fois (Malatya, Siva et Konya). Šeyx Moḥy al-din 'Arabi, dit Šeyx al-Akbar, dont la personnalité dominera le soufisme, répandra son enseignement au Caire, à Damas et à Konya où il ralliera beaucoup de disciples, et formulera sa doctrine de *waḥdat al-wujūd*.²²

19. W. Braune, «'Abd al-Kādir al-Djilāni», *Encyclopédie de l'Islam*, 1975, VI/70-71; «... al-Jilāni ou Gilāni, du pays de Gilān, au sud de la mer Caspienne».

20. M. Molé, Introduction à *Kitāb al-insān al-kāmil*, p. 7.

21. *Azbār-e salājeqe-ye Rūm*, Ebn-e Bibi, *The Seljuks in Asia minor*, (Ed. Dr. Maškur), Téhéran, 1350/1971; N. al-din Rāzi: *The Path of God's Bondsmen from origin to return*, New York, Delmar, 1982, traduction de *Mersād al-'ibād* par Hamid Algar, p. 10.

22. Nom donné par Sadr al-Din Oonvavi à la doctrine de l'Unité de

C'est au VI^{ème}/XII^{ème} siècle que Sohrevardi ressuscite la philosophie de l'ancien Iran, sa doctrine de la Lumière.²³ En ce même siècle, à Neyšābūr, dans le Xorāsān, Farid al-din 'Aṭṭār (m. 627/1230) élabore ses grandioses épopées mystiques.

La proclamation de la grande Résurrection (*qiyāmat*) à Alamut aura lieu en 559/1164.²⁴ L'Ismaélisme d'Iran survivra sous la forme d'un ordre mystique: «l'Ismaélisme pourra survivre à la tempête mongole, en revêtant sans usurpation le manteau du soufisme».²⁵ Cette période voit s'épanouir ensemble la mystique et la littérature persane en langue persane et non pas seulement en langue arabe. Dès le IV^{ème}/X^{ème} siècle, les Iraniens revivifient leur langue. Le *Livre des Rois* de Ferdowsi, la traduction de Ṭabari, l'histoire des Gaznavides par Beyhaqi et la monographie de la ville de Beyhaq (*Tārīx-e Beyhaq*),²⁶ *Kašf al-mahjūb* de Hojviri, le *Tafsīr* (commentaire du Coran en persan) de Surābādi, le *Tafsīr* d'Esfarāyini, le *Qabūs-nāmeḥ*, le *Siyāsāt-nāmeḥ* et les écrits en persan d'Abū Layṭ-e Samarqāndi et de 'Abd al-Allāh-e Anšārī ... en sont

←
l'Être d'Ibn 'Arabī. C. Addad, *Ibn 'Arabi ou le soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 275; Awḥad al-din Balyāni, *Epître sur l'Unicité absolue*, traduction M. Chodkiewicz, Paris, Les deux Océans, 1982, pp. 25-26; C. Chittick, «Sadr al-din Qūnawī on the oneness of being», *International philosophical quarterly*, New York et Namur, 1981, XXI, n°2, pp. 171-184.

23. H. Corbin, *Sohrevardi d'Alep* (Ed. Maisonneuve), 1939, (Publication) E. Iranien, n°16; H. Corbin, *Sohrevardi, Le Livre de la sagesse orientale*, Paris, Verdier, 1986; H. Corbin, *Shihāboddin Yahyā Sohrevardi Shaykh al-Ishrāq, L'Archange empourpré* (quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe), Paris, Fayard, 1979; Šeyx-e Šahīd, Šahāb al-din Yahya ibn-e Ḥabaš ibn-e Amirak (Abolfath Sohrevardi), *Ḥikmat al-išraq* (2^{ème} éd.), traduction et commentaire par le Dr. Seyyed Ja'far-e Sajjādi, Téhéran, Université de Téhéran, 1357.

24. Ch. Jambet, *La grande résurrection d'Alamout*, Paris, Verdier, 1983.

25. H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972, vol. III, «Aspects spirituels et philosophiques», p. 20.

26. C. Cahen, *op.cit.*, p. 145.

la preuve.²⁷ Le persan domine comme langue littéraire en Asie mineure conquise par les Turcs. Les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles marqueront donc l'âge d'or de la mystique, notamment de la littérature mystique persane, qui laissera des empreintes au XIV^{ème} siècle avec le *Divan* de Ḥāfez. C'est à partir du IV^{ème}/XII^{ème} siècle que la mystique se constitue pour l'essentiel en une discipline philosophique, et en particulier sous l'influence du Šeyx al-Akbar. D'ailleurs, il y a déjà un certain temps que l'on a pu constater chez les soufis l'apparition de la terminologie philosophique et de la théologie (*kalām*), avec des termes tels que *wujūd*, *ḥaqīqat*, *Zāt-e Bāri*, *Ta'ālā*, *ṣefāt*, *af'āl*, *ḥaqīqat-e 'ālam*, *mabda' wa ma'ād*, *ḥodut wa qidam*, *kalām-e ḥaqq*, *jabr wa extiyār*...²⁸ Nous retrouvons ce vocabulaire dans les écrits de 'A. Nasafi.

Cette période est également marquée par une stabilisation des ordres (ou confréries) soufis²⁹ existant déjà depuis quelque temps. La confrérie (*ṭarīqat*) Kobraviyyeh³⁰ dont 'A. Nasafi sera indirectement un disciple, s'épanouira à l'époque mongole, en Asie centrale et au Xorāsān, à l'instigation du Šeyx Abū al-Janāb Aḥmad ibn-e 'Omar Najm al-din.

27. G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963, pp. 31-128.

28. Sa'id Ḥamidiyān, «Aziz al-Din Nasafi», *Ma'ārif*, Téhéran, n°4 (juillet 1987), pp. 133-148.

29. M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, Les deux Océans, 1982, pp. 85-120.

30. L'histoire de la Kobraviyyeh nous est peu connue, elle a été remplacée par la Naqšbandiyyeh en Asie centrale et au Xorāsān depuis le XV^{ème} siècle. Cf. H. Algar, «Kubra», *Encyclopédie de l'Islam* (2^{ème} éd.), Brill; pour Kubrā, voir: F. Meier, *Najm al-Din Kubra, Fawā'ih al-Ġamāl wa fawātih al-Ġalāl*, Wiesbaden, 1957; M. Molé, *Traité mineurs de Najm al-Din Kubrā*, Le Caire, 1963, t. IV; M. Molé, «Les Kubrawiya entre sunnisme et shi'isme aux VIII^{ème} siècle de l'Hégire», Extrait de la *Revue des Etudes Islamiques* XXIX, Paris, Geuthner, 1961, pp. 61-142; H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Présence, 1984, chapitre 5, «Visio smaragdina», pp. 71-108; 'Abdal al-Raḥmān-e Jāmi, *Nafahāt al-'uns min ḥazarāt al-quds*, correction et introduction de Maḥdi Towḥidi-pūr, Téhéran, Ketābforuši-ye Maḥmudi, 1336, p. 419.

Elements de biographie

Le nom de l'auteur

Notre auteur se présente sous le nom de 'Aziz ibn-e Moḥammad al-Nasafi. Certains lui ont donné le nom de Naxašbi,³¹ nous pouvons rencontrer également 'Aziz al-din ibn-e Moḥammad al-Nasafīal-Naxašbi,³² ainsi que al-Boxāri,³³ mais le plus souvent, c'est *az'af al-žu'afā wa xādem al-fuqarā, in bičāreh*,³⁴ 'Aziz-e Nasafi. Dans certains catalogues de manuscrits, on lui a attribué les titres de "maître du temps" (*Šeyx-e waqt*),³⁵ ou alors "maître parfait" (*Šeyx-e kâmel*),³⁶ ou encore Šeyx tout court; et enfin "connaisseur des choses divines" (*Āref-e rabbāni*).³⁷ Režā Kaḥḥāleh, quant à lui, nomme l'auteur 'Abd al-'Aziz,³⁸ et dans la préface de la copie

31. Aḥmad Monzavi, *A catalogue of Persian manuscripts*, Téhéran, 1349, Vol. II, part 1, p. 1009; M.T. Dânech-Pajouh, *Catalogue méthodique, descriptif et raisonné des manuscrits philosophiques, mystiques et apologétiques persans et arabes de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran* (don de M. le professeur Meshkât), imprimerie de l'Université de Téhéran, 1953/1332, Vol. 3, p. 443, «Resāleh-hā-ye Naxšabi».

32. *Az-Zarī'a ilā tašāniḥ al-šhi'a*, Téhéran/Najaf, Ed. 'Allāmeḥ al-Šeyx Aqā Bozorq al-Tehrāni, 1387/1967, Vol. 18, p. 209; et 1393/1974, Vol. 22, p. 110.

33. Hermann Ethé, *Catalogue of the persian, turkish, hindūstani and pushtū manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889, Vol. I, n°1250, p. 778; A.M. Piemontese, *Catalogue die manoscritti persiani conservati nelle Biblioteche d'Italia*, Rome, 1989, n°137; II, m.s. or. 337, pp. 102-103.

34. *Bičāreh* est composé de *bi* (sans) et *čāreh* (solution); il n'existe pas, en français, de réelle traduction de ce mot qui décrit l'état de quelqu'un qui est dans une impasse, démuné et sans recours aucun. Certains mystiques persans se sont attribués cet adjectif, ainsi que *za'af* et *faqir*.

35. M.T. Dânech-Pajouh, *Op.cit.* vol. 3, p. 444.

36. *Ibid.*, p. 443.

37. Moḥammad-Ma'sūm Širāzi «Ma'sūm 'Ali-šāh», «Nāyeb al-Šadr», *Tarāyiq al-ḥaqāyiq*, Téhéran, 1339, II/54.

38. 'Omar Režā Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'ali fī tarājima mušannifi al-kutubi al-'arabiyya*, Damas, Taraqqi, 1377/1958, vol. v, p. 262; 'A. Nasafi, *Bayān al-Tanzil*, Téhéran, Bibliothèque de Majles-e Šowrā-ye Melli, n°4136/2 fol-201 v°; *A catalogue of the manuscripts in the Parliament Library* (persan, arabic & turkish), by ..., 1966/1345, vol.

de *Maqṣad* conservée à Berlin, on lit: 'Aziz ibn-e Moḥammad al-Naqi.³⁹ Il joue avec le mot 'aziz (cher), tantôt pour se désigner,⁴⁰ tantôt pour désigner l'autre, un ami; et parfois même, c'est de 'Aziz à 'Aziz.

Sa ville natale

Il est originaire de Naxšab,⁴¹ en arabe Nasaf. « ... Il fut un temps où en notre province, dans la ville de Nasaf, et même dans toute la Transoxiane, s'éleva cette discussion: l'attribut de la sainteté (*wilāyat*) est-il supérieur à celui de la prophétie (*nubuwwat*) ou inversement?»⁴² ... «J'ai assemblé et écrit ces six principes (*aṣl*) dans notre province, la Transoxiane, dans la ville de Nasaf qui est le lieu de ma naissance».⁴³

Quelques dates de sa vie

Nous ignorons notamment les dates de sa naissance et de sa mort. Nous essaierons cependant de déterminer l'une et l'autre ultérieurement, à travers ses œuvres. Dans la copie manuscrite du *Maqṣad-e aqṣā* conservée à la Bibliothèque nationale de France (suppl. Persan 124), il parle de ses quatre-vingts années d'expérience mystique: ... « Ô derviche, tant que tu ne te connais pas, tu ne connaîtras pas ton Dieu.

XI, p. 134 *Majmu'a* n°3136.

39. Wilhem Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften*, Berlin, 1888, n° 176 a (6), p. 1053.

40. 'A. Nasafi, *Ketāb al-Tanzil*, Istanbul, Bibliothèque Veliyuddin, n° 1767, fol. 82; et Veliyuddin 1808, fol 11 v°.

41. Naxšab ou Nasaf, ville en Transoxiane, d'après *Borhān-e qāte* ' (éd. Mo'in), se trouvait sur la route de Boxārā (venant de Balx); elle était à quatre jours de Boxārā et à huit jours de Balx, dans la plaine ou la vallée de l'Amu Daryā (Oxus) et de la Jeyḥun de l'époque. Voir également: Mirzā Moḥ.-'Ali Modarres, *Reyhānat al-adab*, Tabriz, 1347, vol IV, p. 179.

42. 'A. Nasafi, *K. al-insān al-kāmil*, ..., p. 316.

43. 'A. Nasafi, *Tanzil*, Istanbul, Bibliothèque Veliyuddin, n°1767, faṣl-e šešom p. 63; aussi Veliyuddin, 1808, faṣl-e šešom, fol 43 v°; aussi, 'A. Nasafi, *Maqṣad*, suppl. pers. 124, fol. 303.

Connais-toi, c'est comme si tu connaissais Dieu. C'est peu, mais si ardu; il m'a fallu quatre-vingts ans pour y parvenir et durant ces quatre-vingts années, dès que l'on me montrait un sage (*dānā*)⁴⁴ et un être intelligent (*zirak*,⁴⁵ je me précipitais vers lui, je restais à son service longtemps; le but dans tout ceci était de me connaître . . . ». Nous ne retrouvons pas le chiffre quatre-vingts dans une autre copie du *Maqṣad* plus ancienne, également conservée à la Bibliothèque nationale de France (supplément persan, 120) alors que dans la version lithographiée,⁴⁶ les mots «quatre-vingts ans» sont barrés puis recopiés. Nous envisageons d'approfondir cette question en comparant d'autres copies manuscrites du *Maqṣad*. Cependant cette mention est également absente de la copie du *Maqṣad* conservée au Musée National du Pakistan à Karachi (N. M. 1969, n°137/12).⁴⁷

Les quelques rares hagiographes qui ont évoqué notre auteur ne font que se répéter les uns les autres, et ne nous donnent pas plus d'informations que les œuvres mêmes de Nasafī qui a été manifestement totalement oublié, à tel point que l'on est en droit de se demander si cela n'était pas délibéré de la part de certains. Par exemple, 'Abd al-Rahmān Jāmi, qui dans son ouvrage *Nafahāt al-'uns* consacre des pages entières à des personnages moins importants, ne dit pas un mot de Nasafī bien que l'étude de certains de ses écrits révèle des empreintes nasafiennes. L'auteur des *Majālis al-'uṣṣāq*⁴⁸ lui

44. *Dānā* du verbe *dānestan* qui veut dire savoir, est celui qui possède le savoir. Soulignons que Nasafī distingue le Šeyx (*Pišvā*, c'est-à-dire celui qui va devant) et le *hakīm* du *dāna* (un homme d'expérience).

45. D'après Nasafī, le *zirak* est celui qui a appris la *šari'at* et les *ma'āref*, il est donc prêt à choisir un šeyx pour avancer dans la voie mystique.

46. A.Nasafī, *Maqṣad-e aqṣā*, . . . , Lithographie, . . . , chapitre «Bedān keh ensān 'ālam-e ṣaḡir ast . . . », pp. 168-169; *Maqṣad* . . . Ed. Rabbāni, p. 254.

47. *Catalogue of persian manuscripts in the National Museum of Pakistan at karachi*, prepared by S.'Arif Nauchahi, Islamabad, Islamabad of Persian studies, 1404 h.1./1983, p. 1969. (Nous remercions Mr 'A. Nauchahi de nous avoir envoyé cette copie).

48. Kamāl al-din, Sultan Ḥosein ibn Sultan Maṣṣūr ibn Bāikarā ibn

consacre deux à trois pages, qui ne sont ni savantes, ni très documentées, ni réellement biographiques. Nous ne pouvons donc pas nous fonder sur les renseignements qu'il donne pour en apprendre un peu plus sur Nasafī. En effet, il nous parle de l'amour de Nasafī⁴⁹ pour le fils d'un émir du sultan Jalāl al-din, et révèle que ce jeune homme se plaint auprès de Nasafī, car celui-ci aurait dévoilé le secret de leur amour, indiscretion qui serait dans ses habitudes.

En examinant succinctement cette œuvre, nous constatons que Ḥoseyn-e Bāyqarā attribue à peu près les mêmes histoires d'amour à d'autres soufis. Ainsi, parmi bien d'autres, dans la 27^{ème} séance, il écrit que Najm al-din Rāzi, auteur du *Mirṣād al-'ibād*, était amoureux d'un jeune bijoutier . . .⁵⁰ Dans la 11^{ème} séance 'Ayn al-Quzāt-e Hamadāni était également amoureux d'un jeune bijoutier pour qui il composa les *Lawāyeh*⁵¹ Dans la 24^{ème} séance, on apprend que Šeyx Moḥy al-din E'rābi ['Arabi] était amoureux d'un jeune homme Ṣadr al-din-e Qonyavi». Leur rencontre est illustrée dans le texte par une jolie miniature où l'on voit le Šeyx à cheval, suppliant Qonyavi de monter et ce dernier se faisant prier.⁵²

Bien que cet ouvrage ne soit pas une véritable source de documentation, il nous est cependant précieux comme unique source hagiographique. Il mentionne des dates que Nasafī d'ailleurs nous donne lui-même dans ses traités, mais il date sa mort à Abarqūh en 661/1263.⁵³ Cette date est inexacte,

←
'Omar Sheikh ibn Timour kourkan, *Medjālis el-Oushshāk* (Séances des amants), Supp. persan 1424; Charles Schefer et E. Blochet, *Catalogue des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, Paris, 1900, vol. I, n° 424: recueil de biographies des mystiques par le Prince Timouride, composé en 908/1503.

49. *Catalogue Blochet*, . . . , vol. I, n°427, Supp. persan 1150, fol. 107 V/108 R, séance vingt-huitième; vol. I, n°423, Supp. persan 776, fol. 143 V/144 R.

50. Vol. I, n°426, Supp. persan 1559, fol. 110 R.

51. Vol. I, n°427, Supp. persan 1150, fol. 64/65 V.

52. Vol. I, n°427, Supp. persan 1150, fol. 96 V/97 R.

53. Dans l'encyclopédie persane *Loqat-nāmeḥ-ye Dehḥodā*, nous lisons

car Nasafī lui-même nous fait connaître dans la préface de son livre *Kašf al-ḥaqāyeq* des dates et faits bien précis. Tout d'abord, il nous donne la date de la demande des derviches pour la composition de son *Kašf al-ḥaqāyeq*: 1^{er} rajab 671/22 janvier 1273. Il explique la raison du retard de la composition de son œuvre par l'attaque et la destruction, dans cette même année, de la Transoxiane et de Boxārā par l'armée des infidèles, et place la date de la composition en 680/1281. «J'étais à cette date dans la ville de Boxāra avec un groupe de derviches; le matin du vendredi du 1^{er} rajab de cette année, avant que l'armée des infidèles arrive à Boxārā pour tuer et piller, nous avons quitté la ville, ou plus exactement, ils nous ont fait partir. Nous avons traversé l'eau de Xorāsān, l'Ōxus, et sommes arrivés au Xorāsān. Depuis, chaque jour nous sommes allés d'un endroit à l'autre ... et voilà pourquoi la composition de ce livre a été retardée jusqu'en 680/1280».⁵⁴

L'histoire corrobore les dires de Nasafī et, d'après Rašid al-din Faẓl al-Allāh Hamadāni,⁵⁵ un certain Aqbek avait conseillé à l'Ilxān Abāqā [xān] de détruire Boxārā, car cette ville pouvait être un appui stratégique. Le 1^{er} rajab 671/22 janvier 1273, les habitants se refusant à quitter la ville, Aqbek assiégea Boxārā et y entra pour la piller, la raser et en massacrer tous les habitants.

Enfin, Nasafī raconte le rêve qu'il eut dans cette dernière année et qui l'aurait empêché de diffuser le *Kašf* avant l'an 700/1300: «Cette année-là, le soir où je devais assembler mes écrits pour les faire voir aux 'azīzān,⁵⁶ j'ai rêvé du Prophète

←
sous Abarqūh ou Abarquyeh: «Nom d'un des limons de la ville de Yazd à l'ouest d'Ābādeh et au nord de la ville de Bābak. Abarqūh veut dire la région montagneuse ou au-dessus de la montagne. Les habitants du Fārs l'ont appelée Kūh (=montagne)» (Téhéran, 1335, Vol. II, p. 269, 3^{ème} col.).

54. A. Nasafī, *Kašf al-ḥaqāyeq*, p. 2.

55. Rašid al-din Faẓl al-Allāh Hamadāni, *Jāmi' al-tawāriḫ*, Téhéran, Eqbāl, 1338 (1959), vol. II, pp. 766-768; voir aussi F. Meier, «Die Schriften des Aziz i Nasafī», *W.Z.K.M.*, p. 142.

56. Par 'azīzān, il entend les derviches. Nasafī appelle derviches les

qui m'a ordonné de ne pas le diffuser avant sa 700^{ème} Hégire (...) Sache que c'était le *jamādi al-awwal* 680 (27 août 1282). J'étais dans la province du Fārs, dans la ville de Abarqūh (...). J'étais assis, j'écrivais à la lumière d'une lampe, j'ai été emporté par le sommeil, j'ai vu mon père qui est arrivé; je me suis levé et l'ai salué; il me dit que le Prophète, le Šeyx 'Abd al-Allāh Xafif, et le Šeyx Sa'd al-din Ḥamuyi, que le salut de Dieu soit sur eux, étaient assis dans la Mosquée d'Abarqūh, et qu'ils souhaitaient me voir (...) Le Prophète s'adressa à moi, et me dit:

«Aujourd'hui, le Šeyx Sa'd al-din Ḥamuyi m'a parlé de toi. Il s'inquiète à ton sujet. Il dit que ce qu'il a réuni dans quatre cents grands et petits cahiers,⁵⁷ tu l'as réuni en dix traités, et ce qu'il a fait tant d'efforts à cacher, tu l'as révélé, et qu'enfin il craint qu'il ne t'arrive du mal. Je lui répondis de ne pas s'inquiéter, d'être tranquille, car tu es sous la protection de Dieu ... Malgré cela, le Šeyx Sa'd al-din Ḥamuyi m'a demandé que nous allions te prévenir, pour que tu ne dévoiles pas ce livre sans notre permission, avant ma 700^{ème} Hégire ...»⁵⁸

Ce rêve nous permet d'émettre deux hypothèses. La première est que notre auteur aurait respecté l'ordre du Prophète et aurait attendu l'an 700/1300 pour diffuser son *Kašf al-ḥaqāyeq*. La deuxième hypothèse est qu'il serait mort entre 680/1281 et 700/1300. Il semble n'avoir pas pu finir les dix traités qu'il annonce, puisque nous n'en retrouvons que sept. Cependant, les sujets de ces épîtres manquantes sont traités de façon dispersée dans les écrits de l'auteur.

Il est dans tous les cas certain qu'il n'est pas mort avant 680/1281, comme nous l'affirme la majeure partie des documents consultés, se basant sur l'unique œuvre hagiographique s'intéressant à Nasafī, celle du Prince Timuride Ḥoseyn-e

←
gens engagés dans la voie mystique.

57. La leçon «cent grands et petits cahiers ...» se trouve également, par exemple dans la copie manuscrite du *Kašf al-Ḥaqāyeq* conservée à la Bibliothèque de Veluyuddin.

58. A. Nasafī, *Kašf al-ḥaqāyeq*, ..., pp. 2-4.

Bāyqarā. Wilhelm Pertsch,⁵⁹ Carl Brockelmann,⁶⁰ Charles Schefer, E. Blochet,⁶¹ Wladimir Ivanov,⁶² Hermann Ethé,⁶³ Charles Rieu,⁶⁴ A.J. Arberry,⁶⁵ Hamid Algar,⁶⁶ et bien d'autres spécialistes, fixent sa mort en 661/1262-1263. Cependant, le *Fihris al-makhtūtāt al-fārsiyya*,⁶⁷ s'inspirant probablement de *Reyhānat al-adab*,⁶⁸ le fait mourir en 533/1139. En effet, ce dernier rapporte, d'après Hājji Xalifeh, que Nasafī est mort en 533/1139 et qu'il est l'auteur du *Masjed-e [ka'beh wa] aqṣā*. Zabiḥollāh-e Ṣafā⁶⁹ corrige «l'erreur» de Hājji Xalifeh, «auteur» de cette déclaration. Nous n'avons pas pu identifier cet aveu car le *Kašf al-zunūn*⁷⁰ n'en signale pas l'existence.

59. W. Pertsch, *Verzeichnis der persischen Handschriften*, ..., n°176 a (6), p. 1053.

60. C. Brockelmann, *Katalog der orientalischen Handschriften der Stantbibliothek zu Hamburg, mit Ausschluss der hebraischen*. Teil I. *Die arabischen, persischen, türkischen, syrischen, äthiopischen Handschriften*, Hamburg, 1908, n°149 (2), p. 82.

61. Ch. Schefer, E. Blochet, *op. cit.*, Vol. I, n°99, Supp. persan 120.

62. W. Ivanov, *Descriptive catalogue of the persian manuscripts*. Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1926, n°414, p. 286.

63. H. Ethé, *Catalogue of the persian, turkish, hindustani and pashtu Manuscripts in the Bodleian Library*, ..., vol. I, n°1250, p. 778.

64. Ch. Rieu, *Catalogue of the persian Manuscripts*, ..., Londres, 1881, 3 vol., Vol. II, n°25, p. 834.

65. E.H. Palmer, *Oriental mysticism*, (Ed.Luzac), 2^{ème} édition, 1938 (Introduction Arberry, p. II).

66. H. Algar, «Kubrā», *E.I.*², Nous trouvons quelques lignes sur la vie de notre auteur au sein de cet article.

67. *Fihris al-makhtūtāt al-fārsiyya*, Le Caire, Dār al-kotob, 1967, Vol. II, n°2274, p. 175.

68. Mirzā Moḥ-'Ali Modarres, *Reyhānat al-adab*, 3^{ème} édition, Tabriz, 1347, Vol. VI, p. 172.

69. Zabiḥollāh Ṣafā, *Tarix-e Adabiyāt dar Iran*, Téhéran, 1977, Vol. III (part II), p. 1224.

70. Muṣṭafa ben Abdallah Katib Jelebi, *Dicto et nomine Hāji khalifa*, *Lexicon, bibliographicum et encyclopaedicum*, (Ed. Flügel), Leipzig, 1835-1858. Dans le même contexte, nous sommes sûre que la version originale de *Maqṣad-e aqṣā*, contrairement à l'affirmation erronée de Hājji Xalifeh, est persane. En effet, celui-ci a dû confondre l'original persan du *Maqṣad-e aqṣā* de 'A. Nasafī avec la traduction persane de *Maqṣad aqṣā fi tarjamat al-mustaṣṣā* de X^w ārazmi: (H. Khalifa, Vol. 6, p. 90).

Cependant, cette œuvre est attribuée à Qoṭb al-aqṭāb Moḥ. al-Česti.⁷¹

Rezā Qolī Khān, l'auteur du *Majma' al-fuṣṣḥā* et du *Riyāz al-'ārefin*,⁷² le fait quitter Boxārā définitivement en 616/1219 à la suite de l'attaque mongole. Il se serait alors fixé à Abarquh, où il serait mort; cette erreur provient de la confusion qu'il fait entre l'attaque mongole et celle de l'armée des infidèles citée par Nasafī lui-même. En revanche, d'autres ouvrages, dont nous ignorons les sources, avancent des dates largement postérieures: *Mu'jem al-mu'allifin*,⁷³ et *Hadiyyat al-'arifin*,⁷⁴: 687/1287; et *Az-zari'a*... : 691/1292. A.M. Piemontese⁷⁵ donne 681/1282. Quant à A. Mahdavi-ye Dāmḡānī, l'éditeur du *Kašf al-ḥaqāyiq*,⁷⁶ il interprète de façon différente de la nôtre, les dates mentionnées dans l'œuvre, mettant en doute la date de 671 pour l'attaque de Boxārā par l'armée des infidèles, affirmant qu'à cette époque il n'y avait pas d'attaque mongole. F.Meier reste très évasif sur la date de la mort de notre auteur.⁷⁷ Enfin, Marijan Molé⁷⁸ détermine l'époque de sa mort, d'après l'étude de différentes copies manuscrites des traités de Nasafī, entre 691/1292⁷⁹ et 700/1300.

Il ressort de tout ceci que la seule et unique source hagiographique, les *Majāles al-'uṣṣāq*, a été à l'origine de toute

71. *Az-zari'a*..., Vol.XXI, Téhéran-Najaf, 1392/1972, p. 16.

72. *Majma' al-Fuṣṣḥā*, de Rezā Qolī Khān (Ḥedāyat), Téhéran, éd. Mazāher Moṣaffā, 1339, Vol. II, p. 869; *Riyāz al-'arifin*, «*Tazkereh al-muḥaqqueqin*», Téhéran, Āftāb, 1316/1937, p. 175.

73. Rezā Kaḥḥāle..., Vol. V, p. 262.

74. Isma'il Paša Baqdatli, *Hadiyyat al-'arifin, Asmā' al mu'allifin wa āṣār al-muṣannifin*, Istanbul, 1951-1955, Vol. I, p. 580.

75. A.M. Piemontese, *Op.cit.*, n°137 (I), ms OR.377, pp. 102-103.

76. 'A. Nasafī, *Kašf al-ḥaqāyiq*..., p. 18 des notes.

77. Il est à noter que la mention de «al-arwāḥ» ne figure que sur la couverture du manuscrit d'Istanbul, Bibliothèque Süleymaniye, Sehid Ali Pâsâ n°1363, et a été ajoutée très certainement plus tard par une autre main.

78. 'A. Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, Introduction Marijan Molé, pp. 3-7.

79. *Idem.*, p. 5 (manuscrit du Parlement de Téhéran, fonds Ṭabāṭabāyī, 994, compilé en Ramadan 691).

une série d'erreurs, répétées de siècle en siècle et jusqu'à nos jours et selon lesquelles il serait mort sensiblement plus tôt que la date réelle.

Ses voyages

Contrairement à l'opinion de F. Meier,⁸⁰ il nous semble impossible de donner un itinéraire précis et un calendrier de tous ses déplacements, notamment de son immigration définitive de Boxārā, car rien ne nous permet d'affirmer qu'il n'est pas revenu plusieurs fois dans les mêmes villes; nous nous bornerons donc à relever certaines de ses citations dans lesquelles il fait mention de ses voyages:

«... O Derviche, j'ai assemblé et écrit ces quatre traités [premier traité: de la Connaissance de l'homme,⁸¹ deuxième traité: de l'Unité de l'unique (tawhid),⁸² troisième traité: de la Création des esprits et des corps,⁸³ quatrième traité: de l'Origine et du Retour selon les philosophes⁸⁴] dans quatre provinces: le premier, en l'an 660, dans la ville de Boxārā, le second au Xorāsān à Baḥrābād, sur la tombe du Šeyx des Šeyx-s Sa'd al-din Ḥamuyi que Dieu sanctifie son âme, le troisième dans la ville de Kermān, le quatrième dans la ville de Širāz, sur la tombe du Šeyx des Šeyx-s Abū 'Abd-Allāh Xafif, son âme soit sanctifiée, en l'an 680...»⁸⁵

«... O Derviche, j'ai assemblé ces trois traités, du Voyage spirituel, de la Retraite cellulaire et de l'Amour dans la ville de Širāz, sur le tombeau du Šeyx des Šeyx-s Abu 'Abd-Allāh Xafif, que Dieu sanctifie son âme...»⁸⁶

«... O Derviche, j'ai assemblé et écrit ces trois traités [il s'agit des traités supplémentaires que l'on trouve dans le *Kitāb al-manāzil al-sā'irin*]: à Esfahān...»⁸⁷

«... O Derviche, j'ai assemblé et écrit ces cinq chapitres [ch.

80. F. Meier, «Die schriften des Aziz i Nasafi», WZKM, pp. 142-144.

81. 'A. Nasafi, *Kitāb al-insān al-kāmil*, p. 16.

82. *Ibid.*, p. 38.

83. *Ibid.*, p. 52.

84. *Ibid.*, p. 70.

85. *Ibid.*, p. 80.

86. *Ibid.*, p. 118.

87. *Ibid.*, p. 341.

1: de la Loi religieuse, de la Voie mystique, de la Réalité vraie; ch. 2: de l'Homme parfait; ch. 3: L'Homme parfait libre; ch. 4: du Compagnonnage; ch. 5: du Voyage spirituel] dans la Mosquée d'Abarqūh.»⁸⁸

Il nous indique également les lieux de la composition des traités de son *Kitāb-e tanzil*: Naxšab, Boxārā et Baḥrābād (sur la tombe de Sa'd al-din Ḥamuyi). D'après ses écrits, il trouve dans les voyages maints profits. Il lui semble que l'homme ne doive pas rester en permanence dans sa ville:

«J'ai beaucoup voyagé dans le monde. J'ai rencontré... maints illustres personnages, théologiens, philosophes et maîtres spirituels...»⁸⁹

Le voyage est bénéfique, afin d'éprouver l'humilité et l'âpreté de la route, l'affection des voyageurs, de leurs mérites et surtout afin de rencontrer des sages (*dānā-s*). Toutefois, Nasafi n'est pas exempt de contradictions car, si, dans le *Maqṣad* et certains traités du *Kitāb al-insān al-kāmil*, il conseille les voyages, il dit dans la *Zubdat al-ḥaqāyeq* qu'ils ne sont qu'une perte de temps et de biens:

«Combien de temps tourneras-tu encore de par le monde en voyageant inutilement...»⁹⁰

Il avoue qu'il a trouvé réponse à toutes ses questions, que ses recherches ont abouti et déclare que désormais, il ne perdra plus une heure en voyages inutiles. Son œuvre témoigne d'une évolution dans laquelle on constate un retour sur soi-même: il critique les voyages après avoir lui-même voyagé. La recherche de la vérité est le but ultime de son parcours et le vrai voyage est en soi, le voyage terrestre n'étant qu'un grand détour pour aboutir à un étroit chemin. Dans le *Maqṣad*⁹¹ et le *Kašf*,⁹² il

88. *Ibid.*, p. 140.

89. 'A. Nasafi, *Kitāb al-insān al-kāmil*, p. 80.

90. 'A. Nasafi, *Zubdat al-ḥaqāyeq*, pp. 99-100.

91. 'A. Nasafi, *Maqṣad-e aqṣā*, manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France, Suppl. persan 124, fol. 301 R; Suppl. persan 120, fol.-41 R; éd. Rabbāni, p. 252.

92. 'A. Nasafi, *Kašf al-ḥaqāyeq*, p. 31. Attribué à Bābā Afzal-e Kāšāni. Note de A. Mahdavi-ye Dāmḡāni.

raconte la belle histoire des poissons à la recherche de l'eau. L'histoire se termine par ce quatrain:

«O toi, qui es mort en ayant l'intention de défaire le noeud,
O toi, qui es né de l'union, et qui meurs de la séparation,
O toi, qui, au bord de la mer, es tombé dans la poussière, mort
de soif,
O toi, qui te tiens sur un trésor et qui est mort dans la pauvreté.»

L'homme et son image d'après ses œuvres

On peut supposer, d'après les exemples qui émaillent son œuvre, que Nasafī fréquentait un milieu de commerçants et d'artisans. Ces exemples sont en effet très souvent tirés des métiers artisanaux, tels que forgeron, menuisier, boulanger, tailleur et jardinier. Nasafī est par ailleurs un citoyen cultivé qui a une bonne connaissance des sciences traditionnelles de son temps: la Loi religieuse, la Tradition, la philosophie, l'astrologie et la médecine qu'il a exercée: il parle avec intérêt de sa pratique de l'anatomie:

«... Plusieurs fois, durant mes activités médicales, j'ai expérimenté que le sens commun et l'imagination étaient la même chose, ainsi que la faculté estimative et la faculté de libre discernement. Mon but, en étudiant la médecine et en l'exerçant pendant plusieurs années, était d'acquérir, par le biais de l'anatomie, de l'assurance pour mes réalisations [spirituelles et philosophiques].»⁹³

Nous pourrions en déduire que Nasafī n'exerça la médecine qu'après s'être engagé dans la voie mystique. Toutefois, il est à noter que la question des sens, «des dix sens, cinq intérieurs et cinq extérieurs», est explorée par Nasafī dans la majeure partie de ses écrits, mais il ne fait allusion à son activité médicale que dans son *Kašf al-ḥaqâeq*.⁹⁴ Sa manière de rédiger son œuvre, sa complexité, sa persévérance manifeste et sa volonté de transmettre nous laissent supposer qu'il était également

93. 'A. Nasafī, *Kašf al-ḥaqâyeq*, p. 89.

94. *Maqṣad*, Suppl. persan 120, fol. 45 v-46 v; *Tanzil*, Veliyuddin 1808, fol. 38 v.; *Maqad*, éd. Rabbāni, pp. 261-2; *Tanzil*, Istanbul, bibl. Süleymaniye, Sehit Ali Pasa, n° 1363, p. 114 a (F.Meier, *W.Z.K.M.*, «Die Schriften des Azīz-i Nasafī», p. 146).

enseignant. Homme profondément éclectique, il s'appuie à chaque fois qu'il traite une question sur différentes écoles doctrinales:

les exotéristes, *ahl-e šari'at*;
les soufis, *ahl-e taṣawwuf*;
les philosophes, *ahl-e ḥakmat*, *ahl-e fekr wa estedlāl*;
les gens de dévoilement, *ahl-e kašf*;
les gens de l'Unicité, *ahl-e waḥdat* [qui, dans le *Kašf*..., se répartissent en deux catégories opposées: les gens du feu, *ašḥāb-e nār* et les gens de la lumière, *ašḥāb-e nūr*];
les hommes de réalisation spirituelle, *ahl-e taḥqiq*; et plus particulièrement dans le *Kašf*, les adeptes de la métempsychose, *ahl-e tanāsox*, de l'incarnation: *ḥolūl* et de l'union: *ittiḥād*.

On peut se demander si cette volonté d'objectivité chez Nasafī est un trait de caractère ou tout simplement une nécessité didactique qui répond à la demande de ses disciples:

«Je n'ai pu assembler et écrire sur plus de quatre «stations» (*manzil-s*) n'ayant pas rencontré de pèlerin à la force d'âme plus élevée. S'il en est un qui possède la perspicacité, l'amour, la sincérité, la constance, la loyauté, la connaissance, la circonspection, la discrétion, pour celui-là, les dix étapes sont assemblées et écrites. Ma réussite ne dépend que de lui. Je m'abandonne à lui, je m'en remets à lui...»⁹⁵

Ses écrits vantent la bonté et la générosité, laissant entrevoir chez lui des qualités semblables. Il a un sens moral très développé. La notion de l'*adab*⁹⁶ l'habite. Cette notion, toujours présente en lui, recouvre tout à la fois le sens des convenances, de l'harmonie, du respect et des limites; dans la

95. 'A. Nasafī, *Kitāb al-insān*, p. 448.

96. CH.-H. de Fouchécour, *Moralia, les notions morales dans la littérature persane du 3/9^{ème} siècle au 7/13^{ème} siècle*, Paris, Recherches sur les civilisations, 1985, index des matières «Adab», p. 493; voir également Dj. Khaleghi-Motlagh, «Adab», *Encyclopaedia Iranica*, Ehsān Yāršāter, London, Routledge and Kegan Paul, Boston, Melbourne and Henley, 1983, I/ 431-439; Ch. Pellat, «Adab in Arabic literature», *Encyclopaedia Iranica*, I/ 439-444.

société, c'est le savoir-vivre avec les autres; dans la religion, c'est la façon de s'adresser à Dieu:

«Jour et nuit, seul ou en assemblée, il faut vivre avec vigilance, en respectant les bonnes manières (...) avoir même honte de s'allonger, sachant que Dieu est présent».⁹⁷

Son principe essentiel est d'ailleurs: «faire du bien et ne pas faire de mal».⁹⁸ Il y revient souvent, et cela dans presque chaque conclusion.

C'est aussi un mystique, un homme de réalisation spirituelle qui se veut universel. C'est l'homme du juste milieu.⁹⁹ D'après lui, il faut un juste milieu en tout, même dans les prières rituelles,¹⁰⁰ le jeûne, le pèlerinage; une adoration démesurée peut voiler l'itinéraire de l'itinérant. Garder la bonne mesure, même dans l'*adab*, est recommandé¹⁰¹ comme pour parler, se nourrir et s'habiller.

Et inversement, il ne faut pas se priver du nécessaire, «car le besoin fera naître l'avidité qui est la mère de tous les vices».¹⁰² Il conseille le respect de l'ordre, de la tranquillité et le repli sur soi... le superflu est inutile, forcer la main est un manque de confiance en Dieu et une sorte d'abus de la bonté divine:

«... C'est parce qu'en toute œuvre, le milieu est la voie droite, la voie de la raison, que les deux extrêmes appartiennent au monde de la nature, de l'enfer; que cette voie médiane est plus étroite qu'un cheveu; que s'y maintenir et la parcourir est plus périlleux que marcher sur le fil d'une épée...»¹⁰³

97. 'A. Nasafī, *Maqṣad*, suppl. persan 120, fol. 3V.

98. C.H. de Fouchécour, *op.cit.*, pp. 10 et 310, «kam āzāri».

99. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, G.F. Flammarion 1992, 346. C.H. de Fouchécour, *Ibid.*, voir index des matières «milieu, juste milieu, médiété», p. 495.

100. 'A. Nasafī, *Maqṣad*, suppl. persan 120, fol. 12 V; 'A. Nasafī, *Zabdat al-ḥaqāyiq*, pp. 116-117.

101. *Ibid.*

102. 'A. Nasafī, *Maqṣad*, suppl. persan 120, fol. 13 V.

103. 'A. Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmīl*, p. 64, ligne 10; également, 'A. Nasafī, *Maqṣad*, suppl. persan 120, fol. 40 R.

Pour lui, tout a une raison d'être:

«Ô Derviche! aucune qualité n'est mauvaise; toutefois, certains usant d'elle en lieu inopportun, la déclarent mauvaise. Il n'est au monde rien de mauvais: toute chose en son lieu propre est bonne».¹⁰⁴

C'est la réticence qu'il montre à l'égard de toute attitude partielle qui lui défend toute position polémique. Dans les conclusions des chapitres de "l'Homme parfait" et de "l'Homme parfait libre", il dit:

«... Je dirai qu'après avoir renoncé, j'ai vécu longtemps dans la solitude, la sobriété et l'obscurité; une longue période encore, dans le contentement, la soumission et la contemplation. A présent, j'en suis là: je ne sais avec certitude quel choix est le meilleur; à l'un plutôt qu'à l'autre, je n'ai pu donner de préférence. Aujourd'hui même où je trace ces lignes, je n'ai pas encore tranché. De chaque côté, je vois maints avantages et maints inconvénients...»¹⁰⁵

Nasafī est convaincu que les partis contiennent tous une part de vérité, mais qu'ils ne se valent pas tous.¹⁰⁶ Il est ainsi le carrefour des divers courants de pensée, notamment entre les philosophes et les théologiens. Issus bien souvent de villages, les théologiens sont en général peu cultivés et dépourvus de la notion d'*adab*, et sont en conséquence partiaux dans l'exercice de toutes leurs responsabilités. Nasafī les appelle les exotéristes. Il ne condamne aucune école et ne manifeste pas de préférence pour l'un ou l'autre courant de pensée (*madhab*).¹⁰⁷ Dans le *Maqṣad*, il écrit:

«... Ne prends personne pour ennemi et aime tout le monde (...)
Ô Derviche, chacun de nous est né d'une mère différente, dans un lieu différent: c'est la raison pour laquelle, chacun de nous est d'une croyance différente: hanafite, shafite, chrétien, juif et musulman. Considère les tous comme toi-même, démunis et à la

104. *Kitāb al-insān al-kāmīl*, p. 84.

105. 'A. Nasafī, *Maqṣad*, suppl. persan 120, folio 10 v. *Kitāb al-insān*, p. 10.

106. F.Meier, «Das problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams», *Eranos Jahrbuch XIV*, pp. 149-173.

107. 'A. Nasafī, *Kašf al-ḥaqāyiq*, pp. 9-17.

recherche de la vérité divine . . . »¹⁰⁸

Cet extrait du *Maqṣad* est repris dans le *Kašf* et développé de la manière suivante: chacun serait de l'une de ces trois religions: celle de ses père et mère ou de ses concitoyens, celle du roi de son temps, et si ce dernier est juste, celle de l'ami. Toujours dans le *Kašf*, véritable encyclopédie consacrée aux *madāheb* (religions), il fait connaître les différents courants de pensées de son temps, notamment le shi'isme et le sunnisme pour lesquels il se fonde sur l'enseignement des trois docteurs de la Loi religieuse: deux sunnites, Abū Maṣṣūr-e Māturidi, initié à la doctrine de Abū Ḥanifeh, et Moḥammad-e Ġazāli, qui est shafi'ite, et un shi'ite, Šeyx Abū Ja'far-e Ṭūsi: « . . . Ces trois ont les meilleures descriptions et les meilleurs principes . . . »

Nasafi ne manifeste pas de préférence, il reste neutre pour transmettre les paroles des trois docteurs de la Loi sans s'approprier leur pensée; ce ne sont pas ses paroles, dit-il ce sont les paroles des autres. Il fera de son mieux, dit-il, pour rester fidèle et les répéter dans leur intégrité.¹⁰⁹

« (. . .) Sache que le Chef de la Tradition, le Šeyx Abū Maṣṣūr-e Māturidi, et la «Preuve de l'Islam», Moḥammad al-Ġazāli, disent qu'à l'origine de ces soixante-douze sectes, qui sont vouées à l'Enfer, sont les six sectes suivantes (. . .). Les prophètes sont des Impeccables et à part eux, personne d'autre ne l'est. Moḥammad était le Sceau des prophètes, il était le meilleur et possédait tous les savoirs, et après lui Abū Bakr, et après Abū Bakr, 'Omar, et après 'Omar, 'Osmān, et après 'Osmān, 'Ali; ils étaient tous Califes et Imams justes; ils étaient les meilleurs et possédaient tous les savoirs. L'imamāt n'a pas pris fin après 'Ali (. . .) Abū Ḥanifeh et Šāfe'i sont du même avis (. . .) Sache que le Šeyx Abū Ja'far-e Ṭūsi dit qu'à l'origine de ces soixante-treize sectes sont deux sectes: Navāṣeb¹¹⁰ et Ravāfez¹¹¹ (. . .) Il est indispensable

108. 'A. Nasafi, *Maqṣad*, Suppl. persan 120, fol. 6V; 'A. Nasafi, *Kašf al-ḥaqāyiq*, p. 8.

109. *Ibid.*, p. 10.

110. *Navāṣeb* désigne les gens qui entretiennent une hostilité à l'égard des «*ahl-e beyt*».

111. Les *Ravāfez* sont ceux qui refusent la légitimité du califat de 'Omar et d'Abū Bakr.

que le Prophète choisisse pour le califat un des membres de sa famille pour le remplacer; celui-ci doit être un Impeccable (. . .); il est nécessaire que ce calife, à son tour, choisisse un successeur, car la terre ne doit jamais rester sans Imām . . . »¹¹²

Après son exposé sur ces deux différentes croyances, il ajoute: « . . . De l'avis des hommes de réalisation spirituelle et des sages, tout ceci n'est qu'exagération et n'est pas digne de confiance . . . »¹¹³

Il explique: «Un *dānā* dit: "Dans la province de Fârs elle-même, toute seule, j'ai rencontré cent sectes¹¹⁴ différentes qui n'ont rien à voir avec les soixante-douze sectes qui ne leur ressemblent point».¹¹⁵

La raison pour laquelle nous avons longuement cité ces passages du *Kašf al-ḥaqāyiq* où il fait allusion au shi'isme et au sunnisme, était de remettre en question l'affirmation selon laquelle il aurait été shi'ite, les spécialistes se fondant sur un passage traitant de la «prophétie et de la sainteté»: «La sainteté selon Sa'd al-din Hamuyi», où Nasafi nous relate une conversation avec son maître du Temps:

« . . . Alors que je me trouvais au Xorāsān au service du Šeyx Sa'd al-din, celui-ci parlait de la puissance et de la perfection du Maître du Temps avec un enthousiasme tel qu'il dépassait notre esprit.

Un jour je dis: «O Maître! De celui qui n'est pas encore venu, parler de la sorte est excessif. Il se peut qu'il ne soit pas ainsi.» Le Šeyx fût peiné. Je renonçai et désormais ne parlai plus de la sorte.

O Derviche! Tout ce que disait le Šeyx, il le disait à partir de son opinion personnelle. Mais par ces paroles, de nombreuses personnes furent et seront abusées, égarées. Je veux dire qu'au cours

112. 'A. Nasafi, *Kašf al-ḥaqāyiq*, pp. 13-14.

113. *Ibid.*, pp. 14-16.

114. M. Molé, *Les Kubrawiya entre sunnisme et shi'isme*, p. 67: «Le terme de *madḥab* a ici un double sens: d'un côté les rites sunnites, de l'autre une secte religieuse comme telle *madḥab* n'est pas une école juridique mais une secte en Iran».

115. *Ibid.*, note 21: «Muhaddith, auteur de *Kitāb al-naqd, ma'ruf bi ba'd maṭālib al-nawāṣib fī naqd faḍā'il al-rawāfiq*, écrit en 560 S.H. par Naṣir al-Dīn, Abi 'l-Faẓl al-Qazvīnī al-Rāzi.

de mon existence, j'ai rencontré maints individus, au Xorāsān, au Kermān et au Fars proclamer: «Le Maître du Temps annoncé, c'est moi!» Il n'en était rien; et ils moururent avec cette chimère... Bien d'autres viendront revendiquer ceci et mourront avec cette même illusion». ¹¹⁶

Il est bon de rappeler que le mouvement shi'ite s'officialise avec l'arrivée au pouvoir des Safavides, et que le shi'isme a été imposé en particulier par la force des armes, *qeszelbāšs* (militaires shi'ites «soufis») devenant ainsi le *madhhab* légal de l'Iran. Sachant que la Transoxiane et le Xwārazm étaient hanafites à cette époque, nous pouvons supposer, surtout si nous nous référons aux dires de Nasafī selon lesquels nous avons la religion de la mère ou de notre roi, qu'il était né sunnite hanafite. Ni les traditions ni les formules de prière citées par Nasafī dans le *Maqṣad* n'ont de caractère spécifiquement shi'ite; en revanche, celle de clôture des prières a un caractère sunnite.

Le fait qu'il appuyait sur les différentes doctrines des multiples écoles de pensée, a conduit certaines d'entre elles à le compter parmi leurs adeptes: ce fut le cas des Ismaélites. ¹¹⁷ Plus tard, Silvestre de Sacy, quant à lui, exploite le thème «des trois âmes dans l'homme» de Nasafī dans son *Exposé de la religion des Druzes* ¹¹⁸ d'après la traduction latine du *Maqṣad* par A. Muller. Quelle que soit la doctrine que notre auteur professât, il a voulu, en adoptant une position modérée et critique, être un éveilleur, un transmetteur et, à une époque où chacune de ces nombreuses écoles doctrinales affirmait être la seule élue, Nasafī se situait entre ou même au-dessus de toute confession. Dans ce sens, face à l'intransigeance des théologiens exotéristes et des «imitateurs serviles» il essayait de rapprocher les différentes écoles isolées et les minorités pour mieux réaliser son but (*maqṣad*), peut-être inavoué.

Nous voudrions clore ceci en rapportant également la vi-

116. 'A. Nasafī, *Maqṣad*, Suppl.persan 120, fol. 30 R à 31 R; 'A. Nasafī, *K. al-insān al-kāmil*, pp. 320-322.

117. A. Nasafī, *K. al-insān al-kāmil*, introduction M. Molé, p. 20.

118. S. de Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, Paris, 1838, II/425.

sion négative et erronée que certains écrits donnent de Nasafī. Nous rappellerons en tout premier lieu la fausse interprétation du rêve du 27 août 1281 faite dans les *Majāles al-'uṣṣāq*, qui l'accuse notamment de dévoiler les secrets. Dans le *Riyāz al-'arīfīn*, ¹¹⁹ Rezā Qoli Xān dit que, d'après le Šeyx Sa'd al-din Ḥamuyi, tout ce qu'il avait lui-même consigné en secret dans quatre cents volumes, Nasafī l'a dévoilé dans son *Kašf al-ḥaqāyiq*. A son tour, Mirzā Moḥ.- 'Ali Modarres dans la *Reyhānat al-adab* ¹²⁰ répète la même version, mais cette fois en se trompant de nom: le Šeyx Šadr al-din Qonyavi, ou Šadr al-din Ebrāhim Ḥamuyi, fils de Sa'd al-din Ḥamuyi, pour Sa'd al-din Ḥamuyi. Et au XX^{ème} siècle, nous retrouvons la trace de cette interprétation erronée dans plusieurs ouvrages, notamment dans l'introduction chez Arberry, ¹²¹ qui recopie Rieu, ¹²² dans Corbin, et bien d'autres... ¹²³

Il semblerait, en réalité, que Nasafī ait évoqué ce rêve pour justifier le retard de la diffusion de son *Kašf al-ḥaqāyiq*. Quelle qu'en fut la raison, il est tout à fait paradoxal de constater que la relation de ce rêve a été acceptée jusqu'à présent comme un fait réel, alors que Ḥamuyi est mort en 650 de l'Hégire, que la demande des derviches pour la composition du *Kašf* date de 671 et que la composition s'est faite en 680.

Si Seyyed Ḥoseyn-e Našr ¹²⁴ place Nasafī à un rang honorable dans l'école dite *wahdat al-wujūd*, en revanche Moqaddas-e Ardabili, dans sa *Hadiqat al-šī'a*, ¹²⁵ l'accuse d'athéisme et d'infidélité au même titre qu'Ibn 'Arabi et 'Abd al-Razzāq-e

119. Rezā Qoli Hedāyat, *Riyāz al-'arīfīn*, p. 175.

120. *Reyhānat al-adab*, VI/172.

121. E.H. Palmer, *Oriental mysticism*, introduction A.J.Arberry, p. ii.

122. Ch. Rieu, *op. cit.*, II/n°25, p. 834.

123. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1976, p. 25; également, E. Blochet, n°149. Suppl. pers. 113 (*Kitāb al-Ḥurūf* de Sa'd al-Din Ḥamuyi).

124. Seyyed Hoseyn-e Našr, *Sciences et savoir en Iran*, pp. 323-344.

125. Mollā Aḥmad ibn-e Moḥammad Najafī «Moqaddas al-Ardabili», *Hadiqat al-šī'a*, Ed. lithographiée, Teheran, 1260. (Il existe une édition critique de cet ouvrage faite à Téhéran que nous n'avons pas eu à notre disposition).

Kāši: il critique la doctrine de la *wahdat al-wujūd* qui signifierait selon lui que «toute chose est Dieu Très Haut . . .»; il leur reproche de s'être approprié des textes philosophiques, notamment platoniciens.

Nasafī mourra pauvre et ignoré de tous, à Abarqūh. Il le dit souvent lui-même: la ressemble à une vague sur la mer où il ne faut rien construire et sur laquelle il ne faut pas s'installer; l'homme n'y est que de passage; ni son chagrin, ni sa joie n'y sont durables; d'une heure à l'autre tout peut changer.

Il aura vécu son œuvre, restant fidèle à ses principes, ne cherchant pas les honneurs, choisissant volontairement la pauvreté, alors qu'il vit une époque où le mysticisme est très apprécié à la cour, flatté par les rois et les ministres. Si sa vie a correspondu aux idées qu'il professait, on peut se demander s'il a atteint à un moment de sa vie la plénitude de l'état spirituel qu'il recherchait:

«Que personne ne soit humilié comme moi dans les mains de la destinée,

Solitaire (exilé), triste et affligé,

Dépourvu [de la joie] de vivre la vie, sans amour et sans ami,

Puisse même l'infidèle ne pas subir de tels jours».¹²⁶

126. Ce quatrain dont nous ignorons la source est attribué à 'A. Nasafī. (*Reyhānat al-adab*, VI/172; *Madjālīs al-'ushshāq*, Suppl. persan 1150, fol 107 V/108 R, vingt-huitième séance).

une Goicère entre ces deux limites latérales, la rivière est la muraille. Ask se reproduit comme un ressort. L'expression s'accroît à l'est où la rivière tourne vers la muraille de roche, assurant la sécurité du village: une tranchée à l'avant, un mur de pierre à l'arrière.

(pour amoncel) sont y up tout et tranchée d'égouttement ainsi.

La situation géographique du village est celle des explo-
rations qui y sont passés à cet instant, mandat de Manchester
leur étonnement. C'est ainsi qu'il y a environ 130 ans, vers le
golfes du régime de Nasserabād-Sab, deux explorateurs vont à
ne disent naturellement pas grand-chose d'Ask, mais ce peu

Morteżā FARHĀDĪ

Notes ethnologiques sur Ask, à Lārījān sur Āmol*

Ask est un village situé à 90 km au nord-est de Téhéran, sur la route Téhéran-Amol. La nature y est belle mais sévère et, comme pour la plupart des villages iraniens, environnée d'un halo de mystères.

Séparant le village de la route, le Harāz, avec ses eaux verdâtres et ses crues printanières, coule au fond d'une vallée assez profonde qui passe immédiatement au sud d'Ask. Le village est relié à la route par un pont et une petite route de sable.

Au nord de la rivière, Ask est situé sur une pente qui, plus au nord, devient de plus en plus abrupte pour aboutir à une gigantesque muraille de roches cisailée par une très étroite vallée.

* L'auteur tient à remercier pour leur contribution à la rédaction de cet article les habitants d'Ask, M. Fereydūn Joneydī, iranologue de renom qui lui a présenté le texte inédit de *La relation de voyage d'Ardešhīr Khosrow Zāre'*, ainsi que le Dr. Mehdī Ṭāleb pour lui avoir fait connaître *La relation de voyage du Dr. Heinrich Brugesch*.